



**HAL**  
open science

# Fascination / Désillusion réciproques des Japonais et des Occidentaux : Voyageurs, écrivains et photographe de l'ouverture du Japon jusqu'à la fin de l'ère Taishô

Naoko Tsuruki

► **To cite this version:**

Naoko Tsuruki. Fascination / Désillusion réciproques des Japonais et des Occidentaux : Voyageurs, écrivains et photographe de l'ouverture du Japon jusqu'à la fin de l'ère Taishô. Littératures. Université Côte d'Azur, 2021. Français. NNT : 2021COAZ2015 . tel-03379770

**HAL Id: tel-03379770**

**<https://theses.hal.science/tel-03379770>**

Submitted on 15 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# THÈSE DE DOCTORAT

## Fascination / Désillusion réciproques des Japonais et des Occidentaux

Voyageurs, écrivains et photographe  
de l'ouverture du Japon jusqu'à la fin de l'ère Taishô

**Naoko TSURUKI**

Centre Transdisciplinaire d'Épistémologie  
de la Littérature et des arts vivants – CTEL

**Présentée en vue de l'obtention  
du grade de docteur en**

Littérature générale et comparée  
d'Université Côte d'Azur

**Dirigée par :** Odile GANNIER

**Soutenue le :** 1er juillet 2021

**Devant le jury, composé de :**

Yvan DANIEL, PR

Université Clermont-Auvergne

Tomomi OTA, MCF

Université Toulouse-Jean Jaurès

Philippe PELLETIER, PR

Université Lyon 2

Sandra SCHAAL, PR

Université de Strasbourg

# Fascination / Désillusion réciproques des Japonais et des Occidentaux

Voyageurs, écrivains et photographe  
de l'ouverture du Japon jusqu'à la fin de l'ère Taishô

## **Jury :**

### **Président du jury :**

Yvan Daniel, Professeur, Université Clermont-Auvergne

### **Rapporteurs**

Yvan Daniel, Professeur, Université Clermont-Auvergne

Sandra Schaal, Professeur, Université de Strasbourg

### **Examineur**

Philippe Pelletier, Professeur, Université Lyon 2

### **Invitée**

Tomomi Ota, Maître de conférences, Université Toulouse-Jean Jaurès

### **Directrice de thèse**

Odile Gannier, Professeur, Université Côte d'Azur

## *Résumé*

**Titre : Fascination / Désillusion réciproques des Japonais et des Occidentaux – Voyageurs, écrivains et photographe de l’ouverture du Japon jusqu’à la fin de l’ère Taishô**

Il y a quatre siècles et demi, les voyages d’exploration européens révélaient Cipango ; peu après, les missionnaires y accostaient. Mais suite à un changement de politique, le Japon s’isola presque complètement jusque dans les années 1860. Alors, sous l’influence d’une curiosité mutuelle mais aussi d’appétits financiers, militaires, expansionnistes, les échanges reprirent, dévoilant aux Japonais la modernité occidentale avec sa technicité puissante, et aux Européens une culture déroutante. Dans chacune de ces rencontres, la perception réciproque aiguë d’une altérité radicale poussa certains voyageurs à rendre compte de leurs émotions par le récit de leur séjour. Cette thèse a pour but d’étudier, dans toutes leurs variations, les images de l’Autre et les émotions suscitées, à une époque créatrice d’une certaine synergie transnationale, et son évolution depuis la réouverture du Japon jusqu’au début des années 1920. À travers des relations, parfois transformées en romans, et des photographies d’Européens venus au Japon (de langue, d’origine et de notoriété diverses : les Français d’Audiffret, Loti et Dumoulin, l’Allemand Bälz, le Britannique Lafcadio Hearn) et des Japonais fascinés par l’Occident (Mori, Nagai, Natsume et Tanizaki), apparaît la part irréductible à la culture dans leurs rapports à l’Autre et se dévoile la manière dont le voyage et l’expérience de l’altérité ont pu, chez certains, contribuer à une plus profonde connaissance d’eux-mêmes.

**Mots clés :** voyage, altérité, transformation, exotisme, perception, représentation, imagologie, Japon, France, relations franco-japonaises, Occident, XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle.

---

## *Abstract*

**Title : Reciprocal Fascination / Disillusionment of Japanese and Westerners – Travelers, writers and photographer from the opening of Japan to the end of the Taishô era**

Four and a half centuries ago, European voyages of exploration revealed Cipango; shortly afterwards, missionaries landed there. But as result of political change, Japan isolated itself almost completely from the rest of the world until the 1860s. Then, under the influence of mutual curiosity but also of financial, military and expansionist appetites, exchanges resumed, revealing to the Japanese Western modernity with its powerful technicality, and to the Europeans a puzzling culture. In each of these encounters, the acute reciprocal perception of radical otherness led some travelers to recount their emotions through the narrative of their stay. The aim of this thesis is to study the images of the Other in all their variations, in an era that gave rise to a certain transnational synergy, and its evolution from the reopening of Japan to the early 1920s. Through the travel accounts, sometimes transformed into novels, and pictures, made by Europeans who came to Japan (of various languages, origins and reputations : Frenchmen Audiffret and Loti, German Bälz, British Hearn) and Japanese fascinated by the West (Mori, Nagai, Natsume and Tanizaki), the irreducible part of culture in their relationship with the Other appears and the way in which travel and the experience of otherness may have contributed, for some, to a deeper knowledge of themselves is revealed.

**Key words :** travel, otherness, transformation, exoticism, perception, representation, imagology, Japan, France, 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> century.



## Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser mes plus sincères remerciements à Madame Odile Gannier, ma directrice de thèse, qui m'a soutenue tout au long de mon travail, à sa direction avisée, fidèle et exigeante, à ses conseils toujours justes et éclairants, mais aussi à son sens de l'écoute ainsi qu'à sa confiance, sans lesquels cette thèse n'aurait pu arriver à son aboutissement. Lorsque, après mon Master obtenu sous sa direction, j'ai décidé de me lancer dans le doctorat, je n'ai pas hésité un instant à partir dans cette aventure de recherche sous sa direction, en raison aussi de ses éminentes investigations qui portent sur la littérature de voyage. Elle a su vivement me transmettre sa passion, son amour du travail bien fait. Je n'ai cessé d'apprécier, durant tout mon parcours de doctorante étrangère, sa bienveillance, sa curiosité et son esprit d'accueil.

Que soient remerciés ici les directeurs des laboratoires constitutifs de l'École Doctorale, qui étaient présents lors de mon audition au concours doctoral en juillet 2016, pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon projet de thèse ainsi que la confiance qu'ils m'ont accordée par leurs votes. Les trois années durant lesquelles j'ai bénéficié du contrat doctoral m'ont permis de mener ma recherche dans de très encourageantes conditions.

Je témoigne également toute ma reconnaissance amicale à Monsieur Julien Beal, personnel et défenseur passionné des collections ASEMI de la Bibliothèque Henri Bosco à l'Université Côte d'Azur, auquel je dois de précieuses indications documentaires.

Je ne saurais oublier de témoigner mes pensées les plus tendres envers mes parents, ma sœur et mon frère, qui m'ont soutenue par le cœur durant ce parcours mené loin d'eux.

Enfin, j'adresse chaleureusement ma gratitude à tous ceux qui me sont chers, à toute personne singulière, passionnante et attachante que j'ai eu la chance de rencontrer, au Japon comme en France, dont la connaissance m'a nourrie profondément et continue à faire partie de ce que je suis aujourd'hui.

# **INTRODUCTION**

« 旅 [Tabi] », ou le terme littéraire du « voyage » en japonais, s'employait autrefois pour signifier, non pas les déplacements vers le lointain, mais tout éloignement de la maison, aussi bref soit-il, dès lors qu'on la quittait pour une raison ou une autre<sup>1</sup>. D'ailleurs, l'un de ses homonymes, « 足袋 [tabi] », désigne quant à lui les chaussettes traditionnelles du pays, à deux orteils, inventées vers l'an mille pour l'usage de mettre les chaussures à l'extérieur. Ni l'étymologie du nom de cet objet, ni le lien phonétique des deux termes ne sont éclairés à ce jour, mais cela interpelle tout de même, en supposant un sens initialement concret et physique du voyage.

Cependant, le terme « 旅 [tabi] » a évolué en tant que porteur des sens plus imagés, engendrant plusieurs proverbes qui montrent une dimension intérieure du voyage. Par exemple, « 旅は憂いもの辛いもの [voyage est chose morose, chose douloureuse] » signifie que tout voyage est une entreprise triste et pénible, étant donné que le voyageur se retrouve parmi les inconnus et ne peut compter que sur lui. D'où le parallèle entre le voyage et la vie : « 旅は情け、人は心 [pitié pour le voyage, cœur pour l'homme] ». Par ailleurs, le voyage peut aussi être un lieu où se révèle la faiblesse de l'homme : « 旅の恥は掻き捨て [jeter avec insouciance la honte du voyage] » signifie que, par l'absence des regards d'autrui connu, le voyageur peut se comporter de manière peu scrupuleuse. Ainsi, il nous semble que la symbolique japonaise du voyage se constitue autour d'une notion de l'épreuve pour l'homme, tant sur le plan émotionnel, affectif qu'éthique.

Quant à la langue française, l'étymologie du voyage « *viaticum* » signifiait tout d'abord la provision ou/et l'argent nécessaires au voyage plutôt que celui-ci même. Ce qui rappelle, à l'instar du japonais, un aspect avant tout matériel et concret, comme un fondement de tout voyage.

Or, celui-ci s'est doté, en Occident jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, d'une vocation plutôt initiatique pour le voyageur. En effet, le voyage était davantage un apprentissage de la vie qu'une recherche : comme « la transplantation fortifie une plante », le voyage devait aussi « rendre l'homme plus complet », ou bien « dégrossir les jeunes élites » et « les initier à la vie de Cour<sup>2</sup> », afin que chacun puisse gagner en maturité et un bon jugement par le voyage et, par

---

<sup>1</sup> 広辞苑、第四版、新村出編、岩波書店 [*Kôjien* (dictionnaire), Quatrième édition, Izuru Shinmura (dir.), Tokyo, Iwanami shoten], 1991, p. 1608.

<sup>2</sup> Yves Hersant, « « Grand Tour » et Lumières », in PIGEAUD Jackie (dir.), *Les Voyages Rêves et Réalités. VIIes Entretiens de la Garenne Lemot*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 67-76, 72.

là même, l'expérience du monde inconnu et différent du sien. Ainsi, avant que les Lumières ne mettent le voyage à contribution pour le progrès général des connaissances<sup>3</sup>, une vertu éducative pour la culture et le développement individuels légitimait le voyage. On peut donc déceler un lien pour ainsi dire consubstantiel entre le voyage et l'apprentissage, le déplacement et la croissance individuelle, l'expérience du monde et l'évolution intérieure, qui convergent vers l'ailleurs, la différence, l'Autre.

Ainsi entre le Japon et l'Occident, le voyage a connu de riches implications sémantiques, fondées sur des particularités propres à chaque civilisation, ce qui suppose dès lors une diversité des voyages. Cela étant, s'observe une perspective commune, au-delà des différences culturelles : le voyage comme un espace-temps singulier et fertile en enseignements, où l'être intérieur du voyageur se révèle, se met en relief et s'exprime, par l'expérience de l'Inconnu et de l'Autre.

Depuis un peu plus d'un siècle, la naissance du tourisme, notamment de masse, ainsi que l'afflux d'images de l'Ailleurs, que l'invention photographique a multiplié, semble avoir bouleversé cette notion de l'intériorité et de l'apprentissage à travers l'expérience réelle de l'Autre. Elle semble, en effet, peu à peu céder à la banalisation de l'inconnu et de l'altérité, ainsi qu'à un usage de ces derniers pour ainsi dire dévorant : le voyage à l'étranger se voit pour beaucoup réduit à une source, non plus d'instruction comme au temps des Lumières, mais de divertissement pour la civilisation dominante. Nous nous demandons alors s'il ne serait pas intéressant que celle-ci revienne à la notion pour ainsi dire originelle de l'ailleurs et du voyage, c'est-à-dire comme un espace d'apprentissage à travers une véritable rencontre avec l'altérité ; autrement dit, à apprendre à percevoir autrement les civilisations différentes plutôt que de les considérer, parfois, comme arriérées voire fautives, ou d'en être seulement spectateur, consommateur voire, parfois, juge moralisateur.

En fait, la modernité a pour effet de faire percevoir la différence civilisationnelle à l'aune du Progrès, ce critère se voulant unique et universel, et la mondialisation a fait notablement accentuer cet état de choses. Cette évaluation a pour conséquence d'engendrer, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et encore plus durant le siècle dernier, des jugements de valeur ou/et des

---

<sup>3</sup> « Au XVIII<sup>e</sup> siècle, voyager n'est certes pas changer son âme ni chercher le dépaysement, surtout pour le Français. Il va découvrir les pays voisins ou lointains ; il en saisit les originalités et il les juge en fonction d'idées et d'images d'une civilisation dont il se sent implicitement l'inspirateur et le maître. » Daniel-Henri Pageaux, « Voyages romanesques au siècle des Lumières », *Études littéraires*, 1 (2), pp. 205–214, mis en ligne le 12 avril 2005, URL : <https://doi.org/10.7202/500020ar>, cons. 21 fév. 2018. Ou encore : « l'instruction en tout genre est, ou doit être, l'un des principaux objets des voyageurs », telle est la définition donnée par Boucher de La Richarderie pour les « Voyages et voyageurs », Marie-Noëlle Bourguet, *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, 1997, p. 1092.

attitudes moralisatrices qui tendent à aplanir les reliefs culturels et à uniformiser les conduites et les usages, lesquels sont par nature variés et spécifiques à chaque coin de la planète. En effet, au fur et mesure que le monde se « globalise », les différences semblent être évaluées en fonction d'un seul axe, le Progrès irréversible, sur lequel n'existent que des « avancés » et des « retardataires », ou du « bien » et du « mal », permettant ainsi aux jugements de valeurs de s'exercer facilement envers les cultures et civilisations différentes, ainsi qu'aux conflits internationaux de continuer à exister. Bien qu'avec la mondialisation accomplie que nous vivons au quotidien de nos jours, « les proportions qui distinguent la part commune de celle qui est propre à l'Autre deviennent de plus en plus difficiles à établir » et que, dès lors, nous assistions de plus en plus à « la mise en valeur parfois aiguë des particularités culturelles » en même temps qu'aux « traits universels [qui] se découvrent et se renforcent<sup>4</sup> », nos aspirations de contemporains pouvant parfois osciller voire être tiraillées entre les valeurs antipodes. Toutefois, le monde du XIX<sup>e</sup> siècle pâtissait, quant à lui, du fait de n'avoir qu'une seule référence pour s'évaluer en tant que culture ou civilisation, alors qu'une exemplarité pouvait s'observer dans chacune d'elles. Du reste, si la création, dont fait partie le travail d'écriture, était une recherche visant à s'émerveiller de la vie et du monde, la diversité et la pluralité de ce dernier en ont été une source précieuse pour bien des écrivains et des voyageurs de lettres d'alors.

Nous nous interrogeons ainsi sur le sens du voyage et de l'altérité dans le monde moderne, ainsi que sur leur influence créatrice, tant dans l'écriture que la vie intérieure de tout individu faisant la connaissance d'une civilisation inconnue et différente, en l'occurrence le Japon pour les Occidentaux, et l'Occident pour les Japonais, d'il y a entre cent et cent-cinquante ans. Notre thèse s'enracinera en effet dans l'étude des textes de la littérature de voyage au sens large – récit de voyage, essai de séjour, journal intime écrit à l'étranger, expérience de l'ailleurs romancée. Ces textes se situent précisément entre les années 1870, où se mirent activement en marche les rapports diplomatiques, économiques et culturels entre le Japon et l'Occident, et les deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit en effet d'une période durant laquelle ces civilisations, lointaines et jusqu'alors très peu connues l'une de l'autre, se mirent à s'approcher et à se fréquenter, jusqu'à interagir de manière tumultueuse même. C'est une période aussi riche

---

<sup>4</sup> Yvan Daniel, « Les montagnes de l'âme. Sur l'« ailleurs de l'autre » chez R. L. Stevenson, C. F. Ramuz et Gao Xingjian », in Claudine Le Blanc, Jacques Weber (dir.), *L'Ailleurs de l'autre. Récits de voyageurs extra-européens*, coll. Enquêtes et document, n° 37, 2009, Rennes, Presses universitaires de Rennes, mise en ligne 22 juin 2016, URL : <https://books.openedition.org/pur/26339>, cons. 9 avril 2021, paragraphe 3.

en découvertes, en échanges et en influences réciproques – notamment au niveau socio-politico-économique pour le Japon et artistique pour l’Occident – que saisissante, par son évolution complexe voire conflictuelle – la fin de la période fut d’ailleurs le commencement sous-jacent du plus grand désastre humanitaire.

En Occident, notamment en Europe occidentale ainsi qu’aux États-Unis, la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ainsi que le début du XX<sup>e</sup> représentent une période charnière. En effet, le rêve du progrès se réalise de plus en plus par des développements techniques et industriels. Lorsque ces derniers se marient avec l’esprit de compétition, l’appétit de reconnaissance ainsi que la curiosité culturelle, cela donne alors successivement lieu aux Expositions Universelles, dès 1851. Alors que la science commence à accéder à une nouvelle compréhension du vivant, notamment par la théorie darwinienne en 1859, l’expansion coloniale s’apprête à se déployer massivement en Afrique par les puissances occidentales. Elle permet par ailleurs d’ouvrir des Expositions Coloniales, permettant de découvrir aux spectateurs des métropoles les cultures indigènes qui, dépourvues de technicité, offrent à ces derniers un puissant exotisme ainsi qu’un rêve de l’Ailleurs, où les êtres vivraient bien, sans l’ingéniosité moderne. En fait, celle-ci ne fait pas que rêver et satisfaire le désir de nouveauté, mais engendrent aussi l’angoisse d’une accélération, la contrainte du temps de plus en plus divisé, l’ennui d’un monde envahi par les présences mécaniques. Ainsi, la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se mêle à de l’amertume et à une certaine forme de dépression, notamment pour la France au lendemain de la guerre franco-prussienne (1870). En attendant de comprendre que celle-ci n’aura, en fait, été qu’une « première goutte du poison<sup>5</sup> » qui débordera en 1914, l’Europe occidentale vit néanmoins quatre décennies de paix et d’insouciance relative, d’abondants divertissements et créations artistiques.

Par ailleurs, cette période charnière est aussi celle dans laquelle on a vu véritablement naître le monde d’aujourd’hui. Animée par le mystère des terres inexplorées, l’aventure occidentale expansionniste est, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, parvenue à révéler la finitude spatiale du monde<sup>6</sup>. Toutefois la disparité en était si étonnante qu’il parut naturel à l’homme de la mettre à profit pour des possibilités infinies d’échanges. Ainsi nous en vivons aujourd’hui le phénomène résultant, la « mondialisation<sup>7</sup> ».

---

<sup>5</sup> Vincent-Pierre Angouillant, « Avant-propos », Émile d’Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris. Notes d’un globe-trotteur* [1880], Éd. Jean-Claude Gawsewitch, 2004, p. 6.

<sup>6</sup> Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle la cartographie occidentale progresse remarquablement, faisant de plus en plus disparaître les taches blanches, tandis que, durant la seconde moitié du siècle, les ballons et la photographie ont révélé les premières images de la Terre vue du ciel. Le pôle Sud fut atteint en 1911, deux ans après le pôle Nord, « donnant l’impression qu’on ne pouvait aller plus loin. » Ainsi « [à] la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on pouvait se dire que le monde était fini. Le géographe Jean Brunhes parlait à son propos d’une « modeste cage » ». Pierre Singaravélou, Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du Monde au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1881, p. 10.

<sup>7</sup> Le terme fut utilisé pour la première fois en 1904 par Pierre de Coubertin, historien suisse. *Ibid.*, p. 11.

Nous nous inscrirons ainsi dans un moment où une nouvelle page du monde s'ouvre, avec les progrès techniques ayant permis à la civilisation occidentale d'arriver jusqu'à l'archipel extrême-oriental, dans les années 1850. Celui-ci, qui tenait jusque-là une politique fermement isolationniste, fut alors contraint de se lier aux États-Unis, l'Angleterre, la France, les Pays-Bas et la Russie qui, par ailleurs, représentaient à ses yeux un bloc plus ou moins uni de civilisation, celle de la race blanche, ou des « personnes de l'Océan de l'Ouest<sup>8</sup> ». Dans cette circonstance inédite, les politiques japonais disputent sur une nouvelle gouvernance du pays, qui sera ébauchée dix ans après. Ainsi se tourne une page de l'histoire japonaise, et commence un volet nouveau, l'ère Meiji, proclamée en 1868 et représentée par son Empereur<sup>9</sup> jusqu'à 1912.

De fait, ce système qui consiste à changer d'ère, en remettant à chaque fois le comptage à zéro, régit la société japonaise depuis le milieu du VII<sup>e</sup> siècle ; il a toujours été un indice important pour la chronologie de la politique intérieure, et en même temps un symbole de l'indépendance vis-à-vis des pays étrangers, notamment de l'Empire du Milieu. Depuis lors jusqu'à Meiji, chaque changement d'ère s'effectuait, de façon impérativement liée au décès d'un empereur en règne ainsi qu'à la montée en trône d'un nouveau, mais pas seulement : bien d'autres faits pouvaient amplement légitimer le changement d'ère, comme des catastrophes naturelles d'envergure et des guerres civiles, ou bien des événements heureux et des phénomènes météorologiques évoquant de bon augure etc., de sorte qu'un empereur pouvait, pour ainsi dire à son gré et de façon fantaisiste, modifier l'ère durant son propre règne, et ainsi en représenter plusieurs à lui seul. L'ère Meiji introduit un changement net à cette tradition, avec la déclaration impériale de « 一世一元の詔 [une vie (officielle = règne) et un nom] », une des strates majeures de la Restauration de 1868. Il s'agissait en effet d'un système sous lequel l'ère est nommée par l'empereur et achevée par la mort de celui-ci. Autrement dit, la mort d'un empereur est la fin d'une époque, ainsi que le commencement d'une nouvelle temporalité<sup>10</sup>. Ainsi, l'ère Meiji resserra comme jamais et avec fermeté l'union entre

---

<sup>8</sup> « 西洋人 ». Les idéogrammes signifient respectivement « ouest », « océan », « personne ».

<sup>9</sup> L'Empereur Mutsuhito. Néanmoins l'usage courant au Japon consiste à appeler l'Empereur non pas par son prénom mais par le nom de l'ère sur laquelle il a régné.

<sup>10</sup> Rappelons à ce propos que la mort de l'Empereur de Meiji ainsi que la fin de l'ère Meiji ont eu des influences significatives sur les aspirations créatrices de plus d'un écrivain de l'époque. Par exemple dans *Kokoro* (1914), roman aux résonances confessionnelles de Sôseki Natsume, la mort de l'Empereur Meiji est l'un des déclencheurs du suicide commis par le maître du protagoniste, qui constitue l'intrigue majeure de l'œuvre. Ou encore, le changement d'ère de Meiji à Taishô suscite chez Ôgai Mori un changement net du genre : mettant fin à la forme narrative romanesque, il s'oriente vers des récits historiques fondés sur des faits biographiques des personnages d'antan. Ce fut donc le moment clefs, le tournant majeur dans sa vie d'homme de lettres, où il commença à « brouiller audacieusement les frontières de l'art et de la science ». Emmanuel Lozerand, « Écrire le passé au début de l'ère Taishô : littérature et histoire chez Ôgai Mori Rintarô (1862-1922) », *Bulletin de l'Ecole française*

l'Empereur et le temps, sa personne et la société, sa vie et le cheminement du pays. Cette unification verticale, entre l'Empereur et le temps que traverse chaque être social, marque une rupture symboliquement puissante de l'ère Meiji avec le passé.

D'autre part, les idéogrammes, « 明[mei] 治[ji] », sont tout aussi signifiants : le premier symbolise tout ce qui est relatif à la lumière, et le second le fait de gouverner, de rétablir, ou de guérir. En effet, le gouvernement nouvellement fondé s'engagea dans une politique radicale de modernisation, dont l'ensemble des mesures concernait une étendue quasi-totale de la vie du pays, de la plus politique et idéologique à la plus ordinaire et élémentaire : dissolution du système féodal et du pouvoir seigneurial (1869) pour la construction de l'État moderne ; abolition de la classe des *samurai* substituée par le service militaire obligatoire (1873) ; établissement de l'assemblée nationale et de la Constitution de l'Empire du Japon (1891) ; instruction publique de tout enfant dès six ans (1872) ; création des termes inspirés de langues occidentales ; importation des inventions et des coutumes modernes, tels que le gaz d'éclairage, les vêtements et les aliments occidentaux... Le Japon de Meiji cadence ainsi sa « marche vers la civilisation », plus particulièrement sur trois décennies environ, soit jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de sorte que le pays en sort avec une figure nouvelle. C'est celle de conquête coloniale et de fervent nationalisme sous-tendant les deux guerres, en 1894-95 contre la Chine et dix ans après la Russie. Le fait est que la modernisation a eu pour conséquence de bouleverser les repères culturels de tout un chacun et de favoriser une poussée à l'extrême du patriotisme, tout en concoctant une naissance de la xénophobie significative.

L'ère Meiji est ainsi caractérisée par l'attrait pour la civilisation occidentale ainsi que par la cadence accélérée de la modernisation du pays, faisant fermenter un sentiment latent de revendication nationaliste. Ce sera alors vers la fin de Meiji et durant l'ère suivante, Taishō (1912-1926), que ces deux tendances antagoniques nous semblent s'harmoniser parfaitement dans l'impérialisme, soutenu par la militarisation et l'industrialisation du pays. Celui-ci commença en effet sa colonisation de la Corée dès 1910, et bénéficia du titre d'une puissance moderne aux côtés des Alliés à l'issue de la Première Guerre Mondiale, en gagnant progressivement des privilèges sur le territoire chinois. Quant aux paysages intérieurs et culturels du pays, l'ère Taishō est aussi un moment où s'opère une certaine harmonisation de la société, qui intègre plus largement des notions et des coutumes étrangères. Dans un sens, Taishō reflète le ricochet attendu de l'occidentalisation, jadis lancée chez les classes dirigeante

---

*d'Extrême-Orient*, Tome 83, 1996, p. 123, URL : [https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_1996\\_num\\_83\\_1\\_2401](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1996_num_83_1_2401) cons. 22 déc. 2019.



et noble, qui s'empessaient d'abandonner les « mauvaises habitudes traditionnelles », et parvenue chez le peuple au niveau matériel et quotidien – alimentation, habitat, habillement, loisir, culture. Cette suite logique se manifeste également dans la vie politico-sociale de l'ère Taishō : la sensibilisation des étudiants et des intellectuels par une idéologie démocratique et libérale engendre une série de mouvements sociaux, comme pour la libération de la femme (année 1910-1920) et de la classe populaire discriminée depuis l'ère Edo (1922-), ou encore contre l'augmentation des prix du riz (1918) etc., de sorte à teinter l'air du temps de Taishō des aspirations générales à une société égalitaire. Si certains de ces mouvements ont, partiellement, gagné leurs causes, la fin de l'ère reflète toutefois leurs resserrements significatifs par le pouvoir politique<sup>11</sup>, lequel semble se ressaisir dans un moment particulièrement confus, suite au désastre causé par le grand tremblement de terre de Kantō (1923).

Ainsi, la fin de l'ère Taishō nous semble témoigner d'un certain cycle finissant, ou d'une boucle qui se referme : l'époque fut entamée par la modernisation dictée de haut, et achevée par un ressaisissement du pouvoir sur le peuple qui, entre-temps par le contact d'une culture étrangère, avait découvert d'autres formes de pensées. En effet, si Meiji fut spectaculaire par sa restauration radicale ainsi que par la découverte de l'Autre, Taishō en reflète les conséquences tant au niveau des mentalités qu'à celui du quotidien chez le peuple ; car un réel changement ou une évolution sociale ne s'accomplit qu'à travers le temps nécessaire, ainsi que par la voix intérieure de chacun, y compris les écrivains qui sont à la fois observateurs et porteurs de celle-ci. C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier sur cette période qui recouvre les deux ères, Meiji et Taishō. En effet, ce sont avant tout des plages de temps qui témoignent à nos yeux une certaine cohérence interne à la société japonaise, qui évolue particulièrement en interaction avec le monde occidental.

L'ouverture du Japon ainsi que l'établissement des rapports entre les deux civilisations permettent alors à certains de voyager à l'autre bout du monde, d'expérimenter la vie à – et de – l'étranger, avec tout ce que cela recèle comme expérience émotionnelle, et d'en témoigner par l'écriture.

Dans l'ordre chronologique du départ, le premier voyageur-auteur auquel nous nous intéresserons est Erwin Bälz [1849-1913], médecin d'origine de Stuttgart. À l'hôpital universitaire de Leipzig, qui fut son lieu de travail, il fit une rencontre qui, dès l'année suivante,

---

<sup>11</sup> 治安維持法 [loi du maintien de la paix et de la sécurité] fut décrétée en 1925, ayant pour but de réprimer tout mouvement mettant en cause tout ce qui a trait à la politique, à l'identité, à l'entité nationales, ainsi qu'au système de la propriété privée.

le conduira au Japon. C'est alors avec un contrat de deux ans qu'il quitta sa terre natale en 1876, pour enseigner la médecine occidentale aux étudiants de Tokyo. Il y vécut, *in fine*, pendant vingt-neuf ans, soit presque la moitié de sa vie. Loin des siens, il prend alors l'habitude d'écrire, tantôt par un journal intime, tantôt par des lettres qu'il adresse à l'autre bout du monde. Enfin en 1905, il revint vivre définitivement dans sa patrie, accompagné de sa femme Hana.

Émile d'Audiffret [1850- ?] était un homme de l'aristocratie française, amoureux de la vie parisienne et des divertissements urbains, telles que les Expositions Universelles que commençait alors offrir la capitale de sa première jeunesse. Un soir d'été 1878, il décida de partir faire un tour du monde. C'est alors presque un an après, soit la fin du printemps 1879, que l'on le retrouve au port du Havre avec un récit à la main comme souvenir. Parti de Marseille, il visita plusieurs villes portuaires du Moyen-Orient et de l'Asie du sud, mais sa véritable intention le dirigeait vers le Japon, où il séjournera alors durant trois bons mois. Il habita, non pas à Yokohama, l'un des rares espaces où les étrangers étaient alors autorisés à séjourner, mais dans une maison traditionnelle à Tokyo, obtenue grâce à sa recherche persévérante et à ses relations diplomatiques avec des personnalités importantes du pays.

Cette condition de séjour, en effet chanceuse, fut aussi celle du séjour japonais en 1888, Julien Viaud [1850-1923], officier de la marine française, déjà connu sous le nom de Pierre Loti pour, entre autres, ses romans exotiques sur la Turquie et Tahiti. Une nouvelle envie d'exotisme faisant sortir le marin du navire, accosté pour le ravitaillement dans le port de Nagasaki, il s'offre une découverte du pays quelque peu atypique : se marier temporairement à une femme autochtone trouvée par un agent matrimonial. Ainsi il découvre, durant un mois environ, le pays du soleil-levant aux côtés d'une jeune Nippone, dans une maison traditionnelle située dans un faubourg. L'expérience est d'une rareté telle qu'il prend des notes de son quotidien conjugal, avec la conscience que ces dernières seront publiées à son retour<sup>12</sup>.

Comme Loti, Lafcadio Hearn [1850-1904] fait partie des voyageurs occidentaux qui vécurent le quotidien d'une province japonaise de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce talentueux journaliste d'origine grecque et anglaise, résidant de l'Amérique du Nord, fit en 1890 son bagage pour la énième fois de sa vie, pour aller découvrir l'archipel qui l'intriguait et, peut-être, en écrire un livre. Une fois arrivé, la nécessité le met sur la voie de l'enseignement d'anglais, d'abord à Matsue, province froide et austère, ou l'« ombre des montagnes » ; puis à Kumamoto, ville de garnison sur la côte occidentale au sud du pays ; et enfin à Tokyo, de 1896

---

<sup>12</sup> « [...] je savais très bien que cela se vendrait un jour chez Calmann-Lévy. Je ne l'aurai peut-être pas noté sans cela [...] ». *Le Figaro*, 10 décembre 1887, cité par Bruno Vercier dans la « Préface », Pierre Loti, *Madame Chrysanthème* [1887], Paris, Flammarion, 1990, p. 22.

jusqu'à ses derniers souffles. À côté de son enseignement, Hearn fut un écrivain prolifique sur le Japon.

Enfin, le peintre paysagiste français Louis Jules Dumoulin [1860-1924] se rendit trois fois au Japon entre 1888 et 1897, étant chargé du projet, confié par la Direction des Beaux-Arts du Ministère de l'Instruction publique, qui consistait à préparer un panorama attrayant prévu pour l'Exposition Universelle de 1900<sup>13</sup>. Outre l'inspiration artistique qui profita le peintre à son retour, ses séjours de deux à quatre mois engendrèrent plus de sept cents photographies, soit prises spontanément par lui-même au cours de ses promenades, soit achetées comme des cartes postales pour souvenir. Dans tous les cas, rapportées en France, elles font aujourd'hui partie des rares témoignages visuels des paysages et de la vie des Japonais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>.

Du Japon vers l'Occident, nous nous intéresserons à quatre voyageurs également.

Mori Rintarô<sup>15</sup> [1862-1922], médecin de l'armée japonaise originaire de Matsue, partit de 1884 à 1888 en Allemagne pour une mission octroyée par le gouvernement Meiji, sur des recherches en hygiène appliquée. Passionné et curieux des arts en général, il ne perd pas, de tout son séjour à Leipzig, à Munich et à Berlin, son habitude de fréquenter des lieux artistiques, théâtre, musée et concert. Son journal intime, entretenu alors essentiellement comme un aide-mémoire, témoigne de ses sorties récurrentes ainsi que de son cercle de fréquentations notablement élargi au fil et à mesure de son séjour, ce qui fut pour les sujets japonais extrêmement rare, sinon unique à Mori. Cette expérience de l'étranger colorera sa première nouvelle, publiée après son retour, par un exotisme singulier : et le nom de Mori Ôgai sonne aujourd'hui comme un pas pionnier de la littérature japonaise moderne.

Sur le plan de l'intégration dans la société occidentale, l'inverse en fut Natsume Kinnosuke [1867-1916] en Angleterre, écrivain en herbe et enseignant d'anglais alors. Il arriva à Londres en 1900 pour la mission d'étudier l'enseignement de l'anglais langue étrangère, mais il tourna très vite le dos aux cours universitaires et se retira dans sa pension et vers des travaux

---

<sup>13</sup> Cf. Julien Beal, « Le manège aux chrysanthèmes : images et réalités des femmes japonaises dans le *Panorama du tour du monde* de Louis Jules Dumoulin (1869-1924) à l'Exposition universelle de Paris en 1900 », *Loxias-Colloques*, n° 16, mis en ligne 20 avril 2020, URL : <http://revel.unice.fr/symposia/actel/index.html?id=1535> , cons. 5 mai 2020.

<sup>14</sup> Cette collection photographie Dumoulin fait partie du fonds ASEMI (Asie du Sud-Est et Monde Insulindien), créé à Paris en 1958 et installé, depuis 1988, à la Bibliothèque Henri Bosco de la Faculté des Lettres, Arts, Sciences Humaines à l'Université Côte d'Azur et conservant plus de 20 000 documents rares et souvent inédits sur l'Asie, l'Extrême-Orient et l'histoire coloniale de la France et attestant ainsi une grande valeur scientifique et patrimoniale.

<sup>15</sup> Pour les noms des auteurs et des personnages historiques japonais, nous avons opté de les présenter dans l'ordre japonais : le patronyme précède le prénom.

personnels. Très peu de fréquentations avec les autochtones, et même avec quelques chercheurs japonais sur place. La vie de l'étranger semble avoir mis cet homme d'une sensibilité d'écorché vif sur une pente glissante, de sorte à teinter d'une grisaille indélébile l'état d'âme et le style de l'écrivain Natsume Sôseki, après son retour en 1902.

Au même moment, au milieu de Tokyo en cours de modernisation, Nagai Sôkichi [1879-1959], apprenti écrivain sous le nom de Nagai Kafû, concocte un rêve pour l'Occident et en particulier pour la France. Il dévore sa littérature de Zora à Baudelaire en passant par Maupassant, et s'en inspire pour ses propres créations. Fêré également des romans chinois fantastiques ou/et comiques, le jeune homme ne trouve finalement d'échos que dans des univers livresques, qui plus est étrangers, tant la société japonaise de Meiji le désole. La grâce d'en partir lui fut alors octroyée en 1903 par son père, haut fonctionnaire diplomate, d'abord pour quatre ans aux États-Unis, puis un an en France où il écrira un ensemble de textes qui, après son retour au pays en 1908, sera censuré et interdit de publication.

Quelques années plus tard, loué par Nagai pour son univers singulier<sup>16</sup>, Tanizaki Junichirô [1886-1965] fait son entrée dans le milieu littéraire de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Dans sa jeunesse, l'Occident s'incarne à ses yeux à la fois utopie et poison, ou extase et addiction, tant la tentation de l'exotisme exerce puissamment sur lui, sa pulsion de vie et celle de mort. Mais, plutôt que d'aller dévoiler la réalité de cet ailleurs comme Nagai, il préfère maintenir la tension que crée cette dualité ; il ne se rendit alors jamais en Occident. La pratique culturelle en fut toutefois quotidienne et passionnelle chez l'écrivain jusqu'au milieu de sa trentaine, tant par un certain mode de vie, vestimentaire, alimentaire, que par l'imaginaire, l'apprentissage linguistique et l'écriture.

Ainsi le premier âge d'or du voyage individuel entre le Japon et l'Occident se situe des années 1870 aux deux premières décennies du siècle suivant. Si tant de diversité dans les raisons et les natures de voyage s'y observe, sont aussi incontestables une variété ainsi qu'une grande liberté, tant sur la forme que sur le fond, des textes qui en découlent. Cette grande panoplie du voyage, et de la mise en écriture de celui-ci, pose la question des possibilités pour ainsi dire

---

<sup>16</sup> Nagai lui attribua trois caractéristiques : « 肉体的恐怖から生ずる神秘幽玄 [la beauté invisible et mystérieuse née de la peur de la chair] » ; « 全く都会的なこと [l'urbanité absolue] » ; « 文章の完全なること [les phrases complètes] ». 伊藤整、《谷崎潤一郎の芸術と思想》、谷崎昭男編、群像日本の作家8、小学館 [Hitoshi Ito, « L'art et la pensée de Junichirô Tanizaki », in Akio. Tanizaki (dir.), *Portrait - Écrivains japonais 8*, Shôgakukan], 1991, p. 56. Pour tous les ouvrages en langues étrangères, les titres et les contenus sont de notre traduction, sauf mention contraire.

infinies que recèle la littérature de voyage, ainsi que sur le sens, qui est le nôtre, à en étudier certains textes.

Tout d'abord, il importe de constater que, pour de simples voyageurs occidentaux qui se sont rendus au Japon à cette époque, la plupart se limitent, au mieux, à la publication, et restent ainsi méconnus. En effet, les recherches qui ont été effectuées sur ce sujet jusqu'à aujourd'hui se sont principalement concentrées sur quelques noms connus, comme par exemple Loti ou Hearn parmi nos voyageurs, déjà connus en tant qu'écrivains de leur vivant, ou bien reconnus comme tels aujourd'hui.

Ensuite, du côté des voyageurs japonais, les choses diffèrent : il ne semble pas exister de simples voyageurs-écrivains qui, partis en Occident, seraient restés inconnus après le retour au pays. Cela nous semble tenir au fait que, parmi les rares Japonais qui ont connu l'Occident à cette époque et en ont laissé des écrits, les uns étaient des hommes insérés de façon souvent importante dans le corps politique du pays, et les autres ont entamé, plus ou moins rapidement après leur retour au pays, une voie de l'écriture, de sorte qu'ils sont devenus des écrivains plus ou moins éminents.

Cela étant, ce qui est commun à ces deux phénomènes réside dans une reconnaissance de ces auteurs, d'abord en tant qu'écrivains plutôt que comme voyageurs. Se pose dès lors la question d'une frontière entre voyageur-écrivain et écrivain-voyageur, et il s'avère que la première catégorie, où se trouvent d'ordinaire les simples voyageurs, est nettement moins mise en lumière par la recherche. Quand bien même cette concentration d'intérêt se serait faite à juste titre, il nous semble tout de même intéressant de changer de point de vue, de manière à repenser la frontière – si tant est qu'il y en ait une – entre ceux qui regardent l'Inconnu en tant qu'écrivains et ceux qui restent, au fond, voyageurs. Pour ce faire, il est indispensable de reconsidérer le rapport des uns et des autres au voyage et à l'écriture, ainsi que les statuts qui en découlent respectivement.

On peut en effet se demander comment s'articulent voyage et écriture chez nos voyageurs : serait-ce par le voyage et la découverte du monde que l'écriture s'impose comme une nécessité, ou bien serait-ce l'écriture – ou l'idée de celle-ci – qui donnerait lieu au voyage ? Le voyage fertilise-t-il ou non l'écriture ? Colore-t-il la plume d'une certaine manière ? Ou bien, l'écriture serait-elle une façon d'enjoliver le voyage ?... En fait, dans cette considération du rapport au voyage et à l'écriture, il ne semblerait pas exister de réalité homogène parmi nos voyageurs. Chez Loti par exemple, on peut concevoir un certain pragmatisme entre voyage et écriture, en ce sens que le voyage au Japon représentait à ses yeux une belle source d'inspiration romanesque, tandis que chez Nagai, l'inspiration semble lui être venue dans le même temps

que la réelle découverte de la France, de façon bien moins préméditée que chez le marin français. Ou encore, pour Mori l'expérience de l'ailleurs semble avoir suscité sa propension littéraire à se concrétiser. La différence en cette articulation entre voyage et écriture semble loin d'être négligeable, permettant, par-delà les statuts et les définitions, de mettre en lumière les réalités particulières à chaque auteur.

La frontière s'avère ainsi poreuse entre voyageur-écrivain et écrivain-voyageur, car elle dépend, par ailleurs, de la définition que l'on décide de donner à chacune des catégories. En quoi la distinction de l'une à l'autre résiderait-elle ? Serait-ce dans l'exercice ou non de l'écriture en tant que profession, liée au moyen de survie ? Auquel cas Loti, Hearn et Mori ne seraient plus des écrivains, puisqu'ils avaient tous des fonctions dans leur société respective, leur permettant de subvenir à leurs besoins – marin, enseignant et médecin –. Ou bien, serait-ce par rapport au succès que chacun avait de son vivant ? Dans ce cas, Hearn serait d'emblée écarté du camp des écrivains, du moins en France, étant donné que ses textes n'étaient pas, ou peu, ou mal traduits avant les années 1930, soit trois décennies après sa mort. Tout bien considéré, nous pouvons supposer que c'est la notoriété d'aujourd'hui qui semble déterminer la frontière ; notoriété méritée probablement, mais qui aurait pu aussi, parfois, être construite grâce à des facteurs, extérieurs à la qualité relevant strictement de l'écriture, de la sensibilité ou du regard, mais qui auraient pu considérablement entrer en jeu : privilèges personnels, média sous toutes ses formes, compatibilité du sujet avec l'époque, ou encore recherches posthumes...

Par conséquent, nous tenterons d'y introduire une certaine justesse, avec un indice nouveau : étudier les textes aussi bien d'« écrivains » que de non-écrivains, en essayant de les juxtaposer sans la barrière relative aux statuts ou à la notoriété, mais en portant plus d'attention sur l'être profond de chaque auteur en tant qu'individu ainsi que sur leur relation à l'Autre. Cela permettrait non seulement de percevoir autrement les textes connus, mais encore de faire connaître la qualité de regard, d'esprit et de sensibilité devant la manifestation d'une altérité, dont quelques voyageurs méconnus nous auraient rendu témoignage, et dont on pourrait tirer profit aujourd'hui. Comme les écrits personnels, la fiction reflète aussi le regard sur l'Autre.

Au regard de ces considérations, notre corpus se compose de la manière suivante.

Du côté des voyageurs occidentaux dans l'ordre chronologique du voyage, nous étudierons : *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan* [La vie d'un médecin allemand dans le Japon qui s'éveille] (1930) d'Erwin Bälz [1849-1913] ; *Paris-Tokyo-Paris. Notes d'un globe-trotteur* ([1880], 2004) d'Emile d'Audiffret [1850- ?] ; *Madame Chrysanthème* [1887] de Pierre Loti [1850-1923] ; *Kokoro* ([1896], 1989) de Lafcadio Hearn

[1850-1904] ; ainsi qu'onze photographies de Louis Dumoulin [1860-1924] sélectionnée de sa collection.

Le livre de Bälz est constitué de deux genres : journal intime et lettre personnelle. En effet, Au cours de son long séjour devenu une véritable vie entre parenthèse, le médecin allemand entretient sa plume, par laquelle il livre ses observations sur le pays, le peuple et la culture, ses relations professionnelles avec les autochtones, parfois non dépourvues d'aléa et d'émotions, ou encore des évolutions politiques engendrant au fil du temps de changements significatifs, tant au niveau du traitement administratif des étrangers que de l'atmosphère en général dans la société. Ses textes sont alors précieux, de points de vue historique, culturelle et imagologique. Ils témoignent en effet d'une société en mutation observée par un étranger, qui plus est doté d'une riche culture générale, du souci d'objectivité. Toutefois ce dernier ne semble pas faire de l'ombre à une sensibilité certaine. En effet, celle-ci se dévoile de temps à autre de son écriture, en suggérant certaines difficultés liées à la vie de l'étranger dans une civilisation éloignée.

Le livre de d'Audiffret est un véritable récit de voyage, méconnu encore du champ de la recherche en raison de sa réédition relativement récente et partielle. Écrit durant le tour du monde, le récit est aussi enrichi de nombreuses notes de marge explicatives sur certaines informations culturelles ou/et linguistiques, que le voyageur a dû glaner sur place et juger nécessaires à la lecture. Ce qui suppose que celui-ci avait déjà le souci de bien informer ses futurs lecteurs. Cependant, le récit semble loin d'être un simple guide d'informations sur un pays à peine dévoilé. En effet, ses notes journalières sont fructueuses et ses descriptions justes, mais jamais concises ni sèches. Au contraire, il se laisse décrire longuement et en détails ses impressions, ses rencontres, ses journées d'excursion, toujours avec le sens de trouver le drôle dans le rien. S'ajoute à cela une certaine littéralité qui caractérise l'écriture de ce globe-trotteur. Par ailleurs, le récit peut se diviser en trois périodes : voyage de l'Europe à l'Extrême-Orient ; séjour au Japon ; arrivée aux États-Unis jusqu'au retour en France. Nous nous en intéresserons essentiellement au deuxième volet ainsi qu'au début du premier, ce qui représente un peu moins de soixante-dix pour cent de la totalité du livre.

Le roman de Loti relate un séjour japonais du marin français marié avec une Japonaise, ainsi que de leur vie conjugale, au sens juridique du terme. En effet, s'agissant d'une vie maritale temporaire, arrangée par un truchement de la valeur monétaire, le sentiment romantique n'est pas le sujet de l'œuvre, et encore moins pour ce qui est de la passion. À défaut des sentiments d'amour au sein du couple protagoniste, Loti propose alors un thème de

l'incommensurabilité des êtres ethniquement éloignés, c'est-à-dire des limites culturelles auxquelles ceux-ci se heurtent rapidement. Dès lors, alors même que le monde découvrait à peine sa pluralité, l'écrivain prend ainsi une position singulière : plutôt que de tenter d'outrepasser le fossé – et peut-être au-delà –, pourquoi ne pas reculer, pour pouvoir observer, seulement de loin, les êtres de l'autre côté, en l'occurrence les Japonais, et décider une fois pour toutes que lui, c'est-à-dire les Occidentaux, « *ne s[ont] pas pareils que ne sont pas pareils de ces gens-là*<sup>17</sup> ». Tout ou presque s'imprègne alors de cette impression d'exotisme, et c'est à travers cela que se déroule le séjour japonais d'un marin français avec sa femme Chrysanthème.

D'une certaine manière, *Kokoro* de Hearn est aussi une œuvre dont l'épouse japonaise contribua à la création, mais en l'occurrence de façon entièrement invisible. En effet, marié avec Setsu depuis 1891, lorsque Hearn rédigeait cet ouvrage autour de 1894-95, il avait pris l'habitude de l'écouter raconter à leurs enfants des histoires populaires du pays. Composé d'essais personnels et de ces dernières traduites en anglais et parfois retravaillées, *Kokoro* peut alors représenter une certaine union entre l'écrivain occidental et sa femme japonaise. Nous nous intéresserons particulièrement à ses essais où il expose ses réflexions historiques, anthropologiques voire métaphysiques.

Outre le souci de la justesse et de la visibilité que certains textes mériteraient, le souci de la diversité des genres littéraires et celui de la nature et la culture au sens large des auteurs – de leur origine jusqu'à la situation professionnelle – a également accompagné notre choix de ces textes occidentaux. En effet, à propos de l'hétérogénéité des origines de nos auteurs occidentaux, notons qu'à l'époque il y avait, à Yokohama et à Tokyo ou encore à Nagasaki, une multiple présence occidentale de voyageurs et d'expatriés. Dès lors, il nous a semblé pertinent de rassembler un corpus mobilisant des auteurs d'origines et de statut divers et variés, pour pouvoir représenter le plus réellement possible les images qu'ils avaient du Japon d'alors.

Du côté des voyages japonais, seront analysés : *Maihime* [*La Danseuse*] (1890) de Mori Ôgai [1862-1922] ; *Sanshirô* [*Sanshirô*] (1908) de Natsume Sôseki [1867-1916] ; [*Furansu monogatari* [*Contes de France*] ([écrit en 1909], 1992) de Nagai Kafû [1879-1959] ; *Chijin no ai* [*Amour insensé*] (1924) de Tanizaki Junichirô [1886-1965].

*Maihime* [*La Danseuse*], la première publication de Mori, est un récit fictionnel aux résonances autobiographiques. En effet, il met en scène une histoire amoureuse qui se déroule à Berlin, entre un haut-fonctionnaire japonais en mission gouvernementale et une jeune femme

---

<sup>17</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 148.



du pays. L'histoire prend progressivement une tournure incertaine, avec un paysage intérieur du protagoniste qui se brouille de plus en plus, jusqu'à son départ mettant fin au récit. La moitié de ce dernier est alors constituée du dilemme du héros entre : patrie et ailleurs, carrière et amour, devoir et affect, dévouement collectif et sentiment individuel, mère et amoureuse... Si l'expérience d'un amour exotique était encore une chose exceptionnelle pour les sujets japonais, se tourmenter pour un tel dilemme l'était encore plus. Dès lors, publier un texte sur la question fut unique dans les faits, qui plus est audacieux de la part d'un médecin en plein développement de sa carrière. La littérature japonaise connut ainsi un premier texte inspiré d'une expérience réelle de l'Occident.

À travers *Sanshirô* [*Sanshirô*], Natsume met en scène les tout premiers mois universitaires d'un jeune japonais arrivé dans le Tokyo de l'après-guerre russo-japonaise. Le roman se construit au travers de la découverte faite par Sanshirô d'un monde nouveau, mais tout particulièrement de celle de Mineko, tokyoïte, ainsi que de leur relation évoluant au sein d'une toile que représentent leurs amis, animés de causes et de positions diverses. Six ans après le retour de son séjour londonien, Natsume dépeint alors l'une des sphères la plus occidentale et moderne de la société japonaise, tout en en décortiquant des mécanismes et des mentalités spécifiques. Ainsi il se singularise, avec l'œuvre, par un regard distancé et contemplatif qu'il porta sur la société ; on le qualifia d'ailleurs de « 余裕派 [yoyû-ha] », ou « aisé-isme » dirait-on, désignant une tendance à s'écarter de la masse en se mettant à la marge du monde, tout comme, d'ailleurs, l'écrivain lui-même en Angleterre.

Le voyage de Nagai en France donne naissance à *Furansu monotgatari* [*Contes de France*], livre hybride entre essai et nouvelle, écrit pendant son séjour de dix mois. Dans sa première version censurée alors, le livre se caractérise par sa teneur littéraire, bien que les thèmes s'en inspirent, pour la plupart, des observations quotidiennes du voyageur sur des paysages et des êtres pour ainsi dire insignifiants de la société autochtone. En fait, plus que ce qu'est la France d'alors, le récit transmet le regard poétique que Nagai lui porte. Ainsi naquit la première œuvre fictionnelle d'un voyageur japonais, écrit par et pour la France.

*Chijin no ai* [*Un amour insensé*], littéralement « amour d'un insensé », est un roman procédant comme une confession rétrospective. Celle-ci émane d'un trentenaire japonais sur l'histoire évolutive de sa relation avec sa jeune compagne, également japonaise mais ayant quelque chose d'éminemment occidental. La narration débute par leur innocente rencontre, se poursuit au travers de la prise en charge de l'héroïne par le jeune adulte, fasciné par un exotisme ressenti pour elle. L'histoire prend cependant une direction douteuse, révélant un renversement des forces ainsi qu'une dégénérescence, significatifs, de leur relation. Se mettent alors en

lumière la force destructrice ainsi que la complexité émotionnelle d'un certain rapport à l'Autre, en plein Tokyo de l'ère Taishô, où le Japonais moyen commençait à pouvoir pimenter son quotidien de différentes pratiques de la culture moderne et occidentale. D'ailleurs, l'histoire s'esquisse avec un réalisme d'autant plus singulier que ses références culturelles et spatio-temporelles correspondent quasi-entièrement à la réalité d'alors.

Tout d'abord, il est certain que l'influence occidentale sur certaines de leurs œuvres a déjà fait l'objet d'études littéraires et stylistiques. Toutefois elles s'avèrent parfois limitées à des points de vue liés, soit à la littérature japonaise, soit à l'histoire littéraire, qui plus est de la part des chercheurs japonais vivant d'ordinaire au Japon. En effet, bien des critiques furent, nous semble-t-il, fondés sur un certain nombre réduit d'intérêts et de consensus. Par exemple, *Maihime* [*La Danseuse*] fit couler beaucoup d'encre pour comparer minutieusement le texte et le contexte et ainsi élucider l'exactitude ou non des faits relatés par l'auteur. Tandis que l'ensemble de la critique de *Sanshirô* attire l'attention sur un certain nombre de mystères qui demeurent dans l'œuvre, notamment dans les propos et les attitudes de l'héroïne occultant sa vérité sentimentale. Quant à *Furansu monogatari* [*Contes de France*], en plus de le considérer comme prématuré, le milieu littéraire d'alors s'y est surtout intéressé en s'offusquant de certains propos de l'auteur qui, fraîchement revenu de France, paraissait trop moderne et extravagant pour être accepté ; ce à quoi s'ajoute l'absence de la critique, en raison de la censure gouvernementale, comme nous l'avons mentionné plus haut, éclipsant l'existence même du récit durant pratiquement un siècle, jusqu'à la première publication en 2002 de sa version originelle. Enfin, pour *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], la critique majeure attire essentiellement l'attention sur le masochisme personnel de l'écrivain – l'aspect bien sûr indéniable et sans lequel on ne peut comprendre l'aspiration fondamentale de son œuvre.

Tout bien considéré, il nous semble intéressant de tenter d'étudier ces textes d'un point de vue nouveau, celui de l'imagologie, c'est-à-dire en analysant les images de l'Occident que ces derniers exposent, ainsi que la symbolique et le discours qu'ils semblent faire émerger de manière sous-jacente, plutôt que d'y lire certaines propensions personnelles de l'auteur ou/et des preuves de véracité narrative. D'autre part, la pluralité des pays occidentaux auxquels ces textes sont liés peut renvoyer au parallélisme selon lequel le Japon tissait alors des rapports avec l'Occident. Enfin, l'alliage des approches, historique, culturelle ou encore psychologique, semble pouvoir être intéressant, d'autant plus que ces textes furent écrits dans un contexte particulièrement significatif pour le Japon, en ce sens que l'opportunité interculturelle ainsi que l'identité nationale devenaient comme jamais des enjeux majeurs de son ouverture. Aussi, ces

textes japonais peuvent être lus, non pas comme un lieu d'expression strictement personnel et imaginaire, mais avec davantage de caractère réflexif voire allégorique, sur des thèmes latents et sensibles de l'époque : rencontre avec l'Inconnu, fascination inexplicable voire déraisonnable pour l'Autre, incertitude et subtilité de l'équilibre entre le Moi et l'Autre, etc.

Nous avons ainsi fait le choix d'étudier des textes variés tant en genres qu'en langues, allemand, français, anglais et japonais. En effet, l'ensemble des recherches sur certains des textes a certes montré les images de tel ou tel pays. Toutefois, la divergence considérable entre certaines d'entre elles, pour le même pays à la même période, est loin d'être négligeable. Cela soulève dès lors un ensemble de questions entre perception, image et rapport au monde : pourquoi et comment l'image de l'Autre est-elle si variée d'un œil à l'autre ? Pourquoi l'est-elle même, parfois, d'un moment à l'autre chez le même observateur ? De quelle manière les perceptions de chaque observateur forment-elles, élaborent-elles et transforment-elles, en mieux comme en pire, son image de l'Autre, ainsi que son rapport à celui-ci ? Ou bien, une certaine connaissance de l'Autre pourrait-elle changer, ou non, l'image de celui-ci et, par là-même, la relation même avec cette altérité chez le voyageur ? Auquel cas, comment cette connaissance de l'Autre pourrait-elle se concevoir ? Enfin, quelles conséquences pourrions-nous imaginer pour le voyageur lui-même ?

Dès lors, notre corpus hétérogène et interculturel sera analysé selon cette problématique du rapport à l'Autre et à soi. Nous étudierons alors les textes de voyage méconnus, en les juxtaposant à ceux qui sont de référence en la matière, tout en observant la hauteur ainsi que la profondeur du regard de chacun sur la civilisation inconnue et différente. Notre approche sera, comme nous l'avons dit, pluridisciplinaire – imagologique, historique, culturelle voire anthropologique et linguistique – ainsi que par un regard interculturel qui est le nôtre. Cela nous permettrait de mettre en perspective les différents degrés et les diverses formes de rapport à l'Autre, et faire la part entre des modalités d'être générales et celles qui semblent particulières à chaque individu. Nous avancerons ainsi dans notre étude avec un regard égal sur l'ensemble des auteurs dont la notoriété est pourtant bien disparate, en donnant de l'éclairage contextuel et culturel à chacun des textes, pour que chaque image de l'Autre soit mise en évidence.

Ainsi, nous aspirons à savoir s'il existe une corrélation entre l'image de l'Autre et le porteur de celle-ci, ou encore, entre la manière dont chacun fait connaissance d'une civilisation autre et l'usage qu'il en fait, à tout niveau. Car ce qui nous anime bel et bien consiste à comprendre ce que chaque auteur fait de l'expérience du voyage, de l'ailleurs et du différent,

puis comment il le fait, au-delà de l'expérience elle-même. Ainsi nous espérons réfléchir sur le sens du voyage, pouvant se manifester sous toutes ses formes, mais fondamentalement en tant que cheminement vers non seulement l'altérité mais aussi l'identité, notamment dans le domaine des rapports interculturels où celles-ci sont particulièrement exaltées.

Notre étude sera menée en trois volets.

Le premier consistera à poser le cadre historique, de manière à bien comprendre les enjeux nationaux et internationaux, les tensions sociétales et les mentalités générales au Japon comme en Occident, dans lesquels s'inscrivent nos textes et les auteurs. Cette démarche est indispensable, d'autant plus qu'il s'agit d'une époque charnière, fort mouvementée et menant progressivement les pays de part et d'autre à la méfiance, à la violence et à une fin cataclysmique, et nous pensons ici particulièrement au Japon en 1945. D'ailleurs, nous nous sommes demandé si celle-ci serait comparable à un séisme parfaitement inattendu, ou bien si elle aurait été, dans un sens, l'aboutissement d'un certain processus, lancé par un certain nombre des personnes et qui échapperait à leur contrôle, une fois un certain degré atteint. Il nous semble alors indispensable, pour tout événement majeur de l'histoire, de comprendre comment et pourquoi les événements sont arrivés. En l'occurrence, il s'agira de mettre en lumière l'évolution violente et affligeante des rapports ainsi que des émotions nées de façon concomitante entre le Japon et l'Occident, dont la rencontre semblait pourtant engendrer tant d'élan et d'enthousiasme réciproques, et d'y chercher un sens éventuel, ou du moins, un enseignement à en tirer.

C'est dans cet esprit-là que nous proposons une relecture de cette histoire, qui structurera notre première partie et qui permettra, nous l'espérons, de comprendre d'une manière nouvelle l'évolution de ces rapports inter-civilisationnels et d'y repérer un mécanisme structurel. Celui-ci se révélera fondé sur les traits caractéristiques qui à nos yeux paraissent particulièrement éminents pour chaque civilisation, et dont la conjonction semble avoir engendré un processus d'idéalisation et de désillusion, et ce, selon nous, deux fois dans l'histoire. En effet, le même type de processus, certes à une échelle moindre, semble s'être déjà opéré entre le Japon et l'Occident trois siècles auparavant : de l'expansion du christianisme à l'intérieur de l'archipel jusqu'à son extinction meurtrière, entre le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'aux premières décennies du siècle suivant. Par la mise en juxtaposition de ces deux époques dont la structure fondamentale nous semble étonnement commune, nous espérons mieux éclairer la période qui nous intéresse, comprendre notamment l'origine et les causes latentes de la transformation du rapport du Japon et de l'Occident, en montrer des failles du

mécanisme, et ainsi contribuer, à notre niveau, à la meilleure compréhension réciproque et au meilleur rapport inter-civilisationnel à l'avenir.

Cette étude historique, visant à analyser les particularités culturelles collectives de part et d'autre, nous conduira à l'étude des regards que chacun de nos auteurs, voyageurs ou/et écrivains, porte individuellement sur l'autre civilisation. Car nous considérons que les productions littéraires peuvent être un lieu propice au développement voire à l'émancipation individuels de l'imagination créatrice ou théorique, bien au-delà du contexte historique et culturel dans lequel chacun de nous est inscrit. En effet, comme le dit d'Edward Saïd, il ne nous semble pas que

les auteurs soient mécaniquement déterminés par l'idéologie, l'appartenance de classe ou l'évolution économique. Mais ils sont ancrés en profondeur dans l'histoire de leur société, ils façonnent cette histoire et sont modelés par elle, ainsi que par leur vécu social, à divers degrés. La culture et ses formes esthétiques viennent de l'expérience historique [...] <sup>18</sup>

Partant de cette conception sur l'activité d'écriture et l'individu, nous tenterons, dans le deuxième volet, d'étudier les pensées, les images et les rapports au monde et à l'Autre qui caractérisent chacun de nos textes de voyage.

Nous commencerons d'abord en explorant l'origine et les circonstances des voyages, afin de prendre en considération la diversité des motifs qui auraient conduit chacun de nos auteurs à aller vers l'ailleurs, ainsi que leurs états d'esprit. Il nous semble intéressant de mettre ces deux éléments en perspective pour chaque voyageur, afin de nous demander s'il y aurait un certain système de logique entre la raison initiale du voyage et l'état d'esprit du voyageur : un voyage ou séjour professionnel, par exemple, conditionnerait-il le voyageur dans une certaine fermeture d'esprit quant à la découverte de l'Autre ? Et inversement, un séjour organisé plus ou moins librement par le voyageur le rendrait-il absolument ouvert ou sensible au pays ?...

Nous étudierons ensuite comment ce rapport se construit et se façonne de telle ou telle manière chez chacun, en analysant les articulations entre les perceptions sensorielles et l'interprétation personnelle et culturelle du monde inconnu, ainsi que la construction d'une symbolique propre à chaque individu, qui le conduit, de manière complexe et subjective, l'image de l'Autre. Cela nous mènera à constater que, si celle-ci n'est, en effet, jamais objective, elle semble souvent imprégnée des perceptions, des représentations et de l'imaginaire sur l'Autre donnés par l'environnement culturel auquel l'observateur appartient, et que rares sont

---

<sup>18</sup> Edward W. Saïd, *Culture et impérialisme* [1993], traduit de l'anglais par Paul Chemla, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 25.

ceux qui s'en émancipent. Ainsi le poids de la culture au sens large – ou du conditionnement – se révélera considérable et, par conséquent, la prise de conscience de ce fait sera primordiale si l'on souhaite pouvoir connaître véritablement une culture différente et les êtres qui en sont issus, c'est-à-dire, les comprendre dans la logique, l'histoire, les valeurs et les codifications même de celles-ci qui leur sont propres.

N'oublions pas, alors, les rares images de l'Autre qui se profileront indépendamment de ce conditionnement, des regards de certains voyageurs qui ont décelé, avec un esprit sinon libre du moins sensible, les réalités locales pouvant paraître insignifiantes. Nous analyserons ainsi une image singulière, due au regard individuel de ces voyageurs, en tentant de saisir de quelle manière ces derniers ont fait surgir cette facette de l'Autre.

Cette connaissance de l'Autre, qui se tisse à des degrés bien disparates, soulève la question de son bénéfice ou de son usage, que nous appellerons la connaissance de soi, ce qui constituera notre troisième volet. Il s'agira en effet de nous demander comment, et en quoi, l'expérience d'un voyage et d'une altérité exerce une influence sur les voyageurs de l'après-voyage et leur procure une réelle richesse.

Nous verrons celle-ci à trois degrés. Premièrement, l'expérience de l'Autre contribuera à la réalisation littéraire chez certains ainsi qu'au succès éditorial de leurs récits respectifs. Dans cette perspective, nous observerons alors les différentes manières dont l'Autre se manifeste, ce qui confère aux récits, entre autres, un exotisme alors en vogue, une authenticité apparente, un style voire un thème mettant en valeur une autre culture, ainsi que la connaissance de celle-ci.

Le deuxième degré de l'usage de l'Autre se situera au niveau de l'élaboration symbolique, conceptuelle, voire allégorique de la narration. Il s'agira en effet d'étudier comment la structure elle-même des récits pourrait représenter un certain nombre de discours, d'enjeux ou/et de réflexions, qui semblent s'inspirer de l'observation faite sur le monde évolutif d'alors, et en particulier sur le devenir du Japon vers une transculturation certaine.

Enfin, le troisième et dernier usage de l'expérience de l'Autre, qui nous semble le plus profond et louable, résidera dans l'approfondissement de la sensibilité, l'enrichissement de la vie intérieure, de multiples prises de conscience sur soi, la découverte de ses propres aspects occultés ou insoupçonnés... En bref, il s'agit d'un processus qui mène à une véritable connaissance de soi, peut-être du Soi au sens jungien, qui nous semble advenir en interaction avec la connaissance, sensible et intérieure, de l'Autre.

## **PARTIE I**

**De « *Cipango* » au « Péril jaune »,  
de « *Nanbanjin* » aux « Bateaux noirs »**

# Chapitre I

## Voyage au bout du monde : L'Occident à la recherche des néophytes

Comment les Occidentaux et les Japonais ont-ils été amenés à se rencontrer ? Quelles étaient les causes qui les ont conduits à la découverte de l'existence d'un autre peuple, qui allait donner naissance à de diverses émotions de part et d'autre ?

L'Histoire, jalonnée apparemment de hasards et d'opportunités, peut toutefois nous interpeller par des différents phénomènes qui semblent parfois étonnamment analogiques. En effet, une similitude entre certains événements historiques soulève une question d'un schéma itératif de comportements ou/et de réactions : y aurait-il un type de rapport au monde observable dans chaque culture, notamment dans la manière de percevoir l'altérité et d'y réagir ? La question se pose en l'occurrence à l'égard du rapport que l'Occident et le Japon ont tissé mutuellement dans l'histoire. Nous nous demanderons alors si, dans chacune de ces deux civilisations, il existe des fonctionnements caractéristiques du rapport à l'Autre – perception, réaction et évaluation – et que, le cas échéant, il y a un certain mécanisme plus ou moins déterminé par la rencontre de ces particularités respectives.

Il importe néanmoins de souligner que, par cette réflexion sur une relation inter-civilisationnelle, laquelle représente une complexité considérable, nous proposons, non pas une étude historique à proprement parler ni une systématisation d'un certain schéma, mais une relecture historique, fondée sur un point de vue interculturel, précisément sur deux périodes. Celles-ci nous ont tout d'abord interpellée par leurs analogies qui semblent structurelles : la christianisation du Japon du milieu du XVI<sup>e</sup> au début du XVII<sup>e</sup> siècle ; et la première vague de modernisation du même pays poursuivie durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du siècle suivant, couvrant l'ère Meiji et l'ère Taishô. Certes, les écarts de trois siècles sont considérables sur le plan politique, sociétal, culturel ou autre, et ce dans chacune des civilisations. Cependant, la mise en parallèle de ces plages de temps nous permettrait de comprendre de façon cohérente autant ce qui en constitue la lisière que le cours interne. Ainsi, par ce détour par le « siècle chrétien » du Japon, nous souhaitons déceler un mécanisme qui,



deux fois dans l'Histoire, semble avoir régi les rapports entre les civilisations occidentale et japonaise.

## A. La genèse de la rencontre : la découverte du « Cipango »

### 1. Les premières approches de l'archipel

C'est une île très grandissime. Les habitants [...] ont tant d'or que c'est sans fin, car ils le trouvent dans leurs îles. Peu de marchands s'y rendent, parce que c'est trop loin de la terre ferme, et c'est pour cette raison que l'or y abonde outre mesure. [...] Sachez qu'il y a un grand palais qui est tout couvert d'or fin, comme nos églises sont couvertes de plomb, [...] tous les pavements du palais et des chambres sont tout d'or [...] et les fenêtres sont aussi d'or fin ; de sorte que ce palais est de si démesurée richesse que nul ne le pourrait croire<sup>19</sup>.

Si ce rapport datant du XIII<sup>e</sup> siècle était le fruit du voyage que Marco Polo prétendait avoir fait, ou encore un simple ouï-dire qu'il aurait habillé de son « goût du merveilleux », l'image qui en émane cultivait, toutefois, bel et bien le mystère du Monde encore inconnu, précisément de l'Asie, chez les Européens de la fin du Moyen-Âge. La chimère que transpiraient ces descriptions faisait alors rêver quelques aventuriers d'alors, désireux de dévoiler cette contrée mythique et mirifique, tout en étant ambitieux d'y découvrir les richesses fabuleuses soutenues ainsi par l'auteur. C'est ainsi que Christophe Colomb, un des lecteurs ardents du Vénitien, part en 1492 vers l'ouest en quête de cette île inconnue. L'avidité et la hantise de l'or devaient probablement le pousser vers la voie la plus courte, et en même temps, l'aveugler sur l'authenticité de ses renseignements : il aurait réclamé, en arrivant à Lisbonne en 1493, qu'« il venait de [faire] la découverte des îles de Cipango et d'Antille<sup>20</sup> ». Mais l'on sait dans quelle équivoque il se trouvait alors – dans laquelle il resta jusqu'à son dernier souffle ; il faudra d'ailleurs un demi-siècle de plus pour que le Japon soit véritablement découvert, cette fois non par les Espagnols, mais par les Portugais.

Durant ce demi-siècle, le Japon se dérobe derrière les informations et les connaissances géographiques incertaines<sup>21</sup>, ainsi que derrière le mécanisme complexe et déconcertant des

---

<sup>19</sup> Marco Polo, *Le Livre de Marco Polo ou le Devisement du Monde*, mis en français moderne et commenté par Albert T'Serstevens, Paris, Éditions Albin Michel, 1955, pp. 239-240.

<sup>20</sup> Rui de Pina, *Crônica de dom João I*, p. 139, Lisbonne, éd. Alfa, 1989, cité dans la préface de : Luis Fois, *Traité de Luis Fois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, traduit par Xavier de Castro & Robert Schrimpf, et présenté par José Manuel Garcia, Paris, Éd. Chandeigne, 1993, p. 7.

<sup>21</sup> « Cipango », ou « Cinpingu », est une prononciation déformée du chinois ancien *Zhi peng guo* signifiant « Pays du soleil levant ». D'autres toponymes variés, comme Gipan, Iapan, Japan, Iaponia...etc., issus d'une transcription malaise abondent également. De nombreux relevés contradictoires et les informations différentes sur le « Cipango » coexistent sans qu'aucun ne puisse avoir plus de crédibilité que d'autres. Les informations varient

typhons. S'y ajoutent des incidents parfois violents voire meurtriers, mais qui par ailleurs fournissent de la vivacité et du drame à ces lieux qui, entre les mers et l'emporium, se prêtent aux croisements humains, aux échanges et aux aventures. Les Espagnols comme les Portugais approcheront le Japon en passant par Goa, et en particulier par Malacca où se coudoyaient les représentants de beaucoup de nations de l'Extrême-Orient ; et c'est dans ces lieux-là que les Portugais réussissent à se donner une suprématie commerciale et relationnelle incontestée sur leurs rivaux, en nouant des relations amicales avec les hommes inconnus d'Asie.

Ainsi les Portugais avancent, grâce à leur sens relationnel, d'un pas certain dans l'exploration extrême-orientale, à quoi s'ajoute le fortuit qui leur joue de façon favorable : une tempête jeta, vers 1542<sup>22</sup>, un bateau portugais sur les côtes de l'île Tanegashima, située au sud de Kyûshû. Ainsi le « Cipango » se dévoile enfin, sort d'une chimère, s'incarne dans le réel et fait à présent partie du monde, comme la cartographie portugaise en témoigne à partir de 1550 environ<sup>23</sup>. Dès lors, durant le demi-siècle suivant, les océans indiens ainsi que les mers d'Asie du sud seront incomparablement remués par la multiplication des voyages : « [p]as moins de 80 navires portugais abord[èr]ent [...] le Japon entre 1543 et 1590<sup>24</sup> ».

## 2. Voyage au XVI<sup>e</sup> siècle

Ne serait-ce qu'entre Malacca et le sud-ouest du Japon, le voyage de cette époque se révèle long et laborieux, en se fractionnant en plusieurs escales :

cet homme [...] raconta qu'en mai 1544 il était parti de Patani [sur la côte orientale de la presqu'île de Malacca] à bord d'une jonque chinoise. Il avait accosté à Chincheo [...] où il y a un bon port [sans doute celui d'Amoy] et sur cette côte de grandes pêcheries. De là il se rendit à Liampo [Ningpo], ville grande et bien peuplée, divisée en quartiers avec des jardins au milieu. De là ils passèrent à Nankin [ce nom était parfois donné par les Portugais à la baie de Hangchow] qui est

---

également en fonction des interlocuteurs, souvent asiatiques, et des interprétations qui peuvent varier d'un pays européen à l'autre. Ce qui fait que « [c]hacun a une vision particulière de l'archipel japonais ». Quant à la localisation exacte de celui-ci, elle demeure communément floue pour tous les navigateurs européens. Le « secret de Dieu » – savoir observer les éclipses de soleil et de lune pour avoir la juste estimation des longitudes – n'est alors pas encore dévoilé.

<sup>22</sup> La date exacte à laquelle les Européens auraient pour la première fois abordé le Japon est discutée, sans peut-être parvenir à une précision définitive. Elle est le plus communément partagée entre 1542 et 1543.

<sup>23</sup> José Manuel Garcia, Préface de *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 9.

<sup>24</sup> Philippe Pelletier, avec préface de Augustin Berque, *La Japonésie. Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*, Paris, CNRS Éditions, coll. Espaces et milieux, 1997, p. 106. Voir également : P. Pelletier, *L'Extrême-Orient, invention d'une histoire et d'une géographie*, Gallimard, 2011.

aussi très puissante et grande [...]. Ensuite [...] traversé la mer jusqu'à la côte du Japon qui se trouve à 32° [de latitude] et est à une distance de 155 lieues de Liampo [...]<sup>25</sup>.

Encore faut-il que la mer se laisse traverser sereinement... La traversée, avec ce qu'elle comporte de risques vitaux et de coûts à tout niveau – physique, mental, financier, personnel, familial ou autres –, semble nécessiter d'avoir, d'un côté, le goût fortement prononcé de l'aventure, du défi, de la volonté, ou bien le désir fort d'une réussite, en somme une force d'engagement personnel et une conscience de son choix en tant qu'individu. Et de l'autre côté, un tempérament optimiste et passionné, un sens d'insouciance voire d'inconscience, nécessaire à l'acceptation de l'incertitude liée aux conditions de voyage d'alors, en plus de la patience et de la capacité à subir un inconfort de toute sorte, bref, un certain oubli de soi...

Ces deux aspects – force de conviction personnelle et oubli de soi –, apparemment opposés et contradictoires, semblent pourtant se compléter parfaitement dans ces circonstances extraordinaires, à la recherche d'une île mythique. L'alchimie de ces aspects antagoniques créant sans cesse de l'énergie chez l'homme, s'incarne dans ses pensées, rêves, imaginations, projections, travaux, préparations, mouvements, actions... Ce qui est, au fond, commun à l'ensemble de toutes ces énergies déployées est en effet la *motivation* : ce que l'on veut atteindre, et surtout, ce *pourquoi* l'on veut l'atteindre.

### **3. *L'Universel* au centre de l'exploration mondiale ?**

#### *a) L'épée et les âmes*

Aussi longtemps que les habitants de la Terre, notamment ceux de l'Extrême-Orient et de l'Occident, vécurent dans l'ignorance totale de l'existence de l'un et de l'autre et se développèrent dans un écart, on ne pouvait guère s'imaginer qu'un jour ils seraient englobés dans un mouvement commun, créé par des puissances mondiales et qu'eux-mêmes en deviendraient une communauté.

Le désir de l'*universel* – faire d'un objet singulier le commun planétaire –, a commencé à être possible aux yeux des quelques esprits, lorsqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle les Européens avaient découvert, à seulement quelques années d'intervalle, l'Amérique et l'Inde : ces contrées abritaient de véritables mines de métaux et de mains-d'œuvre, en même temps que des habitants

---

<sup>25</sup> Il s'agit d'une lettre d'un capitaine espagnol adressée au vice-roi de Nouvelle-Espagne, dans laquelle est relatée l'expérience d'un certain Pero Diez, membre d'un des navires envoyés après la découverte du Japon en 1542 et revenus sains et saufs.

« païens » – ceux qui n’avaient *pas encore* l’accès à la lumière et au seul bonheur qu’était la foi chrétienne. Le clergé qui, avant même de découvrir réellement la terre neuve<sup>26</sup>, encourageait l’expansion des États européens, notamment portugais et espagnols, voit alors une grande possibilité d’investiture ecclésiastique sur cet ailleurs tout à coup apparu.

Le motif consistant à offrir aux indigènes le bonheur par la conversion au christianisme pouvait alors transformer l’assujettissement des ces peuples en œuvre pie désintéressée – au service de Dieu – ; et, par là même, conforter les investisseurs dans la croyance en leur foi qu’ils pensaient être la « bonne », ainsi que dans la légitimité à faire tout ce qui pouvait en découler *de bonne foi*. D’une certaine manière, on retrouve ici encore une jonction de la conviction personnelle et de l’oubli de soi, de laquelle semble naître un dynamisme qui se déploie pour bien des actions aussi méditatives qu’opératives, et qui est soutenu par la croyance à l’*universel*.

Quant à la manière dont ces actions se déroulent peut néanmoins différer d’un contexte à l’autre. En effet, pour les « Indes » à peine découvertes, on commence par investir les lieux, conquérir le territoire, construire des symboles, et enfin, investir les indigènes.

Nous vous ordonnons en vertu de la sainte obéissance [...] d’envoyer avec toute diligence à ces continents et à ces îles des hommes probes et craignant Dieu, doctes, expérimentés et propres à instruire les habitants et à les élever dans la foi catholique et dans les bonnes mœurs<sup>27</sup>.

Le rôle excessivement important attribué aux monarques espagnols et portugais dans la propagation outremer de la foi s’explique par le fait qu’à cette époque le Pape Alexandre VI ainsi que ses successeurs furent trop absorbés par les affaires d’Europe – protestantisme, croisade, réforme de l’Église, etc. –, pour qu’ils puissent directement exercer leur pouvoir ou envoyer leurs propres représentants dans ces pays lointains. Dès lors, d’abominables violences furent commises dans les guerres faites par les soldats ibériques aux indigènes ; celles-ci furent en effet le moyen le plus sûr et le plus efficace utilisé dans la procédure de conversion d’un peuple, les colonisateurs ne se préoccupant pas de savoir si celui-ci serait disposé à accepter volontiers le christianisme. Il nous semble néanmoins important de ne pas totalement mêler l’intention initiale des uns, le relais que les autres en font, ainsi que le moyen choisi pour la mettre en acte : le devoir de conscience du clergé, le degré de juridiction spirituelle proprement

---

<sup>26</sup> « Nous décidons, [...] que le Roi Alphonse, ses successeurs et l’Infant (Henri), en tous lieux que celui-ci a conquis ou conquerra, peuvent fonder et construire n’importe quelle église, monastère et autres pieuses fondations ; de même ils peuvent y envoyer n’importe quelles personnes ecclésiastiques du clergé séculier, ainsi que des réguliers appartenant aux ordres mendiants [...]. », Robert Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. IV, n° 369, p. 103, cité par Henri Bernard Maitre dans « Les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des îles philippines (1571-1594) », in Christophe Marquet (dir.), *Les Présences occidentales au Japon. Du « siècle chrétien » à la réouverture du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 25.

<sup>27</sup> *Id.*

dite des rois, ainsi que toute action menée dans le but d'une conquête territoriale. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre : la violence faite aux prochains fut le moyen employé pour enseigner ensuite l'amour pour les prochains ; et cette union territoriale-spirituelle, bien que paradoxale, fit bel et bien accomplir la conquête au nom d'un principe : l'*universel*.

### b) *Les épiques et les âmes*

Pour le Japon, l'aventure occidentale se caractérise, non pas par la force physique, mais par le mercantilisme : l'alliance intime entre l'épée et la prédication chrétienne ne pouvait pas vraiment fonctionner dans l'Océan Indien et surtout en Extrême-Orient, en raison de la différence de mentalité trop importante d'un côté, et de l'autre, des réseaux et des codes déjà établis au sein des mers extrême-orientales, sans doute plus que dans les « Indes ». En effet, pour les nouveaux arrivants de l'Europe, il était capital d'apprendre non seulement les connaissances spatiales et pratiques des lieux, mais aussi une certaine façon de se conduire en cette région : en « pacifiques négociants<sup>28</sup> » plutôt qu'en conquérants. Les Portugais ne tardaient alors pas à saisir qu'« il valait mieux, même pour l'intérêt de la religion, renoncer à l'emploi de la force armée et se présenter non plus en guerriers mais en commerçants<sup>29</sup> », alors que les Espagnols entretenaient toujours « la mentalité du conquistador belliqueux ».

En outre, la conjoncture de cette époque en cette région favorisait l'expansion européenne mercantile : des *wakô*<sup>30</sup> – tantôt pirates tantôt corsaires, composés d'hommes japonais, chinois et coréens dont les proportions changent selon l'époque, et que l'on pourrait qualifier plutôt de littoraux que de nationaux au sens moderne du terme<sup>31</sup> – régnaient<sup>32</sup> dans la mer Jaune et les détroits de Corée. Leur présence active donnait un impact non négligeable à la géopolitique des dynasties chinoises, en orientant le plus souvent l'occupation spatiale de

---

<sup>28</sup> Henri-Bernard Maitre, « Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise », in Christophe Marquet (dir.), *Les Présences occidentales au Japon. Du « siècle chrétien » à la réouverture du XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 69.

<sup>29</sup> H.- B. Maitre, « Les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des îles philippines (1571-1594) », p. 26.

<sup>30</sup> C'est une appellation chinoise et coréenne de ces groupes d'hommes, signifiant littéralement les « pirates japonais » : du fait qu'au début ce furent des Japonais qui constituèrent la relative majorité des *wakô* [倭寇], ce terme restait toujours, même lorsque les proportions des *wakô* ont nettement changé au XVI<sup>e</sup> siècle, en comprenant pour la majorité des Chinois et même quelques Portugais.

<sup>31</sup> Il s'agit des « populations maritimes qui vivaient à cheval sur le territoire des États et qui n'étaient nécessairement « japonaises » ». Yoshihiko Amino, « Les Japonais et la mer », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 50-2, 1995, p. 254.

<sup>32</sup> Les historiens distinguent habituellement les trois principales périodes au cours desquelles les *wako* évoluent : 1223-1265 ; 1350-1419 ; XVI<sup>e</sup> siècle. P. Pelletier, *La Japonésie*, p. 100.

celles-ci vers l'intérieur des terres avec le dédain pour le littoral<sup>33</sup>. Dès lors, les échanges commerciaux de cette zone d'alors semblaient relativement timides aux yeux des nouveaux arrivants européens, de sorte que les Portugais, découvreurs du Japon, ont vu d'emblée une grande potentialité du commerce entre la Chine et le Japon, qu'ils pensèrent pouvoir rendre triangulaire par leur intermédiaire.

Si les renseignements diffusés par les premiers arrivants au Japon ne mentionnaient pas toujours la présence assurée de l'or<sup>34</sup> et que cette information a d'abord déçu les autres aventuriers avides d'or depuis le mythe de Marco Polo, leur déception ne devait toutefois pas persister longtemps. Car ils ont très vite compris que c'était avec une abondance en argent qu'ils allaient, au Japon, faire triompher leur commerce triangulaire<sup>35</sup>. Le voyage entre l'Europe et le Japon était alors fort enrichissant au sens propre du terme : il était bouclé au bout de trois années, et, le *Grand Na'o* ou *Nau*, c'est-à-dire le Navire, pouvait de nouveau mouiller en rade de Goa pour un nouveau cycle. Malgré les pires dangers que le voyage marin en cette époque pouvait engendrer, l'enjeu semblait amplement valoir le risque à tous les hommes de mer avisés, qui se composaient alors de négociants, non seulement en commerce, mais encore en religion. En fait, l'enjeu de chaque voyage au Japon était double : celui « des épices et des âmes à gagner<sup>36</sup> ».

---

<sup>33</sup> Cette tendance se manifeste par exemple dans la restriction de la navigation chinoise et l'interdiction de l'accès faite aux bateaux japonais dans les ports chinois à partir de 1547. Bien que dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle la dynastie des Ming connût son apogée maritime en menant des expéditions navales et, de ce fait, atténuât momentanément la menace des *wako*, ceux-ci regagnaient vite la voie et retournaient à la recherche d'une proie facile, surtout lorsque l'anarchie féodale japonaise réapparaissait ; alors la tendance chinoise fut tout de même à la réduction de l'aventure outre-mer et au repli continental. P. Pelletier, *La Japonésie*, pp. 103-104.

<sup>34</sup> « On s'y sert d'argent en petites barres comme monnaie [...]. On y voit peu d'or [...] », Pablo Pastells, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, Barcelone, Campaña general de Tabacos de Filipinas, 1925, pp. 256-258, cité par H.-B. Maitre dans « les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des îles philippines », p. 28.

<sup>35</sup> L'argent étant deux fois plus cher en Chine qu'au Japon et la soie meilleur marché, la vente de la soie chinoise au Japon et l'emploi de l'argent japonais en Chine jouaient à un grand avantage des commerçants. À part les épices, n'arrivaient alors sur les marchés d'Europe que des objets de luxe à grande valeur ajoutée, tels que des laques et des porcelaines. Alexandre Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, traduction, présentation et notes de J. Bésineau, s.j., Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp. 19-20.

<sup>36</sup> Satoru Obara, s.j., « Liminaire », *ibid.*, p. 11.

## B. La première phase de la rencontre : fascination et idéalisation

### 1. Les premières perceptions du Japon

Les premiers arrivants européens au Japon rapportaient leurs impressions, entre autres, sur les habitants « bien disposés » et « païens »<sup>37</sup>. Une grande ambition s'empara alors de Francisco Javier – François Xavier –, jésuite espagnol installé à Malacca<sup>38</sup>, aussitôt qu'il a entendu parler de cette nature du peuple inconnu : aller porter la vérité, enfin la sienne, à ce peuple candide à ses yeux. En se renseignant sur le pays, il découvre l'existence d'un ascétisme chez les moines nippons<sup>39</sup> ; puis celle de la chasteté pratiquée au sein de la secte ésotérique *Shingon*, dans laquelle fut jadis formé Anjirô, le premier chrétien japonais présumé, qui sera converti par François Xavier et deviendra son principal interprète et introducteur au Japon<sup>40</sup>. Les traits positifs de l'esprit d'abnégation émanant des informations recueillies sur le peuple éveillent, chez notre apôtre, un brûlant désir de le connaître et raniment sa conviction spirituelle, alors qu'il était désappointé par le nombre de difficultés rencontrées dans sa mission en cours en Inde<sup>41</sup>. Les espérances de François Xavier sont alors accompagnées d'une passion et d'une certitude que rien n'arrête<sup>42</sup>. C'est alors le soir du 15 août 1549, jour de l'Assomption de la

---

<sup>37</sup> P. Pastells, pp. 256-258.

<sup>38</sup> François Xavier était envoyé comme nonce dans les régions fréquentées par les bateaux de Lisbonne. Minako Debergh, « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde du Japon et de la Chine » in Marc Vénard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome VIII, Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Desclée, 1992, p. 788.

<sup>39</sup> François Xavier a laissé une note sur les pénitences de soixante-quinze jours dans les montagnes et sur les cent jours de purification préparatoire par le jeûne chez les bouddhistes.

<sup>40</sup> Beaucoup d'études ont été consacrées à ce personnage. Malgré l'opacité d'informations et les controverses sur son nom, son origine et sa fin, les chercheurs sont à peu près d'accord sur le fait qu'il fut originaire de Kagoshima, le département le plus sud de Kyûshû, qu'il fuit le pays en montant dans un navire portugais, après avoir commis un crime majeur. En tant qu'introducteur et interprète de François Xavier, il contribua à la promotion des activités destinées à la propagation de la foi chrétienne et à la conversion dans l'ouest du Japon. Certains pensent aussi qu'initialement il travaillait dans les « commerces illicites » et faisait partie des *wakô*, les corsaires que l'on a mentionnés plus haut. Cf. : 岸野久、ザビエルの同伴者アンジロー-戦国時代の国際人、東京、吉川弘文社 [Hisashi Kishino, *Anjirô, accompagnateur de Xavier – l'international de l'Époque Sengoku* (notre traduction), Tokyo, Éd. Yoshikawa kôbunkan], 2001.

<sup>41</sup> Arrivant en Inde en ignorant des grands enseignements de l'hindouisme, les religions locales, les rites et les traditions populaires, il dut en appeler à sa vigueur naturelle et à son enthousiasme ainsi qu'à son étonnant talent d'adaptation, pour pouvoir mener sa mission. (d'après M. Debergh, « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde du Japon et de la Chine », p. 789.) Malgré – ou à cause de – cela, subsistèrent des difficultés notamment liées au système des castes devant lequel il fut en effet aveugle et dépassé : « Il ne vit pas [...] à quel point, d'une caste à l'autre, le fossé était profond ; comment la caste était la norme d'après laquelle on appréciait tout en ce pays [...] ». Alexandre Brou, *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, Paris, Éd. Pont, Bruges, 1925, p. 77.

<sup>42</sup> On décèle, dans sa correspondance juste avant le voyage au Japon, une forte attente à l'égard de ce pays inconnu : « Je n'en finirais pas si je voulais vous décrire l'immense consolation que me donne la pensée de ce voyage avec ses périls de mort, tempêtes affreuses, ouragans, écueils, pirates sans nombre, si bien que des quatre navires c'est

Vierge, que, pour la première fois semble-t-il, un prêtre chrétien abordait l'archipel pour un séjour d'apostolat, qui devait durer deux bonnes années. Sa vie ainsi que son séjour ont été suffisamment étudiés et commentés pour que nous les développons ici. Toutefois, il importe de souligner que, au-delà de la portée symbolique de la première existence apostolique au Japon qu'il a incarnée, l'expérience de François Xavier, avec des tâtonnements mais toujours de la conviction, a fini par bâtir les fondements de la propagation catholique, primordiaux pour ses successeurs. Celle-ci connaîtra dès l'abord un succès notable chez les Japonais, qui s'étendra amplement au cours de trois décennies suivantes environ, au point même que ce phénomène d'engouement et d'interpénétration entre le peuple et l'apport étranger amène à réorienter l'optique politique du pays vers la méfiance, la violence et la rupture ; et que le pays accomplisse sa fermeture majeure, un siècle après l'arrivée de François Xavier. Dans le dessein de comprendre ce phénomène particulièrement vif et violent, posons d'abord les points essentiels des premiers contacts entre le Japon et le christianisme, dont le missionnaire fut le témoin et le porteur.

## 2. Une bonne nature du peuple : les préchrétiens oubliés ?

Dès les premiers contacts avec les habitants du pays, notre apôtre exprime toute une sympathie envers eux, dont il apprécie la bonté naturelle.

De tous les peuples jusqu'ici découverts, celui-ci est sans doute le meilleur. On ne pourrait probablement pas trouver, parmi les païens, de peuples meilleurs que les Japonais. Sympathiques et faciles, ils ont, de manière générale, la bonté et non la mauvaise intention<sup>43</sup>.

Remarquons que la vision hiérarchisée des hommes entre chrétiens et païens est manifeste. En outre, François Xavier est « frappé du caractère ouvert des Japonais pour ce qui concern[e] le message de salut<sup>44</sup> »<sup>45</sup>. Portant une grande attention à la disposition pour ainsi dire spirituelle

---

beau que deux échappent. Tel est l'attrait intérieur que je sens, que la certitude d'avoir à courir ces dangers...ne m'arrête pas, tant j'espère voir notre sainte religion se propager en ce pays. », *ibid.*, p. 8.

<sup>43</sup> 河野純徳訳、*聖サンフランシスコ・ガビエル全書簡3*、平凡社、東洋文庫 [*Écrits du Saint François Xavier*, traduit et commenté par Juntoku Kawano, vol. 3, Tokyo, Éd. Heibon, coll. Tôyô], 1994, p. 96.

<sup>44</sup> M. Debergh, « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde du Japon et de la Chine », pp. 825-826.

<sup>45</sup> En effet, malgré de nombreuses différences existant au sein de diverses sectes du bouddhisme japonais, celui-ci possède une particularité commune à toutes ses sectes, qui distingue donc l'ensemble du bouddhisme japonais des bouddhismes chinois, indien ou autre. Cette particularité réside dans l'existence de la notion du Salut qui n'est autre que la délivrance accordée par quelqu'un d'autre que soi. Or, le bouddhisme trouve son origine ultime dans la démarche de chaque individu s'efforçant d'atteindre son propre éveil spirituel afin de dépasser son *samsara* : cycle d'existences successives déterminées par la souffrance, l'attachement matériel et l'ignorance d'une seule âme traversant toute existence ; cela présuppose donc une vision forte d'un cheminement totalement personnel. Toutefois, ce sont des sectes où le Salut ne dépend plus seulement de l'individu, mais de l'entre-aide avec les autres ou de l'intervention d'une force extérieure à soi, qui se sont plutôt développées au Japon. Surtout après



et à l'esprit d'abnégation du peuple, il trouve en effet certains signes « préchrétiens<sup>46</sup> » chez ces païens et, même, chez des moines et des adeptes du bouddhisme – impression qu'il va d'ailleurs transmettre à ses successeurs. Il semble en effet être fasciné par un « je-ne-sais-quoi » comme qualité dans ce peuple, qu'il peut sentir sinon formuler. Il a peut-être ressenti une certaine éthique que son vocabulaire d'Occidental ne lui permettait pas de définir, ou qu'il ne s'efforça peut-être même pas de définir ; ou bien, une rigueur morale venant d'un paganisme lui était, peut-être, impénétrable. Ce qui est certain est que la conversion de ce peuple représentait pour le missionnaire tout bienfait pour tout le monde. En somme, ce peuple fut considéré comme bon *en tant que païens*, et non en tant que tel. Ainsi s'est transmis, d'un missionnaire à l'autre, le « rêve de faire de ce peuple vertueux, “égaré dans la gentilité”, la citadelle de son Église d'Orient<sup>47</sup> ».

### 3. La stratégie hiérarchique : commencer à convertir par les dirigeants

Le deuxième point important de la contribution de François Xavier dans la propagation de la foi chrétienne au Japon semble provenir de sa capacité à alimenter sans cesse sa conviction, de sorte qu'il finit par arriver aux bonnes portes. En effet, ayant demandé à être reçu par l'empereur d'alors, il a vu de ses propres yeux le palais impérial de Kyoto dégradé, ainsi que le souverain totalement diminué et en perte de pouvoir, à cause des guerres seigneuriales, de turbulences sociales et d'intrigues politiques. C'était en effet une époque marquée par des guerres intérieures et une anarchie généralisée où tout semblait possible, même que « les plus faibles dominent les plus forts<sup>48</sup> ». Le missionnaire revint de Kyoto déçu et prêt à renoncer à son projet initial, qui consistait à aborder le pays par le souverain pour que celui-ci amène tout son peuple à la foi chrétienne ; mais, il remporta, en guise de compensation, la permission de prêcher librement dans le pays. Aussitôt, il se tourne vers quelques-uns des *daimyô*, les seigneurs exerçant une politique plus ou moins propre dans leurs régions respectives. Mais il

---

l'époque Heian (794-1185), l'instabilité politique et la perte de la paix sociale ont certainement participé à la propagation de la secte *jôdo* assurant l'arrivée quoi qu'il en soit du Salut à la fin de la vie de tous. Cet attrait pour la délivrance qui ne nécessite pas obligatoirement un engagement spirituel et personnel est revendiqué par quelques chercheurs comme un des éléments non négligeables, afin de comprendre la réception enthousiaste faite par les Japonais au christianisme qui, lui, aurait été compris comme une religion donnant absolument une délivrance favorable.

<sup>46</sup> M. Debergh, « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde du Japon et de la Chine », p. 825.

<sup>47</sup> Nicolas Bouvier, *Chronique japonaise*, [1975], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 62.

<sup>48</sup> Le terme est « 下克上 [Gekokujô] » : le premier idéogramme signifie « dessous », le deuxième « gagner / vaincre » et le troisième « dessus ». Le terme renvoie à cette époque des guerres de clans seigneuriaux, s'étalant du milieu du XV<sup>e</sup> à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, sujette à des renversements politiques majeurs : le pouvoir est à prendre.

faut souligner que, les pouvoirs pluriels et décentrés d'alors attisant la querelle inter-seigneuriale, les uns et les autres *daimyō* sont avides de trouver des méthodes nouvelles ou secrètes qui leur permettraient de posséder une force supérieure aux autres, et le christianisme arrive à point. C'est pourquoi une grande liberté ainsi qu'un soutien pour l'évangélisation ont été octroyés par certains seigneurs envers le missionnaire étranger qui, lui, ne saisissait pas tout à fait les structures ni les situations du pays et qui, dès lors innocemment, considérait chacun des seigneurs régionaux comme un « roi » qui lui manifestait un accueil tout chaleureux. Il est alors aisé d'imaginer l'exaltation du premier missionnaire chrétien d'être arrivé à ce « Cipango ».

L'attrance fut tout de même réciproque : les marchandises inconnues apportées par les vaisseaux étrangers, ajoutant des couleurs étonnamment luxuriantes aux ports mornes et inanimés d'ordinaire, suscitaient naturellement la curiosité des seigneurs ainsi intéressés par des nouveautés<sup>49</sup>, mais avant tout les Japonais étaient ébahis devant les êtres humains qui, de physionomies, d'habillements et de langues jamais vus ni entendus et totalement différents des leurs<sup>50</sup>, arrivaient là d'on-ne-sait-où mais d'un ailleurs lointain, qu'on appelait dès lors communément les « *nanban-jin* [南蛮人] ». Littéralement « barbare(s) du Sud », ce terme désignait jusqu'alors, en chinois classique comme en japonais, les tribus non chinoises, installées à la frontière méridionale de l'Empire du Milieu mais qui ne s'y assimilaient pas ; mais depuis que les Occidentaux commençaient à arriver au Japon à cette époque en passant par l'Asie du Sud, le terme a été employé principalement pour désigner ces étrangers du nouveau type, européen, donc les Portugais et les Espagnols. Aussi, étant ainsi inscrit dans cette historicité du XVI<sup>e</sup> siècle, le terme « *nanban* [南蛮] » évoque aujourd'hui, au-delà de son premier degré au sens de sud et de barbarie, l'extraordinaire sensation comparable à celle que devait éprouver le peuple japonais d'alors, d'un exotisme, d'une altérité et d'un ailleurs survenu à sa rencontre.

---

<sup>49</sup> De nombreux *Nanban byōbu*, ou paravents des barbares du Sud, font partie de la culture née du contact avec l'Occident. Ceux-ci illustrent l'arrivée des Européens et la suite d'échanges culturels et commerciaux, transpirent la richesse, la vivacité et l'intérêt que ces vaisseaux représentaient. Alexandra Curvelo, *Chefs-d'œuvre des paravents nanban : Japon-Portugal XVII<sup>e</sup> siècle*, traduit par Ana Maria dos Santos Marques, Paris, Éditions Chandeigne, 2015, p. 21.

<sup>50</sup> On pense que c'était la première fois que des Japonais voyaient les Noirs, embarqués dans l'équipe en tant que serviteurs et esclaves. Particulièrement sur cette question de la perception des Japonais sur cette « race » inconnue : 坂西友秀、《鎖国前後における日本人の西洋人観・黒人観の心理-歴史的背景》、埼玉大学紀要教育学部、第51巻（2）[Tomohide Banzai, « Contexte psycho-historique de la perception japonaise sur les Occidentaux et les Noirs avant et après *sakoku* (politique isolationniste) », *Recueil du département des sciences de l'éducation*, n° 51], 2002, pp. 79-90.

François Xavier lui-même faisant bel et bien partie des nouveautés fascinantes et intrigantes, il est généralement bien accueilli, parfois même avec empressement, notamment par quelques-uns des *daimyô* des côtes occidentales de l'archipel. C'est le cas, par exemple, avec Matsu.ura Takanobu, 松浦隆信, seigneur de Hirado, grâce auquel François Xavier réussit à fonder en cette région une première communauté chrétienne ; ou encore, Ôtomo Yoshishige, 大友義鎮, avec lequel il se lia d'amitié et qui manifesta de toute sa vie son plus solide soutien envers les missionnaires et les convertis, jusqu'à convertir lui-même en 1578. On pense que François Xavier opéra au total sept cents conversions en deux ans, ce qui en fait environ une par jour en moyenne. Certes, ce chiffre est à considérer avec prudence, car certainement il comptabilise de façon prématurée comme des conversions de simples manifestations d'intérêt ; mais cela annonce tout de même la naissance d'une nouvelle communauté religieuse au Japon ainsi que le début de son cheminement qui sera poursuivi avec tactique, rigueur et persévérance. Selon le missionnaire, il s'agissait de gagner la sympathie et le soutien des seigneurs indépendants, car c'était « le seul moyen d'arriver à des résultats durables », et, pour ce faire, de ne « rien négliger pour obtenir leurs bonnes grâces, leur confiance et, si possible, leur conversion<sup>51</sup> ».

#### **4. La stratégie diplomatique et psychologique : utiliser la curiosité des insulaires pour les objets du continent**

Selon Claude Maitre qui semble à ce jour avoir fait le meilleur résumé de l'évolution du christianisme au Japon<sup>52</sup>, la vraie gloire du premier missionnaire ne se mesure pas par des résultats matériels, tel que le nombre des conversions accomplies – qui d'ailleurs, toujours selon Maitre, est assez maigre –, mais plutôt par une certaine finesse d'esprit qu'il aurait exercée. En effet, dans un premier temps de son séjour, François Xavier fut sensible à la simplicité presque naïve et à la surprenante familiarité apparente des habitants, puis dans un second temps, il y aurait deviné une subtilité voire une certaine complexité, perceptible dans la civilité d'accueil, la correction relationnelle, la maîtrise d'eux-mêmes, etc. Il aurait alors pénétré la sphère de la contradiction, laquelle ne se décèle que lorsqu'on atteint une certaine profondeur dans l'observation de toute société humaine. D'après Maitre, c'est avec cette finesse d'esprit que

---

<sup>51</sup> Claude Maitre, « Japon [note bibliographique] », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome III, n° 3, juil.-sept. 1903, pp. 501-502.

<sup>52</sup> Nous empruntons cette appréciation à H.-B. Maitre.

[i]l avait compris enfin que pour conquérir ce peuple fier, intelligent, raisonneur, amoureux de la controverse, il fallait des missionnaires de choix, assez souples pour se conformer aux usages du pays dans la plus large mesure permise par leur foi, assez fermes de caractère pour conformer entièrement leur conduite aux préceptes les plus rigoureux de leur enseignement, assez intelligents et assez instruits pour tenir tête à tous les contradicteurs et pour résister victorieusement aux assauts de la dialectique la plus subtile<sup>53</sup>.

Cette perception semble avoir été héritée par ses successeurs qui, par la suite, ont donné de l'importance à la scrutation du pays et des mœurs des habitants, si opposées aux leurs.

Nous restons tout de même dubitatifs quant au degré de subtilité de sa perception psychologique ou/et interpersonnelle, lorsqu'on pense qu'il ignorait la langue, qu'il mena une démarche relationnelle dans un pays où souvent la forme et le fond se contredisent et que, qui plus est, cette démarche fut inmanquablement accompagnée d'interprètes, pas toujours satisfaisants d'ailleurs<sup>54</sup>.

Cela étant dit, il est certain que François Xavier a exercé avec l'habileté d'un négociant, ce qui lui a permis de s'introduire auprès des seigneurs japonais en prenant, par exemple, soin de son apparence – il a su, par expérience, que le respect de la forme était primordial pour être accepté dans ce pays ; et d'attirer ensuite le plus d'attention possible, en jouant sur leur convoitise et leur curiosité pour des nouveautés rares qu'il leur proposait. En effet, les navires étrangers que les Japonais voyaient arriver dans les ports de Nagasaki ou de Hirado n'apportaient pas seulement une religion inconnue, mais de riches et de rares marchandises apportées ou/et appropriées au cours du voyage depuis l'Europe. En particulier, les seigneurs japonais du Sud-Ouest, voyant une source économique puissante dans les allées et les venues de ces navires, tâchaient d'intéresser les équipages, c'est-à-dire les commerçants et les missionnaires, à venir à leurs villes portuaires respectives. Il existe d'ailleurs des listes des objets européens que François Xavier offrait à ces *daimyô*, où se figurent entre autres un *manicordio* (sorte d'épinette à clavier et à soixante-dix cordes), une arquebuse, une pièce de brocart, des flacons de cristal, des miroirs, un habit portugais, des peintures et des livres, une horloge et des lunettes – première horloge et premières lunettes importées au Japon<sup>55</sup> –, sans

---

<sup>53</sup> C. Maitre, « Japon [note bibliographique] », p. 502.

<sup>54</sup> Anjirô traduit par exemple le terme « Dieu » par « *Dainichi* [大日] », terme bouddhique largement répandu chez le peuple d'alors, signifiant littéralement le « grand jour (soleil) » et désignant un des bouddhas suprêmes. Les moines bouddhistes prièrent alors François Xavier pour un collègue, et le missionnaire chrétien a eu beaucoup de mal à en démêler la confusion. 大和昌平、《キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉》、キリスト教と世界、24巻、2014年3月、東京基督教大学紀要 [Shôhei Yamato, « Les négociations entre le christianisme et le bouddhisme en première période chrétienne », *Le christianisme et le Monde*, n° 24, mars 2014, Presses de l'Université chrétienne de Tokyo], p. 115-120. Pour d'autres anecdotes de quiproquos rapidement racontées avec humour : N. Bouvier, *Chronique japonaise*, p. 63.

<sup>55</sup> Il s'avère que c'est en 1550 qu'une horloge fut pour la première fois apportée au Japon, offerte en main propre de François Xavier à Yoshitaka Ôuchi, *daimyô* de l'actuel département de Yamaguchi, en même temps qu'une arquebuse. L'horloge était alors utilisée au quotidien chez certains *daimyô*, en « satisfaisant leur exotisme »,

oublier la Bible, bien entendu. Ce procédé de François Xavier a été repris par d'autres jésuites jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, et certains objets ayant secrètement survécu à la politique antichrétienne des Tokugawa au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et retrouvés même durant les dernières décennies, témoignent du succès long et secret des bibelots occidentaux au Japon, du goût des Japonais pour l'exotisme, et par là même du flair certain du premier missionnaire du Christ au Japon, et enfin de l'entrain avec lequel les deux civilisations imaginaient la prolifération du gain.

Les premières rencontres entre les Japonais et les Occidentaux se sont ainsi faites, au travers de l'évangélisation accompagnée des échanges commerciaux. Force est de constater que celle-ci fut rendue possible et soutenue par des circonstances particulières, qui engendraient une conjonction de plusieurs facteurs : la position acquise des Portugais dans les mers extrême-orientales, l'accroissement des commerces transnationaux, de grands progrès dans les techniques de navigation, l'état politique morcelé et affaibli du Japon, la pauvreté extrême qui donnait au peuple la soif d'espérance dans l'au-delà, le désordre général suscitant l'intérêt des politiques pour une nouvelle méthode d'accéder au pouvoir... D'ailleurs, Oda Nobunaga, 織田信長, puissant seigneur d'Owari, protégea le christianisme en donnant aux missionnaires l'entière liberté de prosélytisme, mais c'était loin d'être un acte désintéressé : il désirait affaiblir l'influence des moines bouddhistes qui, jouissant des privilèges et des pouvoirs anciens, représentaient pour lui un obstacle pour la centralisation du pouvoir ; et en échange, les missionnaires pouvaient lui apporter des connaissances et des technologies méconnues, dont particulièrement les armes à feu. En effet, lors de l'importante bataille de Nagashino en 1575, il est dit que le choix d'un usage massif de mousquets fait par Oda fut l'une des grandes clefs de sa victoire, considérée comme un prélude de la réunification du pays à venir. L'introduction d'armes à feu dans les batailles révolutionna ainsi la scène militaire japonaise d'alors et contribua à l'accomplissement de la centralisation du pouvoir dans les deux décennies suivantes.

Enfin, les échanges commerciaux que le Japon et le monde occidental tissent jusqu'à nos jours trouvent leur origine étroitement liée à la démarche ecclésiastique. C'est dire si la propagation de la foi, dont nous ne mettons pas ici en cause la bonne intention des émetteurs ni la franche adhésion de certains récepteurs, s'est accompagnée de celle de la matière ; et que, à

---

suppose Shinji Nishimura. 西村真次、江戸時代創始期、早稲田大学出版部 [Shinji Nishimura, *Première période de l'ère Edo*, Tokyo, Presses Universitaires de Waseda], 1922, pp. 3-4. <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/969929>, cons. 15 sept. 2018.

la différence de l'alliance traditionnelle du clergé et du bras séculier ayant pourtant joué un rôle majeur dans d'autres régions du monde, l'union de la spiritualité et des intérêts prosaïques s'est trouvée en parfaite osmose dans l'aventure occidentale en Extrême-Orient.

## **C. La deuxième phase de la rencontre : engouement et effervescence**

L'évangélisation, une forme d'occidentalisation, se produit ainsi au Japon pour la première fois. Elle atteint son âge d'or très rapidement dès les années 1560, jusqu'à 1597 où les premières persécutions des chrétiens commencent. Depuis l'arrivée de François Xavier en 1549, le nombre important de missionnaires, leur activité et leur influence répandues à plusieurs niveaux, la mise en structure de la communauté et la croissance du nombre des convertis<sup>56</sup> semblent témoigner d'une véritable synergie qui se produit entre les deux civilisations.

### **1. Naissance d'un observatoire et d'un discours rationalisé : des bonnes intentions à la structuration d'évangélisme pour un meilleur résultat**

Cette deuxième phase, âge d'or de l'évangélisation japonaise, est aussi une période au cours de laquelle le pays sera abordé avec un œil analytique : le Japonais sera observé dans tous

---

<sup>56</sup> L'évangélisation au Japon prend, comme foyer premier, les trois districts de Kyûshû, l'île la plus au Sud-Ouest des quatre constituant principalement l'archipel. Les structures qu'ont établies les communautés chrétiennes dans ces trois districts jusqu'à 1583 sont comme suit : des maisons et des résidences, un collège, une maison de probation, deux collèges pour des enfants des nobles japonais, et des séminaires pour des missionnaires supérieurs qui exercent leur juridiction sur l'ensemble de la vie chrétienne au sein de leurs régions respectives. En outre, le Vice-Provincial a l'autorité sur ces supérieurs régionaux et sur toute la communauté chrétienne du Japon entier. François Xavier assure cette responsabilité jusqu'à 1551 où il quitte le Japon, puis trois autres s'y sont succédé. On pense que, tout à fait au début des années 1580, environ quatre-vingt-cinq ou quatre-vingt-six pères et frères menaient la mission collective dans la province et que la répartition de ces membres était la suivante : trente et un prêtres dont quinze portugais, neuf espagnols, sept italiens, puis vingt-trois frères japonais, trente-six frères non japonais. S'ajoutant à cela une centaine de *dôjoku*, ou les auxiliaires de ministères, les domestiques ainsi que ceux qui entretiennent les églises, cela fait environ trois cents personnes au service de la mission. Par ailleurs, il est difficile de dénombrer exactement les chrétiens japonais de cette époque, en raison de l'absence documentaire, des guerres fréquentes, ainsi que de l'incertitude si l'on a compté ou non les convertis extérieurs de Kyûshû, etc. L'estimation existante de la population chrétienne japonaise entre la fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> siècle varie de cent trente mille jusqu'à six cent mille, sur l'ensemble de la population japonaise estimée alors entre un million deux cent mille et deux millions de personnes. Il y a certes beaucoup d'écart entre les extrémités des estimations, mais cela donne tout de même une idée de l'importance de l'influence occidentale. Notes de J. Bésineau, s.j., *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, pp. 89-90.

les faits et gestes de son quotidien, puis décrit et comparé à l'Occidental. C'est précisément la tentative de Luis Frois, missionnaire parti au Japon après avoir rencontré, en 1552, François Xavier qui était alors de retour à Goa et dont il a entendu le récit des succès de la mission japonaise. De son long séjour au Japon, de 1563 à 1597, couvrant amplement les plus belles années de la christianisation au Japon, naît son *Traité*, rapport comparatif des mœurs japonaises et européennes. L'ouvrage nous paraît aussi comme le fruit d'un nouvel exercice littéraire qui ne se réduit pas à un simple rapport d'observations : les descriptions faites avec brio et humour rendent la lecture aisée et souple, tout en développant un discours teinté de modernité sur *nous et les autres*, par lequel le monde occidental, confronté au Nouveau Monde, semble tenter de se définir par la mise en évidence de ce qui n'est pas occidental. Il s'agit en effet d'une « œuvre immense » et unique pour l'époque, autant par la quantité que par la rigueur de la description<sup>57</sup>.

Par ailleurs, cet âge d'or est également une période durant laquelle ce type d'observations contribue à l'élaboration d'une méthode de christianisation particulièrement adaptée au peuple japonais. En particulier, la contribution d'Alexandre Valignano, jésuite envoyé en Extrême-Orient comme inspecteur, est notable : il séjourne au Japon trois fois en dix ans (1579-82, 1590-92, 1598-1603) et, à l'issue de ses observations, il rédige le *Somario* : un rapport faisant état de l'évangélisation nipponne en vigueur depuis trente ans et fournissant des recommandations à noter, des méthodes à choisir, des impairs à ne pas commettre...

À travers ces tentatives tantôt ethnologiques, tantôt littéraires des jésuites, nous verrons la christianisation du Japon progresser en se dotant d'un caractère de plus en plus organisé, pragmatique, analytique et même exclusif. En effet, la propagation de la foi, fondée à l'origine sur l'enthousiasme, le tâtonnement et l'intuition, semble être considérée comme insuffisante dès les dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, en raison du changement de la donne : une importante croissance de la communauté, des problèmes administratifs et budgétaires, l'attachement des évangélistes à la sphère politique de l'archipel, des réactions de méfiance chez des autochtones envers le christianisme, la nécessité croissante d'une compréhension culturelle du pays et des habitants... Bref, trente ans après l'arrivée de François Xavier, la conquête spirituelle atteint le plafond de son premier épanouissement et entre dans une dimension nouvelle, à savoir que les solutions de l'évangélisation japonaise ne peuvent plus relever de l'ordre des bonnes intentions.

Dès lors, le premier travail de structuration consista à observer les faits culturels, notamment des comportements et des mœurs, très en contraste avec ceux de l'Europe, à les

---

<sup>57</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, pp. 20-21.

analyser en tentant d'y apporter de l'éclaircissement. En nous intéressant alors à la manière dont ce travail s'est déployé, nous tenterons d'analyser comment les différences culturelles, ou plutôt l'ignorance de celles-ci aurait pu, de part et d'autre des civilisations, compromettre la compréhension de l'Autre. Puis nous nous demanderons pourquoi l'enthousiasme et l'attrait des premiers contacts se transformèrent en méfiance et en rejet qui, au terme du XVI<sup>e</sup> siècle, s'incarnèrent dans des martyres et une exclusion du christianisme.

a) *La « bonne » nature du peuple ?*

Ayant souvent lu des lettres des premiers missionnaires sur le Japon, Valignano les trouvait certes édifiantes mais tout de même un peu trop « curieuses » à son sens. Il décide alors de s'en informer lui-même, « soupçonnant vaguement que la réalité était probablement différente des lumineux tableaux qu'on lui mettait sous les yeux<sup>58</sup> ». Force est bien de constater son esprit critique et son goût pour l'objectivité – quand bien même celle-ci serait immanquablement soumise à une subjectivité.

La nature du peuple que François Xavier avait ressentie comme ouverte et spontanée est, une quarantaine d'années plus tard sous le regard de Valignano, perçue plutôt comme étant revêtue d'une courtoisie et d'une civilité :

La population est [...] très civilisée : même les gens du peuple et les travailleurs sont si bien élevés et si admirablement courtois, qu'ils semblent avoir été élevés à la Cour<sup>59</sup>.

Et cette courtoisie est, pour l'auteur observateur, un mode de communication, plutôt qu'une *nature* à proprement parler du peuple :

Il me semble que c'est la nation la plus sensible au point d'honneur qui soit au monde, car on n'y supporte pas non seulement une seule parole injurieuse, mais même une parole dite en colère. Ainsi même avec les plus humbles employés et les travailleurs, on ne parle ni ne peut parler sans politesse. Sinon, ou bien ils abandonnent leur tâche, sans faire cas de ce qu'ils y gagnent, ou bien ils font pire<sup>60</sup>.

En effet, l'extrême importance ainsi donnée aux formes et aux politesses pourrait induire l'étranger candide à une idée trompeuse sur le caractère *naturel* du peuple qui, en fait, est un véritable signe de propriété *culturelle*. Au Japon, ni le désaccord ni la désapprobation ne s'expriment en tant que tels, au risque d'être considérés comme de l'impolitesse. On comprend alors le souci du missionnaire, bien qu'il force quelque peu le trait, à vouloir instruire ses semblables afin que ceux-ci ne soient aveuglés par les formes :

---

<sup>58</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 39.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 59.



Quoi qu[e les Japonais] ressentent intérieurement, ils ne le montrent pas à l'extérieur, et ils réfrènt si bien leur irritation et leur colère qu'il est rare qu'ils montrent leur contrariété. Aussi n'y a-t-il chez eux aucun bruit de disputes comme dans les autres pays, ni dans les rues, ni dans leurs foyers. Les maris en effet ne crient pas et ne se querellent pas avec leurs épouses, ni les pères avec leurs fils, ni les seigneurs avec leurs gens ; c'est plutôt en montrant à l'extérieur beaucoup de sérénité qu'ils communiquent, soit par messages qu'ils s'envoient, soit par échanges polis de conversations ; ainsi, [...] tout se fait dans la tranquillité et les bonnes manières ; et finalement, [...] ils se montrent les uns envers les autres d'un abord agréable et n'omettent aucune des courtoisies habituelles. [...] C'est ainsi qu'ils paraissent tous inoffensifs, patients et de bon caractère [...] <sup>61</sup>.

Se montrer paisible, respectueux, poli : en somme, *se policer* dans tous les sens du mot permettrait de diminuer, du moins apparemment, une éventuelle tension relationnelle. Ne surtout pas provoquer un frottement, mais se tenir plutôt dans une sorte de *flottement* interpersonnel permanent ; tel nous semble être la clef requise pour la communication sociale de l'archipel. D'ailleurs, lorsqu'un philosophe français du XX<sup>e</sup> siècle séjourne au Japon, l'impression dont il fait part ne proviendrait-elle pas, en fait, de ce flottement interpersonnel ?

En ce qui concerne les souvenirs de mon premier séjour au Japon, j'ai plutôt un sentiment de regret de n'avoir rien vu et rien compris. Cela ne signifie absolument pas qu'on ne m'avait rien montré. Mais, pendant et aussi après que j'ai fait le tour pour observer beaucoup de choses, j'ai senti que je n'avais rien saisi. [...] les habitants de ce pays me semblaient sur tous les plans beaucoup plus mystérieux par rapport à ceux de tous les autres pays du monde. Ce qui m'a impressionné, c'était ce mélange de proximité et d'éloignement. Et je n'ai pu avoir aucune impression plus nette <sup>62</sup>.

Le « mélange de proximité et d'éloignement » mérite d'être souligné, car cette impression semble parfaitement réunir les impressions contradictoires des deux autres Occidentaux de quatre siècles auparavant : l'impression de François Xavier sur la familiarité des habitants et celle de Valignano sur leur réserve maîtrisée.

### b) *Éloge du « je » dans l'ombre*

Frois, ayant passé trente ans de sa vie au Japon, note que le sourire et le rire y sont presque aussi importants, sinon plus, que les paroles en elles-mêmes :

Chez nous, les politesses se font d'un air serein et grave ; les Japonais les font infailliblement avec toutes sortes de petits rires simulés <sup>63</sup>.

D'ailleurs, le sourire n'y est pas seulement une marque d'inoffensivité, mais aussi celle d'éducation, et surtout d'égards pour autrui :

---

<sup>61</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 66.

<sup>62</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 619.

<sup>63</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 116.

Chez nous, un rire feint est tenu pour hypocrisie ; au Japon, c'est une marque d'élégance et de bonne disposition<sup>64</sup>.

Dans ce pays, à l'instar du sourire, ni l'acquiescement de la tête ni le « oui » de l'interlocuteur ne signifient son accord proprement dit, mais plutôt son écoute et sa disposition. On peut alors supposer la confusion du nombre des missionnaires, aux yeux desquels ces comportements formels des autochtones pouvaient voiler le fond de leurs pensées.

À propos, Frois observe une différence radicale entre les deux civilisations sur la manière de s'exprimer :

En Europe, nous aimons la clarté des propos et fuyons les équivoques ; au Japon, ces dernières appartiennent à la meilleure langue et sont très estimées<sup>65</sup>.

La préférence de l'équivocité à l'univocité signifie celle de la pluralité à l'unicité, et également, et surtout, celle de l'opacité à la netteté<sup>66</sup>. En effet, les Japonais ne se soucient pas en général de manier leurs propos afin que ceux-ci puissent mettre en lumière le fond de leurs pensées ; une idée exposée de façon précise et affirmée peut, dans cette société, être reçue comme un manque de savoir-vivre ou de raffinement, voire presque comme une agression. D'ailleurs, l'esthétique japonaise s'est forgée au travers des siècles en privilégiant de loin l'ombre à la lumière, le brun au clair, le ternissement à l'éclaircissement, comme l'exposa magistralement Tanizaki Junichirô dans son essai 陰翳礼讃 [*In. ei raisan, Éloge de l'ombre*]<sup>67</sup>. En outre, il nous semble que les règles de la langue sont aussi représentatives de cette esthétique de l'ombre et de la discrétion : le sujet « je » est le plus souvent implicite ; notamment, dans les phrases dont le sujet est successivement « je », celui-ci ne se répète jamais ; d'autre part, le verbe se situe à la fin de la phrase. Aussi, la structure de la langue semble refléter celle de l'esprit où le « je »

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>65</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 114.

<sup>66</sup> « Les Japonais ne s'expriment pas avec netteté [...] », A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 166.

<sup>67</sup> Ses réflexions s'attachent à de nombreux objets et inventions, de l'artisanat ou de l'art, tels que le papier, la vaisselle, les matériaux utilisés dans la construction d'une maison, etc. Que ces quelques lignes puissent donner un aperçu du ton et de l'idée de ce très bel essai : « Les rayons lumineux semblent rebondir à la surface du papier d'Occident, alors que celle du *hōsho* ou du papier de Chine, pareille à la surface duveteuse de la première neige, les absorbe mollement. [...] D'une manière générale, la vue d'un objet étincelant nous procure un certain malaise. Les Occidentaux usent, même pour la table, d'ustensiles d'argent, d'acier, de nickel, qu'ils polissent afin de les faire briller, alors que nous autres, nous avons en horreur tout ce qui respandit de la sorte. [...] à un éclat superficiel et glacé, nous avons toujours préféré les reflets profonds, un peu voilés [...]. [...] hormis l'art du thé ou certaines circonstances solennelles, nous n'utilisons plus guère que la céramique, [...] car nous en sommes venus à tenir les laques pour rustiques et dépourvus d'élégance ; mais la faute n'en serait-elle pas simplement à la clarté dispensée par les nouveaux moyens d'éclairage ? En fait, on peut dire que l'obscurité est la condition indispensable pour apprécier la beauté d'un laque. [...] de tout temps la surface des laques avait été noire, brune ou rouge, autant de couleurs qui constituaient une stratification de je ne sais combien de « couches d'obscurité », qui faisaient penser à quelque matérialisation des ténèbres environnantes. », Junichirô Tanizaki, *Éloge de l'ombre* [1933], traduit du japonais par René Sieffert, Paris, Publications orientales de France, 1977, pp. 34, 37, 41-42.

disparaît, ou du moins se rend invisible, et où la force de l'action exécutée par le sujet perd sa force déclarative, en n'arrivant qu'à la fin. On comprend alors pourquoi « Je pense, donc je suis » fut, dit-on, à peine traduisible en japonais.

c) « Je » comme élément relatif au contexte

Outre cette éclipse du sujet, il importe de souligner le « refus du discours » qui caractérise de manière générale la philosophie asiatique.

Depuis les Grecs, l'Occident croit que l'homme a la faculté d'appréhender le monde en utilisant le langage au service de la raison : un discours bien construit coïncide avec le réel, il atteint et reflète l'ordre des choses. Au contraire, selon la conception orientale, tout discours est irrémédiablement inadéquat au réel. La nature dernière du monde, à supposer que cette notion ait un sens, nous échappe. Elle transcende nos facultés de réflexion et d'expression. Nous ne pouvons rien en connaître et donc rien en dire<sup>68</sup>

... ou bien, pourrait-on penser le réel comme pluriel à défaut de discours et de certitude ? En effet, la pensée asiatique reflète cet attachement au réel équivoque, c'est-à-dire l'importance de s'ancrer dans chaque contexte donné. En témoignent alors les *kanji*, système d'écriture chinois jadis importé au Japon et développé par la suite de façon adéquate à la langue du pays. Fondé à l'origine sur la vue – « picto-idéogramme » –, la compréhension par correspondance ou/et analogie, ou encore l'association de sens et de son etc., les *kanji* renvoient l'homme immédiatement à son expérience sensorielle et sensible, tout en l'obligeant à comprendre l'énoncé par des liens concrets et contextuels<sup>69</sup>. Force est alors de constater que les idéogrammes sont d'une nature équivoque et peuvent être interdépendants entre eux ; c'est leur association qui détermine à chaque fois le sens adéquat par rapport au contexte. Claude De Vos définit avec acuité cette importance du contexte qui régit le système d'écriture chinoise.

---

<sup>68</sup> Claude Lévi-Strauss, *L'autre face de la lune – Écrits sur le Japon*, Éditions du Seuil, 2011, pp. 50-51.

<sup>69</sup> Le *kanji* de l'homme, « 人 », par exemple, esquissé à l'origine par la vue de l'espèce, s'est aussi doté d'un sens de l'homme en tant qu'être social : ni l'un ni l'autre des deux traits constitutifs du caractère ne peut se tenir sans l'autre. Tandis que, lorsque ce même *kanji* s'associe à l'arbre (木), il renvoie à l'homme en repos s'appuyant sur l'arbre, au calme et en paix : « 休 ». Et si l'on marque la racine de l'arbre (本), cela signifie tout autant le « fondement », la « base », que ce qui est « vrai », « avéré », ou encore le « livre ». Ou bien, si « 門 » est un pico-idéogramme désignant entre-autres le portail, « 間 » prend, avec l'élément « 日 » à l'intérieur signifiant ce qui est relatif au soleil, le sens d'« intervalle », de « pendant », d'« entre », symbolisant la durée que représente le passage du rayon de soleil entre deux portes ; de ce fait, fondé sur la représentation temporaire du réel, ce *kanji* signifie aussi tout « intervalle » spatial. D'autre part, le sens d'un mot composé de plus de deux *kanji* peut être déterminé par la correspondance interne entre eux ainsi que par la cohérence sémantique au sein du contexte : par exemple, « 火星 [feu, étoile] » signifie Mars, et « 消火 [étendre, feu] » l'extinction du feu, tandis que « 出火 [sortir, feu] » incendie ou le fait de provoquer un accident lié au feu. Par ailleurs, chaque *kanji* comporte au Japon quasi-systématiquement plus de deux phonétiques, et le choix s'en fait en fonction des associations des *kanji* interdépendants. Enfin, les changements sémantiques s'opèrent par le choix phonétique, et le mauvais choix induit à la mauvaise compréhension de l'énoncé.

Pour la pensée traditionnelle chinoise, le monde est identifiable à un jeu de résonances entre différents aspects d'une même réalité [...]. La pensée picto-idéographique, qui se fonde sur une constellation de signes-dessins, voit le texte, et le monde, comme une réalité à construire. Du signe idéographique rayonne une pluralité d'images, entre lesquelles l'esprit doit choisir, en fonction du contexte<sup>70</sup>.

Cette manière de représenter le monde, se reliant au contexte et cherchant des liens de correspondance avec les éléments qui y sont internes, s'avère alors sinon antithèse, du moins significativement en contraste avec tout le cheminement de pensée qu'a connu la civilisation occidentale, caractérisable par l'incessante recherche conceptuelle de la vérité ainsi que de l'innombrables essais d'objectivation du réel, afin de faire émerger une vérité transcendante. En effet, si « [l]a pensée purement conceptuelle consacre l'essentiel de son énergie à définir », « [l]a pensée qui s'appuie sur des signes-images se préoccupe moins de distinguer les objets les uns des autres que de les relier entre eux, pour signifier leur appartenance à un cycle commun d'existence<sup>71</sup> », toujours selon De Vos.

Bien que nous ne puissions entrer davantage dans cette perspective – digne d'une étude à part – sur les rapports entre système d'écriture, structure de langue et représentation du réel, fondée sur un point de vue comparatiste entre différentes civilisations, il nous semble certain que les travaux de De Vos ainsi que notre considération linguistique de la langue japonaise nous permettent de réfléchir sur les manières d'être des Japonais d'hier et d'aujourd'hui et, ce faisant, d'enrichir nos analyses sur certaines notes d'observations non dépourvues d'étonnements que, il y a plus de quatre siècles, prenaient déjà les missionnaires occidentaux. En effet, vus et décrits par ces derniers, les comportements japonais nous semblent bel et bien renvoyer aux traits structurels de leur langue et de leur écriture que nous venons d'exposer :

Dans la manière de traiter les uns avec les autres, ils sont très prudents et discrets, car jamais ils ne vous ennuient avec des plaintes, des murmures, le récit de leurs misères, comme on le fait en Europe. Ils croient en effet que quand on va visiter quelqu'un, ce n'est pas pour lui dire des choses qui lui déplaisent. Ainsi jamais ils n'en viennent à raconter leurs ennuis, les torts qu'on leur fait, ce dont ils ont à se plaindre [...]<sup>72</sup>.

La prudence et la discrétion générales que note ainsi Valignano nous semblent témoigner, en fait, de l'attachement de chacun au contexte commun, ainsi que de l'interdépendance des uns et des autres constitutifs de ce dernier<sup>73</sup>. En effet, en plus de l'effacement du « je » qui s'observe

---

<sup>70</sup> Claude De Vos, « La perspective est-elle une vue de l'esprit ? », in Rina Viers (dir.), *Langues et écritures de la Méditerranée*, Nice, Éd. Karthala et Association Alphabets, 2006, p. 280.

<sup>71</sup> C. De Vos, « La perspective est-elle une vue de l'esprit ? », p. 281.

<sup>72</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 67.

<sup>73</sup> Takeo Doi a suggéré de penser le relationnel japonais sous le prisme d'une sorte de pulsion et d'un jeu de dépendance qui, selon lui, avaient longtemps contribué à développer la société et à maintenir une cohésion en tant que collectif. Mais selon l'auteur, ce mécanisme d'indulgence dans le bon sens du terme s'est altéré avec la transformation de la société moderne et contemporaine. Cf : 土居健郎、*甘えの構造*、東京、講談社 [Takeo Doi, *Structure de l'indulgence*, Tokyo, Éd. Kôdansha,], 1971.

ici comme une incarnation de la règle fondamentale de la langue, nous pouvons y voir l'individu japonais agissant en tant qu'élément interne au contexte, comme en « "dialogue" avec les signes qui l'environnent<sup>74</sup> », c'est-à-dire avec ses semblables appartenant au même cercle social, tout comme les idéogrammes qui se coordonnent entre eux, phonétiquement et sémantiquement, ainsi qu'en fonction du contexte auquel ils sont renvoyés. Alors, à défaut de l'extraction individuelle du contexte ou de l'affermissement du « je », les uns et les autres dépendent du contexte, comme esquissés dans cet extrait, en se mettant à un certain écart mutuel qui soit suffisant pour pouvoir maintenir une certaine paix interpersonnelle et sociale et éviter ainsi les conflits apparents.

Bien que tel comportement parût, aux yeux de quelques missionnaires, un signe singulier de discrétion, de respect, ou même de bienveillance les uns envers les autres, les choses ne nous semblent pas tout à fait de cet ordre-là : il nous semblerait, en effet, plus adéquat de parler d'un fonctionnement où chacun s'adapte à l'univers auquel il appartient, en modalisant son ton et sa manière d'être en fonction du contexte référent partagé. Ainsi s'esquisse une société japonaise, tout comme celle de nos jours, où nous percevons pourtant une belle cohésion interne, mais au sein de laquelle les êtres se tiennent paradoxalement à distance, n'échangent peu ou prou et restent foncièrement individualistes.

*d) « Nous » : ensemble de masse, plutôt que « je » et « tu »*

Valignano continue à scruter les autochtones qui sont des potentiels convertis :

Quand ils se rencontrent ou vont visiter quelqu'un, ils montrent toujours un bon courage et un visage joyeux, ils ne traitent pas de leurs difficultés et n'en disent qu'un mot pour en rire, comme s'ils ne les sentaient pas ou les considéraient comme de peu d'importance. [...] ils traitent d'autres sujets suivant la saison ou l'occasion qui se présente en gardant la juste mesure, pour pouvoir donner joie et contentement à leurs visiteurs<sup>75</sup>.

Notons que, dans cette civilisation qui n'a pas mis en avant l'esprit d'objectivation, le domaine du sensible et de l'intime pourrait se soumettre à l'empire de l'émotionnel sans modération, si les fortes conventions sociales ne s'y étaient assises avec fermeté – au point que celles-ci maquillent parfaitement ce dernier d'un étonnant détachement<sup>76</sup>. Et entre ces deux extrêmes se

---

<sup>74</sup> C. De Vos, « La perspective est-elle une vue de l'esprit ? », p. 281.

<sup>75</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 67.

<sup>76</sup> Ce maquillage social nous semble perdurer au-delà du temps et de l'histoire. À propos, il est intéressant de voir la note suivante de Nicolas Bouvier : « Les Japonais s'inclinent beaucoup et ne s'embrassent pas. Évitant d'échanger leur regard et leur souffle, et si un geste d'abandon leur échappe, c'est autant de perdu. Toujours, un coussin d'air les sépare. Ainsi la pression monte, la dévotion ou l'affection s'accumulent sans pouvoir s'épancher, et semblablement la haine. Dans les films japonais, lorsqu'un personnage jusque-là parfaitement calme frappe ou

répand très largement une communication conforme, telle que le missionnaire décrit en dernière phrase de l'extrait. Si, en effet, le fait de parler des banalités et de se dire des politesses peut être observé dans diverses civilisations, comme étant un moyen assez courant d'éviter de parler de sujets personnels, cette manière de communiquer est particulièrement appréciée en tant que « lubrifiant de la société<sup>77</sup> », en plus du fait que l'aptitude à l'exercer marque chez chacun son honnête éducation.

Le fait de contourner l'échange au face-à-face constitue également ce rapport social et interpersonnel particulier à l'archipel, comme le note Valignano :

[...] pour ne pas passionner leurs discussions d'affaires, ils ont l'habitude, universelle au Japon, de ne pas traiter une affaire importante et difficile, directement en tête-à-tête, mais ils le font par messages et tierces personnes, ce qui se fait entre pères et fils, entre les seigneurs et leurs gens, enfin entre maris et femmes<sup>78</sup>.

Ce mode de communication interpelle également Frois :

Les parents en Europe traitent directement avec leurs enfants ; au Japon tout se fait par messages et tierces personnes<sup>79</sup>.

Au fait, du moment que deux êtres se mettent à discuter en tête-à-tête, toute discussion comporte, par définition, la possibilité irréductible d'un désaccord, d'une divergence ou d'une désunion sur le sujet. Bien que celui-ci soit, fondamentalement, l'objet commun aux deux individus, un désaccord d'opinions pourrait, pour les autochtones, être vu comme celui de relation ; *a fortiori* en raison de leur dépendance au contexte et aussi de leur tempérament qui, au fond, s'avère assez émotionnel. La communication via la tierce personne permet alors de garder une distance suffisante pour neutraliser les rapports, et ainsi maintenir une paix sociale, particulièrement appréciée chez le peuple japonais. En effet,

[I]à en effet où il peut y avoir contrariétés, discussions, contradictions, ils croient plus prudent d'agir par des tiers. Ainsi règnent entre eux tant de concorde et de paix<sup>80</sup>.

---

tue, l'Occidental se demande où il est allé chercher toute cette rage. », Nicolas Bouvier, *Le Vide et le Plein. Carnets du Japon 1964-1970*, Éd. Hoëbeke, 2004, p. 109.

<sup>77</sup> C'est l'un des thèmes mis en exergue dans « *Ohayô* [Bonjour] » (1959) de Yasujirô Ozu. Dans le film, les enfants, jugeant que les adultes ne parlent que de choses inutiles et échanger des politesses, décident de faire la grève des paroles et réclament la télévision ; ils apprennent plus tard que les conversations qui semblent insignifiantes servent à ce que les relations des uns et des autres fonctionnent mieux. Le film s'interroge ainsi sur les conventions sociales, l'éducation des enfants, et surtout sur l'utilité de la politesse.

<sup>78</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 67.

<sup>79</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 60.

<sup>80</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 67.

### e) *Le christianisme et les Japonais*

Dans cette société ainsi caractérisable par une certaine sérénité apparente, due à l'autocontrôle et à l'auto-adaptation de chaque élément constitutif, la part d'efforts mentaux qui consistent à étouffer l'intériorité ou/et à censurer certains émois nous semble dès lors considérable. Quand bien même cela relèverait des acquis culturels intégrés aux mœurs, cela ne nous empêche pas de penser au poids de ces mécanismes sur l'inconscient, lequel dirige en grande partie nos manières de nous comporter en société, d'être avec les autres, de nous estimer... Nous nous demandons alors si le christianisme n'aurait pas, au Japonais du XVI<sup>e</sup> siècle, montré une possibilité autre d'être au monde, à l'opposé de la leur : la représentation verticale de l'absolu, la relation exclusive à Dieu, dépassant toute dimension et tout rapport humains. Elle permet en effet de faciliter une extériorisation du moi, chose à laquelle les Japonais ne semblent s'autoriser guère à l'égard de leurs semblables, et d'instaurer une relation d'intimité, de confession voire de confiance, qui peut prendre un caractère bilatéral même, entre le moi et l'absolu. En effet, cette possibilité que le christianisme offrait aux néophytes japonais – pouvoir s'adresser à une existence absolue et invisible et lui communiquer des plaintes et des difficultés de toute sorte – semble leur avoir fait office, pour ainsi dire de dérivatif et de moyen de décompression significatif. De l'autre côté, cela fut précieux pour le clergé, notamment pour argumenter en faveur de la « méthode de gouvernement auprès des Japonais », expliquant que ces derniers « sont [...] naturellement timides et renfermés et [qu'ils] ont grand besoin de se prêter à cette communication intime », « à la dévotion, aux vertus vraies et solides », afin de s'ouvrir à « la porte à l'Esprit<sup>81</sup> »... Force est alors de constater que s'emboîtent l'offre et la demande, le besoin et l'opportunité, de part et d'autre.

Ainsi la propagation du christianisme a connu au Japon un succès vif et remarquable. Cependant, il nous semble que la cause déterminante s'en trouve plus dans le bénéfice, qu'en auraient tirés les convertis, tantôt de soulagement tantôt de divertissement, que dans un sentiment religieux à proprement parler.

---

<sup>81</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 175, 177.

## 2. Naissance d'un discours victorieux : interprétation élogieuse de la christianisation japonaise

Des observations minutieusement faites par l'œil analytique des missionnaires, installés dans l'archipel durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, il semble émerger une nouvelle dynamique composée de l'interprétation, empreinte d'un optimisme, des données recueillies sur la nature et la culture des autochtones, engendrant un discours sur le bien-fondé de la christianisation du Japon, ainsi que de l'éloge du monopole de l'Église sur d'autres formes de croyance existant dans le pays.

### a) *Interprétation pieuse de la conversion japonaise – volonté libre ? ou expression d'un pragmatisme ?*

À propos des particularités des convertis japonais, Valignano développe sur la « conviction » et le « choix » de leurs conversions.

Parmi toutes les nations de l'Orient [...] que seuls les Japonais décident de devenir chrétiens de leur propre volonté libre, avec des convictions raisonnables et le désir de leur salut. Car il est commun à toutes les autres nations de l'Orient de recevoir notre foi par intérêt et humaines considérations. Il suit de là que les Japonais reçoivent beaucoup mieux notre doctrine, s'en rendent capables et se disposent aux sacrements en peu de temps, en se détachant entièrement, après la conversion, de leurs idolâtries, au contraire des autres nations de l'Orient<sup>82</sup>.

Pourtant, l'un des principaux facteurs du meilleur rendement de la christianisation au Japon, avancé par le missionnaire, tel que la « propre volonté libre » ou les « convictions raisonnables » des convertis, nous paraît fort discutable. Compte tenu de la fonction plutôt dérivative que le christianisme aurait, selon nous, jouée aux yeux des Japonais, il nous semble difficile d'admettre la correspondance entre le fond spirituel et conceptuel du christianisme et chaque converti japonais. En effet, si le comportement religieux peut relever d'une sphère culturelle, le sentiment religieux relèverait d'un domaine plutôt individuel. Or, « la propre volonté libre » implique l'introspection sur sa propre conscience individuelle, laquelle requiert le processus d'objectivation et d'individuation, ce qui constitue la caractéristique majeure de la civilisation occidentale. Il est alors inexact d'expliquer un phénomène d'un pays à partir d'un raisonnement profondément enraciné dans une culture différente, en l'occurrence la réussite de christianisation japonaise expliquée par la « volonté libre » de chaque converti. Sur ce secret

---

<sup>82</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 110.



de la performance de l'expansion chrétienne au Japon, le raisonnement de Claude Maitre nous semble plus juste :

les Japonais sont mal à l'aise dans les déductions de la métaphysique et [...] ils ont peu de goût pour les subtilités de la théologie. Mais ils possèdent manifestement une propension singulière à s'enthousiasmer pour une idée, surtout pour une idée nouvelle, jusqu'à la frénésie et jusqu'au sacrifice<sup>83</sup>.

Cette perception nous semble tout à fait pertinente et constitue une base de notre réflexion visant à comprendre, tout d'abord, l'ampleur et la vélocité avec lesquelles cette première occidentalisation a atteint son apogée au Japon, puis à expliquer comment, et à quel niveau, le décalage latent commença à apparaître entre la religion et le peuple.

Tout d'abord, la théologie elle-même, signifiant littéralement un « discours rationnel sur la divinité ou le divin », c'est-à-dire une approche théorique visant à cerner l'idée de Dieu, présuppose la croyance en l'existence unique de celui-ci. Dans le besoin de s'interroger sur « la possibilité logique de connaître Dieu et de lui attribuer des propriétés, dans un espace commun à la spéculation rationnelle et à la révélation de l'Écriture sainte<sup>84</sup> », est née alors, vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle européen, la métaphysique moyenâgeuse. Celle-ci, en tentant de récupérer et d'élucider plusieurs types de réflexions développées jadis par Aristote<sup>85</sup>, permet d'une certaine manière à la théologie de structurer le discours sur Dieu. Notons donc que la question la plus chère à la métaphysique fut celle de l'Absolu, quand bien même la discipline connaîtrait par la suite l'autonomie en tant que science transcendante sur le concept de l'être<sup>86</sup>. D'ailleurs c'est ce qui fait que le détachement par rapport au contexte et à l'expérience sensible est devenu la condition et le sens même de toute réflexion en la matière<sup>87</sup> : la métaphysique tend à comprendre le monde dans son absolu et son essence, et à centraliser l'être humain dans la grande et seule humanité<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> C. Maitre, « Japon [note bibliographique] », p. 503.

<sup>84</sup> Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris, PUF, 1999, pp. 11-12.

<sup>85</sup> La *Métaphysique* regroupait divers textes intitulés comme suit : *sagesse, philosophie première, science de l'étant en tant qu'étant, science divine...* etc. *Ibid.*, p. 12.

<sup>86</sup> *Id.* Justement par cette métamorphose de la métaphysique elle-même, on peut parler du « second commencement de la métaphysique ».

<sup>87</sup> Cet acquis est le résultat d'une longue recherche du passage « de l'analogie à l'univocité de l'être », et c'est ce qui a rendu possible la constitution de la métaphysique comme science. *Ibid.*, pp. 223-291.

<sup>88</sup> À propos, il nous semble intéressant de noter une réflexion d'Osamu Nishitani, philosophe japonais, développée en tant que réaction à l'essai *Petite Métaphysique des tsunamis* de Jean-Pierre Dupuy publié en 2005. « Il me semble pouvoir dire que ce n'est que depuis l'expérience des "Guerres mondiales" que le Japon a commencé à partager profondément les questions métaphysiques occidentales. [...] l'expérience des "Guerres mondiales" – bien que celle-ci même fût le résultat du déploiement mondial de l'Occident –, a emmené toutes les personnes sur la planète, que cela leur plaise ou non, à appartenir à la même et seule totalité, c'est-à-dire à "l'espèce humaine" ([...] "l'humanité", en terme occidental). » (Nous traduisons). 西谷修、《デュピュイ氏への応答 – ここにある「未来」にどう向き合うか – 》、立命館言語文化研究、24巻4号、2013年3月、立命館大学

Quant au cheminement du rapport des Japonais à la spiritualité, nous mettons en exergue deux points qui nous semblent essentiels.

Premièrement, relevons que, depuis l'arrivée du bouddhisme au Japon vers le VI<sup>e</sup> siècle, s'est produit un mélange avec le *shintô*, ensemble de rituels et de croyances autochtones polythéistes et animistes ; et que ces deux entités de croyance – le *shintô* et le bouddhisme – sont certes fort différentes, mais se rejoignent sur l'absence de Dieu au sens monothéiste et personnel du terme – créateur unique de l'Univers. Ce qui aurait facilité le *shinbutsu shûgô*, ou le syncrétisme des *kami*<sup>89</sup> et des *hotoke*<sup>90</sup>, c'est-à-dire l'influence réciproque d'une croyance sur l'autre, l'interaction et même, selon les époques, jusqu'à la fusion<sup>91</sup>, avec une présupposition partagée que les deux systèmes sont vrais. Cela signifie en tout cas une attitude spirituelle, d'une part souple et tolérante, et d'autre part pragmatique, dont témoigne la répartition des domaines d'occupation<sup>92</sup> entre les différents systèmes de croyance, afin de ménager la cohabitation.

Secondement, les deux systèmes de croyance donnent une importance éminente à l'approche pratique diverse. Le *shintô*, n'ayant ni doctrine ni fondateur, se vit uniquement par la révérence envers les phénomènes naturels et surnaturels ainsi qu'envers les ancêtres. La croyance, fondée donc moins sur une religiosité que sur un attachement sentimental, se transmet par le discours, oral, répandu dans l'éducation et les croyances populaires, ainsi que par la pratique de rituels comme *matsuri* ou fêtes, exercées dans un cercle plus ou moins familial et villageois. Elle est alors étroitement liée aux lieux et, par là même, varie de formes pratiques d'une localité à l'autre. C'est l'antithèse du caractère universel que se veut en général, par définition, la théologie. Quant au bouddhisme japonais, il existe certes une importante place consacrée à la théorie, mais le zen, l'une des plus éminentes sectes développées au Japon,

---

国際言語文化研究所 [NISHITANI Osamu, « Réponse à Monsieur Dupuy – comment faire face au “futur” qui est déjà ici ? », *Recherches linguistiques et culturelles de Ritsumeikan*, n° 24(4), mars 2013, Éd. Centre de recherche sur les langues et les cultures internationales de l'Université Ritsumeikan], pp. 15-24, URL : <http://hdl.handle.net/10367/8748>, cons. 22 jan. 2017.

<sup>89</sup> *Kami* ou les « huit millions de *kami* » marque la vision divine du *shintô* : divinités innombrables permettant l'étroit liaison entre l'Homme et la nature. En fait, les *kami* sont aussi bien le soleil et la lune que des ancêtres, des hommes autrefois célèbres, des animaux, des plantes, des montagnes et toute chose ordinaire et extraordinaire.

<sup>90</sup> Le *hotoke* peut avoir plusieurs significations : bouddhas, sages, ancêtres, etc.

<sup>91</sup> Il existe de nombreuses formes de l'interpénétration des deux systèmes : constructions des temples-sanctuaires, la lecture de textes bouddhiques devant l'hôtel *shintô*, la croyance que des *kami* sont une manifestation incarnée des bouddhas, et la pensée, largement répandue jusqu'au peuple, consistant à rassembler le bouddhisme japonais, le confucianisme et le *shintô* dans une seule vénération de « la voie du ciel », etc.

<sup>92</sup> Par exemple, la mort étant considérée comme une souillure ou un état de sécheresse qui provoquerait une perte de force vitale dans le *shintô* seulement et non – ou moins – dans le bouddhisme, les moines se sont peu à peu mis à s'occuper du domaine funéraire au cours du Moyen-Âge, en mettant en forme le soin du défunt et de la famille de celui-ci. Aujourd'hui encore la cérémonie funéraire relève du bouddhisme, et différents rituels célébrant la naissance et la croissance du *shintô*.

privilégie la méditation assidue, comme seule voie par laquelle chacun peut atteindre l'essence et la paix intérieure. Mésestimant tout questionnement métaphysique et toute tentative de définition sémantique et rationnelle, le zen met en valeur suprême ce dont chacun prend conscience à l'issue d'une méditation. Cela signifie donc la valorisation de la compréhension pratique voire intime, plutôt que mentale ou/et universelle.

Nous ajoutons à ces faits historiques que, comme le montre le terme « *wa*<sup>93</sup> » signifiant la quiétude et l'harmonie, la question la plus chère aux habitants de l'archipel est celle de maintenir une tranquillité collective et l'équilibre de leur système interne, malgré ce que les éléments étrangers peuvent apporter de différent et parfois même d'incompatible avec celui-ci. Pour cela, la souplesse et le pragmatisme prennent un rôle particulièrement important : s'adapter soi-même en fonction de la nature de l'apport étranger, et remanier celui-ci afin qu'il puisse être praticable avec la culture autochtone. La prépondérance de la pratique sur la théorie contribue certainement à faciliter ce fonctionnement.

Dès lors, il nous semble pouvoir y percevoir un certain type de rapport que tissent les Japonais avec les apports étrangers qui, à notre sens, ne se limitent pas au bouddhisme : faire en général un bon accueil à l'apport étranger, s'en enthousiasmer même ; le conformisme y aidant, beaucoup s'y adaptent rapidement et le mouvement connaît un engouement : puis apprendre de l'apport étranger ce qui pourrait améliorer la culture autochtone ; intégrer celui-ci tout en le modifiant de différentes manières qui leur conviennent. Selon Katô Shûichi, 加藤周一, penseur japonais ayant avancé une thèse sur l'alternance de fermeture et d'ouverture des frontières japonaises, cette attitude à l'égard des apports étrangers se révèle particulière à son pays :

on intègre la culture étrangère en ouvrant le pays lorsque l'on est placé dans les circonstances où l'écart culturel avec l'étranger est grand (vis-à-vis de la Chine ancienne), et l'on fabrique une culture originale tout en digérant la culture intégrée en fermant plus ou moins le pays à l'époque suivante<sup>94</sup>.

Quoi qu'il en soit, cette mise au point historique et culturelle montre que les Japonais ont tissé leurs organisations sociales non pas par la recherche mentale de la vérité mais plutôt par l'approche pratique et pragmatique ; non pas par la mise en perspective, en opposition, ou en rapport hiérarchique des différents systèmes, mais par la mise en contiguïté ou en analogie de

---

<sup>93</sup> « *Wa* » s'écrivit d'abord « 倭 » et fut au départ l'appellation chinoise ancienne du Japon. L'idéogramme signifie soit un tempérament docile, réservé et souple, soit une personne petite au dos courbé. On ne sait pour quelle raison exacte la Chine appela ainsi le pays voisin. Avec la création de l'État japonais qui débute au IV<sup>e</sup> siècle, « 倭 » est peu à peu remplacé par « 和 » qui se lit toujours « *wa* » mais qui signifie l'harmonie, la paix et la douceur, pour en arriver au nom officiel « 大和 », c'est-à-dire une grande harmonie.

<sup>94</sup> Shûichi Katô, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, traduit et annoté par Christophe Sabouret, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 226.

ces derniers. Dès lors, la contradiction avec le christianisme est plus que notable. Et cette différence fondamentale des deux mondes, ou plus précisément l'aveuglement de celle-ci, commence à faire naître des tensions et des jugements de valeur, ne pouvant qu'engendrer des sentiments néfastes de part et d'autre.

### b) Défaillance chez les Japonais ?

Nous demandons à un seul Dieu tout puissant les bienfaits de cette vie et de l'autre ; les Japonais demandent aux *Camis* [*Kami*] les bien temporels et aux *Fotoques* [*Hotoke*] le salut de leur âme.<sup>95</sup>

De plus, les néophytes japonais ne voyaient aucun inconvénient à ajouter le culte du Dieu des chrétiens, sans pour autant exclure leurs cultes existants. Il est aisé d'imaginer que les missionnaires se heurtaient à cet esprit de pluralité, notamment lorsque les Japonais avaient naturellement cru reconnaître dans le Dieu des chrétiens leurs propres dieux<sup>96</sup>...

À cette pluralité de croyance, on peut ajouter sa fugacité que Frois ne manqua pas de noter :

Nous considérons comme renégat celui qui renie sa croyance ; au Japon, il n'est nullement infamant de changer de secte autant de fois qu'on le veut<sup>97</sup>.

Les questions épineuses, comme celle de fidélité, d'honneur, d'intégrité, commencent alors à surgir dans les regards de Valignano :

Le second défaut de cette nation est le manque de fidélité envers le seigneur. Ils se rebellent contre leur suzerain à leur convenance, s'alliant à ses adversaires et s'attribuant à eux-mêmes la seigneurie, puis ils reviennent à leurs anciennes allégeances, et se soulèvent de nouveau, si l'occasion s'en offre, et pour autant ils ne sont pas déshonorés<sup>98</sup>.

En effet, comme nous l'avons exposé plus haut, l'individu japonais ne représente pas tout à fait une existence représentative d'un « je » indépendant. Si celle-ci représentait une cohérence à l'image d'un fil conduisant verticalement l'être, l'existence japonaise serait l'expression d'une autre nature de cohérence : fluidité et interchangeabilité d'être, dépendant *conséquentement* aux références circonstancielles.

---

<sup>95</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 71. (*Cami* : *kami*, *Fotoques* : *Hotoke*.)

<sup>96</sup> « Les *Sengojn* [Shingon : secte bouddhique] disent que nous prêchons leur *Denichi* [Dainichi] ; les *Foquexos* [Hokke-shû : secte bouddhique] disent que notre Dieu est leur *Mio* [Myô], les *Jondoxu* [Jôdo-shû : secte bouddhique] disent que Notre Dieu est leur Amida et ceux de la secte du *Xynto* [Shintô] disent qu'il est *Cocujo* [Kokuzô] dans lequel nous croyons ». L'écrit d'un barde japonais converti par Xavier, cité par Georg Schurhammer, s. j., *Shintô, the way of the gods in Japan*, Leipzig, Éd. Kurt Schroeder, 1923, p. 47.

<sup>97</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 71.

<sup>98</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 72.

Notre inspecteur se réjouit pourtant de cette mobilité générale avec laquelle les Japonais se convertissent, sans toutefois penser que cela rejoint au fond le caractère qu'il critique comme étant « le manque de fidélité envers le seigneur » :

Au Japon, [...] pas seulement de petites gens de classe sociale peu élevée, [...] mais des nobles, des seigneurs et même des rois acceptent de bon gré notre sainte Loi. Ainsi les fruits de notre travail au Japon sont sans comparaison meilleurs, plus faciles à obtenir [...] <sup>99</sup>.

On assiste alors à la naissance d'un certain triomphalisme et d'une volonté de l'exclusivité spirituelle :

La Compagnie jouit déjà au Japon d'une grande faveur et d'un grand crédit [...], et nous avons de nombreux frères natifs du pays : d'où l'autorité que nous avons sur les chrétiens, et le crédit dont nous jouissons auprès de non-chrétiens, qui voient la conversion de tant de grands seigneurs et de nobles, le déclin de toutes les sectes du Japon et le développement de notre religion, le nombre, la beauté, la grandeur de nos maisons et églises. Notre religion a acquis avec tout cela un grand éclat <sup>100</sup>.

Et pourtant, cette vision grandiose et exclusive du christianisme au Japon nous semble illusoire et inadaptée à la réalité locale, compte tenu du rapport à la spiritualité ainsi qu'aux apports étrangers des Japonais comme nous l'avons exposé.

### **3. Naissance d'un discours critique : chasse aux ennemis et défense de la bienfaisance du projet**

#### *a) Désignation du mal – bouddhisme*

Valignano note, comme une des raisons pour lesquelles il tente d'expliquer l'importance de la mission au Japon, que « [l]es Japonais sont naturellement très portés à la religion et au respect ». Toutefois, il nous semble nécessaire d'y apporter une nuance, à savoir qu'il s'agirait moins d'un tempérament religieux qu'une aptitude à la dévotion : celle-ci consiste, nous semble-t-il, à éprouver naturellement de l'admiration pour quelque chose d'inexplicablement qualitatif et grand et à se mettre docilement à le respecter. Sous la plume de Paul Claudel, cette attitude s'esquisse ainsi :

l'attitude spécialement japonaise devant la vie, c'est ce que faute de meilleurs mots, car la langue française n'offre pas beaucoup de ressources à l'expression de ce sentiment, j'appellerai la révérence, le respect, l'acceptation spontanée d'une supériorité inaccessible à l'intelligence, la compression de notre existence personnelle en présence du mystère qui nous entoure, la sensation d'une présence autour de nous qui exige la cérémonie et la précaution. [...] de même ces foules de pèlerins qui avec un zèle émouvant ne cessent de se presser dans vos temples, que vénèrent-ils derrière ces rideaux toujours baissés ? un miroir pareil à un reflet du ciel, à une goutte des Eaux primordiales, un nom

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>100</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 112.

d'ancêtre ou de saint sur une tablette, une forme confondue avec la nuit, et surtout cette nuit elle-même, ce mystère devant lequel leur cœur naïf se recueille avec piété<sup>101</sup>.

Cet aspect est également perçu par Valignano, sous forme d'aptitude à la croyance, de capacité d'obéissance ou de soumission. C'est en effet en raison de ce caractère qui semble particulièrement notable chez les Japonais que, aux yeux du missionnaire, le bouddhisme semble avoir réussi à « les posséder<sup>102</sup> ». D'ailleurs, dès qu'il aborde la question du bouddhisme au Japon, le ton d'écriture change : « ils ont transmis à ces païens aveugles un enseignement pernicieux<sup>103</sup> ». Sous sa perception, les habitants de ce pays s'avèrent alors des victimes aveugles de ces « maîtres d'erreurs<sup>104</sup> » que sont, pour lui, les bonzes :

les Japonais ont quelques bonnes coutumes, qui sont très bonnes, où ils peuvent se comparer avec les nations les plus nobles, sages, et civilisées qu'il y ait au monde, et d'autres qui sont mauvaises et ne peuvent être pires [...]. Mais il n'y a en cela rien d'étonnant : il en fut toujours ainsi chez les païens, qui vivent dans la tentation des plus grands vices et péchés, car de leurs idoles et de leurs maîtres, ils ne peuvent recevoir de principes ni de doctrines<sup>105</sup>.

Si quelques « défauts » du peuple sont inventoriés par Valignano, tels que « le mensonge, la duplicité, la fourberie », les tempéraments « portés à la boisson, aux festins et banquets » qui par ailleurs « s'accompagnent de nombreux autres plaisirs dissolus », ces traits sont, du reste, qualifiés de « commun[s] aux non-chrétiens<sup>106</sup> » du monde entier. Mais notons que l'inspecteur relève quelques défauts particuliers au peuple japonais, en en attribuant une grande part de responsabilité morale aux bonzes : par exemple, ces derniers « donnent [...] herbes et médecines pour avortement à qui le demande<sup>107</sup> ». Sur cette question, Frois, qui en général évite de recourir à des jugements de valeur, ne peut toutefois cacher sa perplexité :

En Europe, l'avortement, pour autant qu'il y en ait, n'est pas fréquent ; au Japon c'est une chose si commune qu'il y a des femmes qui avortent jusqu'à vingt fois<sup>108</sup>.

Cela conduit à la question épineuse de la virginité féminine et le sacré :

En Europe, l'honneur et le bien suprême des femmes sont la pudeur et le cloître inviolé de leur pureté, les femmes du Japon ne font aucun cas de la pureté virginale, et la perdre ne les déshonore pas, ni ne les empêche de se marier<sup>109</sup>.

---

<sup>101</sup> Paul Claudel, « Un regard sur l'âme japonaise. Discours aux étudiants de Nikkô », *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, Paris, Gallimard, 1929, pp. 21, 26-27.

<sup>102</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 110.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>108</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 55.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 51.

Les mœurs de la chair généralisées au Japon – liberté des rapports sexuels, l’homosexualité, la prostitution... – constituent en effet une thématique à la fois ingrate et préoccupante pour les jésuites. Elles représentent à leurs yeux une dégradation morale qui, d’après Valignano, s’est répandue chez les Japonais « à cause des lois pernicieuses que leur ont données les démons et les bonzes<sup>110</sup> » :

[les Japonais] ne se préoccupent guère de ce que font leurs femmes sur ce point [...]. Ils sont plus encore dissolus en ce qui concerne le péché qu’on ne peut nommer ; ils en font si peu de cas que les enfants et les gens de leur entourage s’en vantent, en parlant publiquement, et s’en font un honneur ; d’après l’enseignement de leurs bonzes, non seulement ils ne le tiennent pas pour péché, mais ils y voient une chose si naturelle et si vertueuse, que ces bonzes se la réservent en quelque manière pour eux-mêmes : empêchés qu’ils sont par des lois et d’antiques coutumes [...] d’avoir commerce avec des femmes, ils ont trouvé ce remède à leurs passions désordonnées. [...] et ils sont livrés à ce vice de façon plus notoire que tous les autres. Et telles sont l’autorité qu’ils ont auprès du peuple et la tradition reçue de leurs devanciers, qu’ils ne voient pas l’abominable malice de ce vice, que démontre la raison<sup>111</sup>.

Non seulement la débauche, mais aussi tout autre mal sont désormais présentés comme inséparables des bonzes, si bien que la spiritualité même de ces derniers est totalement discréditée. Frois rédige un chapitre entièrement consacré aux bonzes et à leurs mœurs, dans lequel le lexique fort et redondant semble finir par détériorer le regard du lecteur sur ces religieux. S’y déploient en effet une mise en opposition sur de nombreux points – jusqu’à quarante-deux – entre les religieux des deux religions. Quelques exemples en suffiront pour montrer la teneur du chapitre :

Chez nous, les hommes entrent en religion pour faire pénitence et pour leur salut ; les bonzes le font pour échapper au travail et vivre en repos parmi les plaisirs.  
Chez nous, la pureté de l’âme et la chasteté du corps sont enseignées ; chez les bonzes, toute la vermine intérieure et tous les abominables péchés de la chair.  
Nos religieux désirent toujours la paix, et les guerres leur répugnent plus que tout ; les *nengoros* [moines-soldats] font profession de guerre et leurs services sont loués par les seigneurs pour combattre.  
Nos religieux tirent leur force intérieure de leur pureté et candeur ; les bonzes sont très propres dans leurs maison, *nivas* [jardins] et temples, et abominables dans leurs âmes.  
Nous religieux estimant fort la bienséance et le bon exemple ; les bonzes sont toujours jambes nues et l’été avec des *catabira* [kimonos légers] si fins, qu’on leur devine presque tout, sans qu’ils aient honte ni gêne aucune.  
En toute choses, nous tenons le démon en haine et abomination ; les bonzes le vénèrent et l’adorent, lui font des temples et de grands sacrifices.  
Parmi nous, il n’y a pas de haine entre les différents ordres ; les bonzes se haïssent entre eux, et pour leur propre *yxei* [puissance] et par profit, ils abhorrent les autres sectes<sup>112</sup>.

Cette vision fort manichéenne semble manifester « une mauvaise foi patente<sup>113</sup> » de l’auteur à l’égard des religieux du pays, visant à accentuer l’aspect négatif des cultes locaux. Non

<sup>110</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 70.

<sup>111</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 71.

<sup>112</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, pp. 63-67.

<sup>113</sup> Préface de José Manuel Garcia, *ibid.*, p. 37.

seulement l'ennemi pour le christianisme est de toute évidence ciblé, mais il est aussi dépeint comme tel pour le peuple même. On assiste alors à une diabolisation des bonzes :

On dit qu'autrefois [...] tous vivaient [...] sous un seul roi en grande paix ; puis vint un bonze pervers, qui passait pour saint et prophète ; il commença [...] à répandre cet enseignement, qui s'est diffusé de la manière dont nous sommes témoins. S'en sont suivis les soulèvements, les destructions et les guerres du Japon d'aujourd'hui. Ainsi voit-on bien que l'épée de la justice de Dieu les punit de ce péché, car du fait des guerres et des soulèvements, la majorité des hommes meurt par l'épée [...]<sup>114</sup>.

Le renforcement de la propagation de la foi chrétienne au Japon se justifie alors, et c'est Valignano d'en déclarer la bienfaisance : « [...] depuis l'apparition au Japon de la lumière du saint Évangile, ils ont commencé à mieux comprendre l'obscurité de leurs ténèbres<sup>115</sup> ». Un tel discours revêt la christianisation d'un caractère providentiel et d'une vertu salvatrice, en mettant en exergue deux choses : d'une part, les finalités consistant à abriter le peuple contre l'autorité dite malsaine des bonzes ; et d'autre part, la qualité du peuple pour laquelle celui-ci mérite d'être sauvé. Un schéma à trois acteurs s'esquisse dès lors : le diffuseur du mal, la victime intrinsèquement bonne, et le sauveur. Cela permet à l'inspecteur, à une période où la christianisation recouvre au Japon une étendue inédite et commence à entrer dans le collimateur de quelques seigneurs puissants, de renouveler son propos avec logique et solennité, afin de réaffirmer le bien de poursuivre le projet en cours, d'en proposer une méthode examinée et mise en œuvre par lui-même et, ce faisant, de revendiquer la christianisation uniquement jésuite<sup>116</sup>. La volonté d'exclusivité ainsi intensifiée, par rapport non seulement à d'autres religions mais aussi à d'autres congrégations chrétiennes, semble témoigner de l'appétit de plus en plus grand de conquête universelle.

#### b) « Nous et les autres »

Par ailleurs, c'est au travers du processus de diabolisation des bonzes que les textes renouvellent l'estime à l'égard du peuple. En effet, en parlant des conséquences de l'influence des bonzes sur le peuple, Valignano dit qu'« il faut plutôt s'étonner que tant de lois immorales,

---

<sup>114</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, pp. 71-72.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>116</sup> « Il semble que Notre Seigneur veuille confier cette mission si importante à la seule Compagnie ; car [...] la Compagnie a toute cette chrétienté à sa charge, sans personne d'autre qui s'oppose à elle et propose une autre manière de faire. Tous s'en tiennent à une seule méthode qu'ils adoptent comme ils le jugent convenable. Aussi, la Compagnie est-elle bien aimée et estimée des Japonais et la chrétienté est en bon ordre et en progrès. A mon avis, il n'y aura pas de chrétienté, avec le temps, qui offrira une telle occasion de salut. [...] J'en conclus que la Compagnie doit travailler autant qu'elle peut, – même aux dépens d'autres missions – pour mener à bien celle-ci, qui est grande et riche en promesses. » *Ibid.*, voir également le chapitre IX « Raisons de s'opposer à la venue au Japon d'autres congrégations religieuses », pp. 127-133.



d'occasions de mal, de mœurs licencieuses, n'aient pu nuire davantage [aux] bonnes qualités<sup>117</sup> » des autochtones.

Il semble que là on puisse voir s'ébaucher une forme singulière et première de l'« exotisme » : étonnement voire admiration nés d'un constat qu'un pays si différent du sien puisse exister dignement. Certains passages des textes de Valignano témoignent en effet de la fascination de l'auteur, pour le Japon qui paraît en possession de son propre système sociétal – signe certain d'une civilisation :

[...] ce que j'admire, c'est qu'en tout ils se gouvernent comme une nation prudente et policée, alors qu'il n'y aurait pas lieu de s'étonner s'ils se conduisaient comme des barbares. Mais de voir que tout va à l'envers de l'Europe et qu'ils aient su organiser leurs rites et leurs coutumes en un système si raisonnable de civilisation pour qui sait le comprendre, n'est pas un médiocre motif d'admiration<sup>118</sup>.

Il nous semble que cette admiration s'assoit, fondamentalement, sur une certitude ethnocentrique et une vision hiérarchisée des cultures. Le regard se teinte de plus en plus d'exotisme et semble voir quasi systématiquement les oppositions et les contradictions entre le Japon et l'Europe, sur tout aspect de la société et des mœurs :

[...] réellement on peut dire que le Japon est un monde à l'envers de ce qui est courant en Europe ; tout y est si différent et contraire qu'ils ne nous ressemblent presque en rien ; la nourriture, le vêtement, les honneurs, les cérémonies, la langue, les relations sociales, la manière de s'asseoir, l'architecture, l'entretien de leurs maison, le soin des blessés et des malades, l'instruction et l'éducation de leurs enfants et tout le reste est si différent et contraire à nos mœurs qu'on ne peut l'écrire et le comprendre.

C'est alors à son Frère, Frois, d'y contribuer. Parmi les nombreuses remarques, quelques-unes méritent que nous nous y attardions :

Nous trouvons discourtois que le serviteur ne se tienne point debout quand le maître est assis ; et eux, incorrect de ne pas faire asseoir le serviteur.  
Nous entrons avec nos souliers dans les maisons ; au Japon, il est discourtois de ne pas les laisser à la porte.  
Pour manger, nous nous asseyons sur des chaises avec les jambes allongées ; eux les jambes croisées sur des tatamis, ou sur le sol.  
Chez nous, manger ou offrir de la viande putride ou du poisson pourri serait tenu pour offensant ; au Japon, on en mange, et même puants, on en offre sans gêne aucune.  
Nous nous lavons les mains avant de toucher une chose précieuse ; les Japonais les lavent pour prendre les *dogus* du *chanoyu* [ustensiles de la cérémonie du thé].  
Chez nous, la plupart du temps, les visites se font sans obligation d'apporter quoi que ce soit ; au Japon, celui qui rend visite doit toujours apporter quelque chose<sup>119</sup>.

Si Frois fut le plus important des auteurs qui écrivirent sur le Japon durant plusieurs décennies du siècle dit chrétien, ainsi que le principal informateur des réalités japonaises en Europe par son activité épistolaire ainsi que par le nombre de publications de celle-ci, il fut également l'un

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>118</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 75.

<sup>119</sup> L. Frois, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, p. 47, 48, 73, 77, 113, 114.

des personnages incontournables de la communauté chrétienne au Japon, par la détention d'expériences personnelles et de connaissances réelles sur le pays. Il fut en effet le traducteur et l'accompagnateur de Valignano, lorsque celui-ci visite le pays en 1582. Il est alors aisé d'imaginer le fruit d'échanges dont le visiteur aurait bénéficié avec son frère qui vit dans le pays depuis presque vingt années. On peut le supposer au travers, par exemple, du chapitre sur la « manière de se comporter au Japon », duquel semble émaner un message significatif de la part de l'inspecteur. Il s'agit d'un ensemble vaste et riche d'observations et de réflexions qui s'assure et se transforme en une directive de la conduite sociale indispensable, adressée aux futurs missionnaires ; ce dans le souhait que ces derniers puissent, à la connaissance de celle-ci, assimiler et produire le comportement social souhaité, réaliser une meilleure adaptation au pays et se consacrer au plus vite et entièrement à leur mission, sans que les lacunes des codes socio-comportementaux y soient un obstacle. C'est dans cette optique que la responsabilité des éventuels futurs missionnaires est répétée et soulignée :

S'il est partout indispensable, pour porter du fruit et être respecté, de savoir s'adapter au mode de vie du pays, c'est beaucoup plus vrai encore du Japon, où l'on ne peut vivre en aucune manière sans respecter les usages établis ; sinon c'est faire affront et injure aux Japonais, ce qu'ils ne souffriront pas ; cela les rendra méfiants et les éloignera de nous. Le résultat en sera le dédain et le mépris pour notre religion chrétienne<sup>120</sup>.

Car « [l]es Japonais sont, écrit Valignano, si attachés à leurs coutumes et cérémonies que, le monde s'écroulerait, ils n'y changeraient pas un point<sup>121</sup> ». Katô dirait que cela est dû au regard généralement orienté vers l'intérieur et non vers l'extérieur, ainsi que vers les plus petits détails apparents qui émerveillent<sup>122</sup>.

D'autre part, si le maintien des coutumes ainsi que le respect des formes prennent une importance élevée au Japon, les notions chères à ce système ont leurs propres significations. Autrement dit, le sens des valeurs, comme par exemple la dignité ou le respect, n'est pas toujours le même que celui auquel on peut généralement les attacher en Europe. La tâche ecclésiastique s'avère dès lors de plus en plus complexe et délicate, alors que les premiers contacts au temps de François Xavier semblaient aisément offrir un enthousiasme dû à la perspective confiante et fascinante d'échanges faciles et durables.

[...] on ne peut garder au Japon, au moins en présence des gens du dehors, les manières directes dont on use en Inde et en Europe. Il faut tenir grand compte de cela, parce qu'autrement les Japonais notent en nous un signe de mauvaise éducation et les chrétiens eux-mêmes en sont troublés et scandalisés, car il leur semble que nous manquons d'attentions et que nous sommes des gens sans éducation ni politesse [...]. Quand, pour excuser les Pères je disais à des seigneurs qu'ils devaient tenir compte de ce que les nôtres avaient été élevés dans d'autres coutumes, ils m'ont répondu que

---

<sup>120</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, p. 199.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>122</sup> S. Katô, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, pp. 189-194.

cela, ils le comprenaient, qu'ils patientaient un an ou deux ans ; mais, ce délai passé, c'est une chose qu'ils ne pouvaient plus supporter. En effet, ou bien les nôtres n'apprennent pas les coutumes et les manières courtoises du Japon, parce qu'elles ne leur plaisent pas et leur paraissent mauvaises : c'est un affront fait aux Japonais ; et ce n'est pas raisonnable, car c'est aux nôtres de s'adapter aux Japonais, puisqu'ils viennent sur leurs terres et sont peu nombreux et non aux Japonais à s'adapter à des gens qui ne peuvent se défaire de leurs propres usages. Ou bien ils n'apprennent pas ces usages par défaut d'intelligence et de capacité, et alors il ne convient pas aux Japonais, pensent ceux-ci, de partager leur foi et de prendre pour guides des hommes de si peu de valeur<sup>123</sup>.

Il nous semble que cette mise au point témoigne, à défaut de documents du peuple japonais de l'époque, des situations de gêne et des sentiments de pénibilité vécues chez les Japonais, ainsi que d'une tension croissante entre les hommes d'ailleurs et les autochtones, en raison des différences culturelles, ou l'absence de considération de celles-ci. L'auteur inspecteur se trouve alors dans un dilemme – s'adapter ou échouer – ; dilemme rendu vif par le risque qu'est le retournement soudain de situation pour les étrangers. Il importe de noter que, en raison d'une grande importance accordée aux formes dans ce pays, les sentiments ont tendance à se dissimuler et tardent alors à s'exprimer, sinon à s'exploser. En effet, dans cette culture de non-dit, la paix relationnelle, quand bien même apparente, ne s'obtient que par une patience tacite de chacun et de tous ; mais celle-ci, n'étant pas illimitée, peut se transformer en supplice, et plus tard, en un rejet.

## **D. Troisième phase de la rencontre : désillusion, rejet et violence**

Seulement quatre ans après la rédaction de *Somario*, s'opère un changement brutal de ton du côté japonais envers cette religion venue d'ailleurs, en entravant l'expansion et menaçant la communauté entière par la force arbitraire de quelques hommes de pouvoir. En effet, c'est aussi la fin du désordre politique général, époque des guerres intérieures : celles-ci finissent par élire une poignée d'hommes puissants qui vont ensuite trôner en tant que chef guerrier, ressaisir le contrôle des choses et contribuer à l'unification du pays. Celle-ci n'étant pas qu'au sens politique, mais aussi moral et culturel, sont d'emblée désignés comme néfastes le christianisme ainsi que son développement au sein du peuple. Nous nous demanderons alors comment s'est effectuée cette transition manifestement soudaine entre la grande tolérance de l'Autre et le rejet

---

<sup>123</sup> A. Valignano, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, pp. 201-202.

cruel de celui-ci ; autrement dit, pourquoi, et de quelle manière, l'aventure ecclésiastique prit au Japon un tel virage imprévu et rude.

## 1. Le changement « incompréhensible » ou l'expression d'une crise ?

Toyotomi Hideyoshi, 豊臣秀吉, l'un des majeurs unificateurs du pays, et anciennement samouraï d'Oda Nobunaga dont nous avons mentionné l'intérêt pour divers apports des chrétiens, affiche quant à lui les premiers signes de l'hostilité envers le christianisme, dont la communauté et l'influence ne cessent de s'étendre dans le pays depuis une trentaine d'années. En 1587, une action qualifiée de particulièrement « à l'improviste », au sens tant inattendu que fantaisiste, marque le commencement de la situation critique de l'Institution dans l'archipel : le dernier jour du séjour à Kyûshû auquel le père Coelho et son ami portugais invitèrent Toyotomi, celui-ci promulgua un édit public consistant à ordonner à tous les Portugais de quitter le Japon dans un délai de vingt jours, alors que la veille le souverain semblait encore accorder à ses hôtes des faveurs notables. Les documents japonais d'alors relatant ce fait « si grave », dit Steichen, accusent unanimement « les Jésuites de s'être aliéné l'esprit de Toyotomi par leur conduite arrogante à son égard pendant son séjour », mais sans qu'aucun de ces documents ne précise en quoi cette dernière consistait, ni ne laisse dépister un quelconque incident<sup>124</sup>.

En vain cherche-t-on dans leurs annales quelque éclaircissement, nulle part on ne rencontre le moindre vestige d'impertinence de la part des religieux, du moins selon notre appréciation d'Occidentaux. Cette distinction est importante et doit être faite, tant la différence est grande entre la manière des Japonais et la nôtre, d'envisager et de juger les choses<sup>125</sup>.

Cette proscription est à nos yeux loin d'être une simple anecdote, puisqu'elle annonce une nouvelle phase dans l'histoire japonaise – celle d'une défaveur de l'Autre –, ainsi que le début de la fin de la christianisation au Japon. Cependant, le déclencheur exact de cet événement demeure, hélas encore à ce jour, sous l'emprise de la « communication implicite » pour les Japonais, et sous l'excuse de la « différence culturelle » pour les Occidentaux.

Si la cause « cohérente » était absente aux yeux des jésuites pour ce revirement, les accusations faites à leur égard sont toutefois fort explicites dans les documents japonais : mépriser le culte des dieux nationaux ; renverser leurs temples ; persécuter les bonzes ; forcer les Japonais à embrasser la religion chrétienne ; manger de la viande de bœuf – ce qui était

---

<sup>124</sup> Michael Steichen, *Les Daimyô chrétiens ou un siècle de l'histoire religieuse et politique du Japon. 1549-1650*, Hongkong, Société des missions étrangères, 1904, p. 153, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k841719s/f171.item>, cons. 7 jan. 2018.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

contraire aux lois et aux mœurs bouddhistes du pays – ; autoriser les marchands portugais à faire un trafic d’esclaves en transportant des Japonais en Inde, etc. Les réactions des missionnaires, comme la réponse du père Coelho fournissant ses explications à chacun de ces sujets<sup>126</sup>, n’ont pas réussi à éliminer à long terme le mécontentement du *shōgun* Toyotomi. Pire, celui-ci est de plus en plus persuadé que le christianisme ruine les cultes locaux et ébranle les valeurs nationales. S’ensuivent alors plusieurs ordres virulents adressés aux *daimyō* convertis, leur commandant de faire détruire l’ensemble des lieux et des signes symboliques tels que les chapelles, les croix et les résidences de missionnaires etc., après quoi Toyotomi procéda au contrôle la région de Nagasaki, berceau du christianisme japonais, pour que ce territoire seigneurial en soit au compte du gouvernement central.

## 2. La désillusion réciproque

L’unification du pays s’accomplissant progressivement, le pouvoir d’un *shōgun* commençait à s’exercer de façon arbitraire et pour ainsi dire absolue sur les fiefs comme sur la société. Néanmoins envers la communauté chrétienne, les édits de Toyotomi, notamment le premier, aussi impressionnant soit-il, ne fonctionnèrent que comme une mise en garde envers les missionnaires, et les conséquences n’en furent pas immédiatement tragiques : ces derniers ne quittèrent point le pays, protégés plus ou moins par quelques *daimyō* chrétiens ou amis ; et ils se bornèrent à se retirer des affaires pour un certain temps, à exercer leur ministère de manière médiate et à revêtir le costume japonais. Après quelques mois de suspens, le prosélytisme et la diffusion des apports occidentaux ont recommencé comme auparavant, avec ardeur, mais discrétion tout de même. En 1591, le troisième séjour de l’inspecteur Valignano provoque une audience publique du *shōgun*. Bien que celui-ci exprimât son mécontentement pour la destruction des temples et la persécution des bonzes faites par les missionnaires, il finit par laisser toute liberté de mouvement dans l’archipel à cet inspecteur devenu une personnalité emblématique de l’Institution, ce qui fut un symbole fort du salut pour la communauté chrétienne.

Ainsi, depuis le premier édit de 1587 jusqu’au premier martyr de vingt-six chrétiens de 1597, une dizaine d’années s’écoule, en alternant apparemment la faveur et la défaveur, le besoin de contrôle et la phase de négociation. Mais il est indéniable que la naissance d’une méfiance chez les classes dirigeantes japonaises à l’égard des communautés chrétiennes avait

---

<sup>126</sup> H.-B. Maitre, « Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise », p. 81.

déjà eu lieu, et que celle-ci subsiste de manière sous-jacente. En effet, elle vient à la surface au fur et à mesure que se durcit la politique intérieure d'une part, et que d'autre part se découvrent des conflits et des rivalités au sein même des différents ordres chrétiens de la sphère extrême-orientale. Il faut alors souligner que cette réalité commence à ébranler la vision prestigieuse et pour ainsi dire idéale de l'univers occidental que les Japonais avaient jusqu'alors : l'Occident, pour ces derniers, était le synonyme de l'esprit et de la civilisation, dont les seuls fondements leur semblaient être le christianisme, puisque ces trois choses furent apportées à la fois et par les mêmes hommes :

[...] même les incroyants tels que Hideyoshi voyaient un secret merveilleux qui avait permis à des hommes, après tout inférieurs, d'acquérir une puissance formidable, de pénétrer les mystères de la nature, de fabriquer des instruments déconcertants, de construire de gros bateaux et d'imprenables citadelles<sup>127</sup>.

Cette fascination se substitue peu à peu à la désillusion, au fur et à mesure que les franciscains arrivent sur le « monopole » des jésuites jalousement établi dans l'archipel, que le *shôgun* est amené à négocier la revendication des droits égaux pour tous les différents ordres chrétiens, que les différences de méthodes missionnaires entre les ordres troublent les communautés chrétiennes japonaises encore récentes, et que, par ailleurs, les conflits s'intensifient entre Portugais et Espagnols sur la délimitation géographique dans l'océan extrême-oriental...

Non seulement tous ces conflits de différents niveaux fragmentaient la force du christianisme au Japon, mais aussi cela faisait germer un soupçon important chez les dirigeants du pays : ceux-ci se demandaient le véritable motif de l'abnégation des missionnaires et craignaient un plan latent d'une vraie conquête future, précédée d'investissements spirituels et commerciaux. Cette crainte pourrait s'expliquer, si les faits sont authentiques : le 13 novembre 1596, les autorités japonaises ayant trouvé des armes, dans les bagages des délégués franciscains arrivés à Osaka dans le but d'obtenir l'appui de Toyotomi, celui-ci donne l'ordre de procéder à l'inventaire de leur cargaison, auquel résiste le pilote Francisco de Olandia en tentant d'intimider les autorités locales, en déployant une carte du monde et en montrant l'étendue vaste que possédait le monarque espagnol. Puis il répond à la question, d'un Japonais, de savoir comment est-il possible de soumettre tant de pays à la domination d'un seul homme :

Nos rois commencent par envoyer, dans les contrées qu'ils désirent conquérir, des prêtres qui persuadent aux indigènes d'embrasser notre foi. Lorsque ces missionnaires ont fait suffisamment

---

<sup>127</sup> H.-B. Maitre, « Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise », p. 83.

d'adeptes, on expédie des troupes qui agissent de concert avec ces nouveaux chrétiens. Ensuite nos rois n'ont pas grand mal à venir à bout du reste.<sup>128</sup>

Cinq mois après Toyotomi ordonna la crucifixion publique de six franciscains et de vingt chrétiens japonais, et ce fut le premier martyr au Japon pour une cause religieuse. Ainsi, l'âge d'or du christianisme au Japon s'avère manifestement terminé. Il est alors aisé d'imaginer le niveau de désillusion réciproque qui s'était emparée des Européens aussi bien que des Japonais convertis ; la liberté de culte leur avait brusquement échappé, après les temps enchanteurs de F. Xavier et fervents de Valignano, ayant pourtant loué la rencontre d'une altérité fascinante.

### **3. Repli sur soi pour le Japon / Amertume et incompréhension pour l'Occident**

Toyotomi mourut l'année suivante, mais sa politique hostile au christianisme voire au monde occidental fut obstinément poursuivie. Elle fut renforcée par ses trois successeurs suivants qui sont les trois premiers chefs d'État du gouvernement Edo (1600-1868), et accomplie par la fermeture du pays qui durera jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous n'entrons pas dans les détails historiques de ce processus de fermeture, mais notons seulement que la proscription du christianisme, promulguée par le shōgunat d'Edo en 1612, marque le commencement d'une période extrêmement violente de la chasse aux chrétiens, encore plus virulente qu'au temps de Toyotomi. Celle-ci s'opère moyennant persécutions, martyres et crucifixions, dont la révolte de Shimabara (1637-1638) fut le dernier et le plus sanglant épisode. Les Espagnols et les Portugais furent alors soit martyrisés soit définitivement exclus du territoire japonais, tandis que les Hollandais, seuls Occidentaux tolérés à faire du commerce parce qu'ils ne faisaient pas de propagande religieuse et se contentaient de comptoirs, furent cantonnés et surveillés dans l'îlot Deshima, construit en 1634 à Nagasaki par le *shōgunat*.

Ainsi, la méfiance envers le christianisme, une fois née, conduit le pays puissamment vers la politique radicale anti-chrétienne qui s'accompagne de la politique isolationniste du pays. Par ailleurs, celle-ci va de pair avec la réappropriation de la pensée confucianiste. Celle-ci, pourtant restée alliée et sous la tutelle du bouddhisme depuis le VI<sup>e</sup> siècle, qui plus est limitée jusque-là seulement à une morale pratique et aux devoirs familiaux et sociaux, attire un intérêt nouveau chez des intellectuels japonais dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : au moment exact où le pays est à la fois à l'apogée de la première occidentalisation et au commencement du déclin de celle-

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

ci. C'est dire si la vive promotion de la sagesse traditionnelle était une pierre que les autorités apportaient à l'édifice – qui fut l'anéantissement de la religion occidentale. Du fait qu'il est la morale la plus ancrée dans la vie réelle du peuple, le confucianisme a été à nouveau considéré comme étant l'enseignement le plus propice à faire émerger les sentiments nationaux et est promu par le gouvernement Edo dans son désir de développer une définition de l'identité et de la pensée japonaises autonomes et émancipées.

Quand bien même l'on admettrait que ce besoin d'identification culturelle par le biais du repli national serait un passage pour ainsi dire mécanique dans un processus d'assimilation d'une culture étrangère, la violence, la rapidité, la radicalité et même l'efficacité qui caractérisent le cas japonais sont en effet stupéfiantes. Ces dernières peuvent même déconcerter complètement ceux qui insisteraient pour y voir une « cohérence » ou une causalité absolue ; ils assisteraient seulement au contraste inintelligible entre, d'un côté, le bon accueil des Japonais obtenu par la civilisation occidentale ainsi que l'aisance de ses premiers succès relationnel, et de l'autre, l'hostilité nippone apparemment soudaine envers le monde occidental aboutissant jusqu'à l'expulsion excessive de celui-ci. Toutefois, au regard des caractéristiques du rapport que les Japonais tissent au monde extérieur, nous pouvons mieux comprendre – sans, bien sûr, pardonner pour autant la cruauté avec laquelle les hommes de pouvoir ont éradiqué les chrétiens – ce changement radical et apparemment incohérent de leur attitude. En effet, l'ensemble des traits de caractère que nous avons exposés – la facilité d'accueil vis-à-vis d'une culture étrangère, fondée sur la curiosité et le pragmatisme ; le sens d'adaptation à l'apport étranger autant que son remaniement ; l'impératif des politesses et des formes – peut donner à ceux qui ne disposent pas de codes l'illusion d'un accord authentique, fiable et intime qui semble régner entre le pays et l'apport étranger. De plus, ces aspects particuliers à la société japonaise semblent voiler la tension interne, engendrée par la tentative de compromis : entre la tentation de nouveauté, la fascination pour l'exotisme, le fort attachement à la racine culturelle, la fierté patriotique et la crainte d'une domination extérieure... jusqu'à ce qu'éclatent un jour l'intolérance catégorique et le refus irréversible. Force est dès lors de constater qu'il existe une *cohérence interne* dans la transformation latente des sentiments – de la fascination à la désillusion – ainsi que la transition vers le rejet de l'Autre, laissant toutefois l'Occident dans une incompréhension et un sentiment d'injustice totale.

Ainsi s'achève, sur un malentendu réciproque, une première rencontre interculturelle des Japonais et des Occidentaux. Et celle-ci nous suggère d'y voir un phénomène de corrélation étroite entre les différentes énergies émotionnelles – enchantement, fascination, enthousiasme,



gêne, menace, méfiance, désillusion, le rejet –, colorant cette rencontre avec l'Autre de leur puissance saisissante.

## Chapitre II

### **Voyage au bout du monde : l'Occident à la recherche des complices / la tentation de la grandeur pour le Japon**

Trois siècles après l'arrivée du premier missionnaire chrétien au Japon, et deux siècles après la disparition officielle de la communauté chrétienne au Japon, le temps est à nouveau à la tentation de l'Autre. La tentation que l'Extrême-Orient offre à son insu aux Occidentaux qui, quant à eux, suscitent aussitôt une forte fascination aux yeux des Japonais. Ce qui déclenchera une nouvelle histoire de ces deux civilisations, tumultueuse et riche en émotions, en engendrant des croisements singuliers de vies et de nombreuses rencontres, petites et grandes, physiques et métaphysiques, et en ouvrant un chapitre nouveau de l'histoire humaine, celui de la mondialisation.

Au seuil de cette nouvelle ère, redéfinissons notre hypothèse : il existerait, entre les deux civilisations, japonaise et occidentale, un schéma comme des structures fondamentales du rapport à l'Autre de part et d'autre ; et celles-ci sous-tendraient leur rapport interculturel singulier et son évolution qui nous semble s'opérer à moyen terme ; ce schéma se serait réitéré, du moins deux fois à l'intervalle des trois siècles, et ce au-delà de l'histoire propre à chaque civilisation.

Bien entendu, entre ces deux époques, les circonstances historiques sont totalement différentes de part et d'autre, et les moyens techniques, les croyances et les idées qui guident les actions humaines ont aussi considérablement évolué. En outre, la cause de l'expansion occidentale a changé, du christianisme aux progrès. Autrement dit, la recherche du capital et du pouvoir sur la nature s'est substituée à celle des âmes et des épices. Toutefois, il est, à notre sens, certain que ces aventures traduisent un mouvement expansionniste, fondé sur l'esprit de culte unique, que cela soit pour les religions ou pour les principes moraux ou autres. Et c'est cette unicité de croyance qui est commune aux expansions occidentales des deux époques différentes et qui, dès lors, traduit une attitude universaliste à l'égard du Monde.

Selon notre hypothèse, la relation que vécurent le Japon et l'Occident durant environ soixante-dix ans, depuis la réouverture du Japon du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux premières

décennies du XX<sup>e</sup> siècle, nous semble sonner comme un refrain oublié de ce qu'ils avaient déjà vécu à travers la première rencontre aux trois siècles auparavant, au « siècle chrétien » : n'assisterait-on pas, en effet, à un redéploiement, d'une dimension encore plus conséquente, de la structure fondamentale du rapport évolutif que nous avons exposée au chapitre précédent ? En d'autres termes, les rapports semblent structurellement évoluer de la même manière : d'abord s'observe, du côté de l'Occident, un comportement universaliste qui consiste à proposer son idéal pour le bien de l'Autre ; à quoi réagit le Japon avec pragmatisme et souplesse, lesquels priment sur l'esprit critique ; puis cela développe, d'un côté, le désir d'expansion et de contrôle et, de l'autre, l'admiration et un complexe d'infériorité ; leur différence devient leur différend avec violence, de sorte que l'Occident éprouve un sentiment d'incompréhension et de déception devant le changement brutal de l'Autre-Japon, tandis que celui-ci bascule vers le rejet de l'Autre-Occident.

En outre, avec les cultures et les mentalités si différentes, l'un et l'autre semblent toutefois partager une certaine logique de transformation émotionnelle : fascination voire idéalisation de l'autre ; engouement et enthousiasme ; désillusion et incompréhension de l'un, et rejet et repli sur soi de l'autre. Certes, ce cours évolutif d'émotions pourrait relever du processus intemporel de rapport humain à l'échelle individuelle, cependant, il nous semble que la relation doit, en l'occurrence, être d'une puissance singulière. Or, la relation entre le Japon et l'Occident nous semble véritablement en être une, ce que nous tenterons de montrer à travers le présent chapitre. Pour cela nous étudierons comment l'un exerce de l'influence sur l'autre et réciproquement, et quel est le cheminement qu'ils font ensemble, au fil de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et des deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

## **A. Rencontre : Attirance et Fascination**

### **1. Arrivée des « bateaux noirs »**

#### *a) Préparation méthodique des Américains*

Le 8 juillet 1853 vers 17h, un bruit du canon résonna deux fois dans le port d'Uraga, à environ soixante-dix kilomètres d'Edo, la capitale japonaise d'alors. Ce fut un signe adressé par le navire canonnier à vapeur américain nommé *Susquehanna*, accompagné d'encore trois autres, pour signaler leur présence au gouvernement autochtone. Ces navires jaugeaient de huit

cents à deux mille cinq cents tonneaux et portaient en tout presque cent canons dont une soixantaine avaient une grande capacité de destruction ainsi qu'une portée de trois kilomètres et demi. Cet équipement militaire était, en fait, incomparable avec ce que le Japon possédait, de façon, en plus, symbolique. En effet, la construction de grands navires de plus de cinquante tonnes était interdite par le *shōgunat*, le gouvernement féodal d'alors, sous prétexte de paix intérieure ; autrement dit c'était un moyen de contrôler les pouvoirs seigneuriaux. Seule une vingtaine de canons était alors posés sur un terrain appelé *daiba*<sup>129</sup>, sans aucune utilisation prévue. En plus de l'habitude du climat politique pour ainsi dire pacifique, de nombreux seigneurs installés loin de la capitale ne parvenaient pas à imaginer la vaste disparité de moyens entre les États-Unis et le Japon. Celle-ci dépassait, en fait, l'entendement même de ceux qui avaient réellement assisté à l'arrivée des bateaux américains. Sakuma Shōzan, samouraï et penseur confucianiste, aperçoit à Uraga de nombreux petits bateaux japonais circulant autour du plus grand navire américain et s'exprime sur cette disproportion : « on dirait qu'il y a des palourdes sous un énorme baquet<sup>130</sup> ». La métaphore, spontanée et imagée, témoigne de la naïveté, de la stupeur et de l'absence de connaissances en matière d'armements modernes.

Tandis que du côté américain, avec l'équipement puissant et flambant neuf ainsi que la discipline de l'équipage, tout était préparé et contrôlé pour l'arrivée. En effet, le commodore Perry lui-même note ceci :

Lorsque nos navires se rapprochèrent de la baie (de Sagami) [...], chaque pont fut immédiatement mis en ordre, à savoir que les canons ont été disposés à leurs places respectives préalablement prescrites et munis de l'obus, les stocks de munitions mis en place. Les fusils ont également été préparés, et chaque membre de l'équipage ainsi que les gardes se sont mis respectivement à leurs positions. En somme, tous les préparatifs nécessaires à la bataille avec un ennemi furent exécutés<sup>131</sup>.

De même que l'équipement, Perry avait également préparé au préalable son attitude catégorique vis-à-vis de l'autorité japonaise et exigea son entrée sur le territoire japonais. Le *bakufu*, ou le gouvernement militaire d'alors, lui rétorqua de se rendre à Nagasaki, le seul endroit du pays, à

<sup>129</sup> Après la première arrivée de Perry (1853) et avant que celui-ci ne revienne dans un an comme il l'avait promis, le *shōgunat* entrepris en urgence de bâtir onze îles artificielles (*daiba*) dans la baie de Tokyo, destinées à recevoir des batteries d'artillerie, dont seulement les cinq furent construites, mais sans qu'elles soient réellement utilisées. La seconde arrivée de Perry ainsi que le traité établi (1854) mirent fin à ces travaux qui creusaient la finance du *shōgunat* plus que jamais. Les deux parmi cinq qui subsistent aujourd'hui ont perdu toute vocation militaire : l'une est aménagée en jardin public, l'autre en réserve naturelle. 江戸東京物語-下町編 [Tokyo Edo monogatari. *Shitamachi-hen*], Éd. Shinchōsha, 2001, p. 307-312.

<sup>130</sup> 松本健一、日本の近代1 開国・維新-1853~1871、東京、中央公論社 [Kenichi Matsumoto, *Ouverture et Restauration - 1853-1871*, coll. Époque moderne du Japon, Tome 1, Tokyo, Éd. Chūō cōronsha], 1998, p. 10, « 「大たらいの下にはまぐり貝」があるようだ ».

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 7-8, « われわれの船が（相模）湾に近づいた時には提督から信号が発せられて、活動準備のために各甲板は直ちに片付けられ、大砲は所定の位置に据えられて装弾され弾丸も配備された。小銃も用意されて、嘯兵および各員はそれぞれ自分たちの部署についた。要するに、いつでも敵と対戦する前になされる一切の準備が行われたのである。 ».

plus de mille kilomètres de la capitale, fixé pour les échanges avec le monde extérieur. Mais rien ne modifia l'attitude du commodore qui, poursuivant un objectif précis, fit savoir qu'il ne changerait pas le cours des choses qu'il avait prévu. En effet, l'objectif de son expédition consistait à faire rectifier le « *sakoku* », c'est-à-dire la politique isolationniste que, nous l'avons vu, le Japon menait depuis plus de deux siècles, suite à l'interdiction du christianisme et à l'expulsion de la présence occidentale hormis les Hollandais. Et, pour atteindre cet objectif, le commodore tenait impérativement à donner en main propre au souverain japonais la lettre écrite par le président américain Fillmore, à propos de la nécessité d'ouverture du Japon et d'établissement d'une relation commerciale avec les États-Unis. Dans cette entreprise, le commodore songeait même à la possibilité d'« entrer sur le sol japonais en faisant appel aux forces militaires », « selon le développement futur de l'affaire<sup>132</sup> ». Cette stratégie militaire américaine fut alors énoncée avec fermeté et assurance devant les *samourais* que le *shôgun* avait expédiés à Uraga ; à la fois déconcertés et désireux de gagner du temps, ils demandèrent aux Américains d'attendre quatre jours une réponse shôgunale, à quoi le commodore aurait répondu ceci :

Nous n'acceptons pas une telle demande de nous rendre à Nagasaki. Nous sommes déterminés à présenter le document officiel ici, à cet endroit. [...] L'aller-retour de ces serviteurs ne prend pas tant de temps qu'ils demandent. Nous sursoyons l'attente pour trois jours mais voulons absolument une réponse formelle au terme de ce délai [...]<sup>133</sup>.

Si l'on se fie à des documents japonais officiels de l'époque, un drapeau blanc aurait été donné de Perry aux Japonais, avec une note dont le contenu fut globalement comme suit :

Depuis quelques années, différents pays ont sollicité des échanges commerciaux auprès du gouvernement japonais, mais celui-ci ne l'accepte pas, en raison de la loi nationale de *sakoku*. Cela signifie qu'il tourne le dos à la voie juste et universelle, et la faute en est colossal. [...] Si le Japon est en désaccord sur le fait d'ouvrir des échanges commerciaux, nous viendrons corriger cette faute moyennant la force militaire, contre laquelle le Japon devra se défendre avec pour bouclier sa loi *sakoku*. À ce moment-là, [...] la victoire absolue sera pour nous, [...] et si le Japon souhaite demander la reddition et la paix, il se servira du drapeau blanc que nous vous offrons à présent. À ce moment-là, nous arrêterons les attaques canonnières, retirerons les soldats et procéderons à la paix<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> K. Matsumoto, *Ouverture et Restauration – 1853-1871*, p. 14, « 武力に訴えての上陸 », « 事件の今後の発展によって ».

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 15, « 決してそんな相談に同意して長崎に赴くような事はしない。そして国書は現在の場処で渡す覚悟である。〔中略〕使の往復に時間のかかる訳でもないから、それでは三日だけ猶予するから、その時には必ず確答を待つ ».

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 19, « 先年以来、各国より通商の願これあり候ところ、国法を以て違背に及ぶ。元より天理にそむく至罪、莫大なり。〔中略〕不承知に候わば、干戈（武力）を以て天理に背く罪を糺し候に付き、其方（日本）も国法を立てて防戦いたすべし。左候わば、〔中略〕必勝は我等（アメリカ）にこれあり、〔中略〕若し其節に至り和陸を乞い度くば、此度贈り置き候ところの白旗押立つべし。然らば此方の炮を止め、艦を退て、和陸いたすべし。 ».

Si ce fait était authentique – ni le document officiel de l’expédition de Perry ni le journal intime de celui-ci ne le mentionnent toutefois –, il relèverait, nous semble-t-il, d’un moment historique significatif, plutôt que d’une simple anecdote. Car c’est à ce moment-là que les Japonais ont appris, pour la première fois, le sens *international* du drapeau blanc<sup>135</sup>, ainsi que la notion même d’*universel*, c’est-à-dire l’existence d’une communauté composée de plusieurs pays qui partagent l’ensemble de normes, de valeurs et de lois tout en les considérant comme généralement valables.

### b) *Connaissances symboliques du Monde au Japon*

La politique est appelée aujourd’hui « 鎖国[sakoku] », c’est-à-dire « le pays enchaîné », mais le gouvernement de l’époque parlait plutôt de « 海禁[kaikin] », soit « interdiction de toute traversée marine ». En effet, la politique consistait en un isolement strictement contrôlé plutôt qu’une fermeture intégrale du pays, dans la mesure où le gouvernement maintenait le point d’échanges à Dejima avec les Hollandais et les Chinois ; et ce dans le but principal de s’informer de la situation évolutive du monde extérieur, notamment en matière de médecine occidentale et de sciences utilitaires. Cela étant dit, cette ouverture extrêmement limitée et paramétrée rendait, chez les Japonais, la connaissance et l’appréhension du Monde fort partielles et imaginaires :

La Terre et la mer sont une, en forme de cercle voire de balle, et nous sommes apparemment sous un ciel rond. Serait-ce justement l’équivalent du jaune d’œuf se situant à l’intérieur d’un blanc d’œuf ? Le tour de la Terre fait trois cent soixante mille kilomètres, et les gens habitent partout<sup>136</sup>.

La Terre ainsi que le monde humain sont ainsi décrits et imaginés, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, par Arai Hakuseki, 新井白石 (1657-1725), le premier conseiller politique de Tokugawa Iesada, 徳川家定, lequel fut le sixième *shōgun* d’Edo. Arai fut également le Japonais probablement le plus érudit de l’époque, particulièrement intéressé par la géographie, l’histoire, la linguistique etc. Cette description était née de sa tentative de compréhension de la carte

---

<sup>135</sup> Le drapeau blanc avait, aux yeux des Japonais, jusqu’alors un tout autre symbole, relatif à la politique nationale : la légion des Minamoto durant la guerre de Genpei (1180-1185), qui marqua le début de la gouvernance par les *samourais* à la place de l’aristocratie.

<sup>136</sup> 新井白石、*西洋紀聞* [1936]、村岡典嗣校訂および解説、諏訪邦夫現代語訳、[Hakuseki Arai, *Notes de choses entendues de l’Occident* [1936], présenté et analysé par Tsunetsugu Muraoka et traduit en japonais contemporain], 2012, p. 26, URL : [https://web.archive.org/web/20170315121000/http://book.geocities.jp/kunio\\_suwa/Seiyokubun.pdf](https://web.archive.org/web/20170315121000/http://book.geocities.jp/kunio_suwa/Seiyokubun.pdf), cons. 21 janv. 2019, « 大地は海水と合っして円形ないし球形で、天円の中に居るといふ。ちょうど、鶏卵の黄味が白身の中にあるようなものだろうか。地球の周囲は9万里で、どこもかしこも皆人が住んでいる。 ».

mondiale, imprimée en 1602 par Matteo Ricci, qu'Arai avait en sa possession, et fut par la suite insérée dans l'introduction de *Seiyō Kibun* [*Notes de choses entendues de l'Occident*], son ouvrage écrit en 1715<sup>137</sup>. Ce dernier fut en effet l'aboutissement de l'étude faite par cet homme qui recherchait le plus d'informations sur la civilisation occidentale et qui mettait en exergue l'opposition entre celle-ci et son propre pays. On pense que ce fut bel et bien la première fois que le terme « l'Occident » fut utilisé pour un titre de livre au Japon.

L'ouvrage a été particulièrement enrichi grâce aux interrogatoires que l'auteur avait effectués auprès du prêtre catholique séquestré Giovanni Battista Sidotti ; celui-ci, jadis envoyé au Japon par Vatican pour une mission prosélytique, était entré en 1708 clandestinement dans Yakushima, île au sud de Kyūshū , mais aussitôt découvert et arrêté au nom de la transgression de la loi *sakoku* – fermeture du pays. Le prêtre fut alors envoyé à la capitale et interrogé par Arai, premier homme politique d'alors. Ces interrogatoires avaient pour but initial et officiel d'éclaircir d'abord l'identité de l'étranger ainsi que son intention fondamentale pour être venu en transgressant même le règlement autochtone, la cause notoire soupçonnée étant l'expansion du christianisme, et de réfléchir par la suite aux sanctions appropriées. Mais en réalité, il s'agissait moins d'interrogatoires à proprement parler que d'entretiens sur des sujets intéressant l'érudit japonais. En effet, les notes prises par ce dernier dépassent amplement le domaine relatif à l'individu et recouvrent de nombreuses questions sur la civilisation européenne, en particulier le christianisme en tant que fondement de celle-ci, l'influence et le pouvoir considérables que cette religion exerçait sur la société occidentale. Par ailleurs, l'ouvrage donne beaucoup d'importance à la géographie mondiale ainsi qu'aux caractéristiques climatiques de différentes régions étrangères, bien que les informations en soient fort limitées voire erronées. Il va sans dire que, sous un régime isolationniste, la publication d'un livre contenant de tels sujets était considérée comme présentant le risque de stimuler chez le lecteur la curiosité pour le monde extérieur. Le livre fut alors écarté loin du public et ne fut découvert qu'un siècle plus tard, soit au début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'expansion des puissances occidentales commençait à entrer aux oreilles des dirigeants japonais et que ceux-ci cherchaient à s'en informer. Autrement dit, l'ouvrage, daté à tout le moins d'un siècle et qui plus est contenant des informations et des connaissances qui n'avaient été recueillies qu'indirectement auprès d'un seul individu par l'auteur n'étant jamais sorti du pays, fut lu en tant que référence officielle, contemporaine et quasiment unique, en matière de connaissance du monde extérieur, à l'heure où la mondialisation commençait à déployer son élan premier.

---

<sup>137</sup> Avant cet ouvrage, on peut noter l'existence du livre en chinois du jésuite Guilio Aleni, *Zhifang waiji* (1623), qui donnait les informations sur la géographie du monde.

Qu'apprirent alors les Japonais de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle dans cet ouvrage ? En fait, à l'instar de la représentation métaphorique et quelque peu naïve de la Terre, la présentation des pays étrangers faite par Arai semble traduire sa vision abstraite du Monde ainsi que son intérêt pour ainsi dire purement encyclopédique. Notamment la note sur la France mérite une attention :

Ga'ariya (ou bien en latin, Furangârekisu ou Grangagiyomu. Le « rekisu » et le « giyomu » signifieraient, sans doute, le pays. Par ailleurs, en italien, on dit tantôt Furanya, tantôt Furangareiki, puis en hollandais, on dit Furansu. Autrefois on a dit Gariyan, devint-il, peut-être avec le temps et suivant les régions, Ga'ariya.)

Se situe sur la mer d'Ouest de l'Europe et côtoie la terre de l'Italie, de l'Espagne, du Pays-Bas etc. Apparemment le pays rassemblerait la terre d'Amérique et fonderait un nouveau pays, appelé Nôwa Furansuya<sup>138</sup>.

Ce qui préoccupait l'érudit japonais avant tout semble être le nom exact du pays. Plusieurs possibilités d'appellation de la France sont proposées avec chaque fois des phonétiques différentes. Ce que l'auteur tente de faire est de tisser des liens entre les diverses appellations qui, il le suppose, proviennent du même pays, en essayant d'y trouver une cohérence autour d'une seule identité. L'étude linguistique était certes l'un des domaines où se concentraient les intérêts de l'auteur, mais il reste tout de même déconcertant de constater que son attention est plutôt attirée par les aspects formels et que, quant à la réalité politique, culturelle, sociétale du pays, l'ouvrage ne procure guère d'information. En effet, la priorité de cet homme intellectuel semble porter sur les réflexions sur la forme – « comment appeler ce pays » – et non sur le fond – « qu'est-ce ce pays ». Cela laisse supposer que, même pour un homme comme Arai débordant de la curiosité intellectuelle, que d'ailleurs lui-même était relativement en mesure de satisfaire par sa position professionnelle, le monde, extérieur au Japon, n'incarnait guère une réalité concrète, mais restait plutôt comme une chimère intangible et presque conceptuelle.

La représentation japonaise du monde occidental, ou du Monde tout court, diffusée ainsi seulement quelques années avant l'arrivée de Perry, relevait d'une image dès lors métaphorique, approximative, abstraite voire fabuleuse, bref, bien loin d'une appréhension analytique cherchant l'exactitude et du concret. Il est alors aisé d'imaginer ce qu'était la conscience, ou plutôt, l'ignorance générale sur le monde extérieur, chez l'ensemble des Japonais de la première

---

<sup>138</sup> H. Arai, *Notes de choses entendues de l'Occident*, p. 32, « ガアリヤ (またはラテン語で、フラングレキスとも、フランカレギヨムともいう。そのレキス、レンギヨムというのは、国という意味だろう。また、イタリア語では、フランスヤともフラングレキキともいい、オランダ語ではフランスという。むかし、日本でガリヤンといったのは、ガアリヤの訛りであろう。ヨーロッパ西海上にあり、イタリア、イスパニア、オランダ等の地に隣接している。またソイデ・アメリカの地を併せ、新たに国を開いてノーワ・フランスヤと称するという。 ».



moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est, par là même, encore plus aisé de supposer à quelle réalité bouleversante les Japonais se heurtèrent, lorsqu'apparut brusquement ce « monde » soudain tangible, incarné par les navires américains que, d'ailleurs, on appela « *kurofune* » – « bateaux noirs ».

## 2. Réouverture du Japon

Le laps de trois jours donnés aux Japonais par Perry fut rythmé de consultations et d'entretiens entre les uns et les autres, seigneurs et conseillers politiques, sur la question de savoir s'ils allaient ou non recevoir la lettre officielle du Président américain. La divergence d'avis entre le désarroi, le refus, le vacillement et l'incertitude ne faisait que mettre en relief la désunion au sein de la classe dirigeante ainsi que le temps éminemment limité. Le consensus relatif et quelque peu forcé en parvint certes à écarter l'optique du refus catégorique, car cela inciterait, pensèrent-ils, leur ennemi à procéder à une guerre dont l'issue leur semblait d'ores et déjà difficilement favorable ; et que, d'autre part, ils avaient en effet en mémoire fraîche la Guerre de l'opium où s'était affichée, d'un côté, la défaite significative de l'Empire du Milieu, maître de civilisation pour le Japon, et de l'autre, la suprématie magistrale et incontestable de la civilisation occidentale. Cependant, accepter d'emblée la présence étrangère sur le sol japonais signifiait immédiatement la révision de leur politique isolationniste, et ils craignaient que cela ne générât bien d'autres ennuis à l'avenir. En somme, toute décision, quelle qu'elle soit, représentait des risques inconnus de bouleversements pour le Japon qui, à son insu et malgré lui, faisait déjà partie des grandes compétitions mondiales qui, par la suite, allaient engendrer de nombreuses pages de l'Histoire.

### *a) Bénéfice pour l'Occident : Japon comme nouveau terrain de compétence occidentale*

C'est alors avec un mélange de sentiments confus entre la stupéfaction, la fascination, la méfiance et l'urgence que le Japon s'ouvre à nouveau au monde extérieur, après quasiment deux siècles et demi d'isolement. Le traité de Kanagawa (1854) signé avec les États-Unis ainsi que les traités d'Amitié et de Commerce (1858) attestés avec les cinq puissances occidentales – États-Unis, Pays-Bas, Russie, Angleterre, France – marquent alors une entrée nippone inattendue sur la scène internationale. Cependant une amertume pour le Japon pour deux

points : celui-ci n'avait, selon ces traités, ni le droit de douane, ni celui de juger les crimes causés par les ressortissants de ces cinq pays occidentaux envers les autochtones. Certes le pire résultat – la guerre et la colonisation – fut évité, néanmoins le compromis qu'incarnaient ces traités, dits inégaux, empreignit l'esprit des dirigeants japonais d'une amertume et d'une frustration. Et en même temps, aux yeux de ces derniers, la technicité inconnue et performante venue d'ailleurs revêtait cette civilisation d'une mystérieuse phosphorescence.

Selon les travaux de Pierre François Souyri, le Japon traversait, depuis les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, une période de crise sociale et sociétale liée à la naissance d'une certaine forme de modernité, certes constatable dans des phénomènes divers que l'on peut identifier sous le terme de proto-industrialisation ; de sorte que l'arrivée de l'Occident ne fut, toujours selon l'historien, qu'un accélérateur ou un révélateur de cette crise profonde<sup>139</sup>. Cette thèse nous semble tout à fait juste au regard des faits historiques : il est vrai que le Japon avait développé par exemple la manufacture dès les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, cela ne nous semble guère suffire à expliquer ni le choc éprouvé par des Japonais face à la technologie d'une dimension totalement supérieure que la leur, ni la suite d'actions qu'ils ont coûté que coûte entreprises dans le seul but d'acquérir toute la technicité occidentale. En effet, si l'auteur s'appuie sur les *faits objectifs* attestés par l'histoire, il nous semble intéressant d'essayer de mettre en lumière plutôt *le réel subjectif* ou *la réalité autochtone*, c'est-à-dire ce que les Japonais ont dû percevoir et faire de leur perception. Quelles seraient, autrement dit, leurs représentations de la civilisation occidentale ? C'est dans cette optique-là que nous souhaitons comprendre comment le Japon a vécu cette rencontre avec l'Occident ainsi que tout ce qu'il a appris de celui-ci, et inversement, comment l'Occident percevait le Japon et ce que ce dernier pouvait représenter pour lui.

Pour les puissances occidentales, cet archipel à l'Extrême-Orient qui a de nouveau ouvert sa porte, après plus de deux siècles de silence, devait paraître aussi attirant que ce qu'elles-mêmes devaient sembler fascinantes pour le Japon. En effet, pour les puissances occidentales, celui-ci incarnait tout d'abord un terrain tout nouveau et prometteur de jeu économique et politique par sa localisation<sup>140</sup>, par son entière différence culturelle, esthétique,

---

<sup>139</sup> Pierre François Souyri, *Moderne sans être Occidental*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 2016, pp. 21-22.

<sup>140</sup> Les États-Unis cherchaient un lieu de ravitaillement pour pouvoir aller développer son commerce plus loin dans l'Asie.

et aussi – et surtout – par sa méconnaissance en matière de science de la nature, de technologie industrielle et de système de politique internationale à l'occidentale<sup>141</sup> – c'est-à-dire avec la notion des normes universelles à l'échelle mondiale. À ce pays qui n'avait naturellement pas développé ce modèle occidental de civilisation, il était possible de lui présenter les fruits de ce dernier comme étant ses lacunes, et donc du retard dans le chemin des Progrès. Armées d'une croyance en ceux-ci, il était tout à fait naturel pour les puissances occidentales, d'une part, de penser ce chemin comme universel que les autres doivent nécessairement suivre pour évoluer et, d'autre part, d'en faire du profit même chez les autres civilisations. Il nous semble que cela sous-tend toute forme de l'esprit colonialiste, aux fondements duquel se niche le sentiment d'être supérieur aux autres, en étant le seul détenteur de la vérité.

*b) Frais pour le Japon : dégradation de l'autorité et ironie du peuple*

Le comble pour le gouvernement japonais d'alors était que son peuple s'est montré du moins indifférent sinon ironique à l'égard de l'attitude, affirmative et indomptable, des puissances occidentales. Celle-ci semblait même, aux yeux de certains Japonais, transpirer l'autorité digne de ce nom, qui leur faisait imaginer une politique exercée en Occident avec assurance, tout en la comparant avec la politique de leur pays qui ne cessait de s'altérer.

En effet, la politique intérieure du Japon s'était affaiblie singulièrement depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, tant par la succession de *shôguns* triviaux et non entrepreneurs que par des révoltes fréquentes de paysans en famine et pressurisés. D'ordinaire, les révoltes surgissaient suite à des incidents climatiques ou à des catastrophes naturelles, et finissaient par être réprimées. Même chez les habitants de la capitale, ayant une vie relativement confortable, éprouvaient de la frustration liée à la gouvernance impériale maintenue par la famille Tokugawa ainsi qu'au mode de vie morale, contrôlé au moyen de censure ou/et de surveillance. Si profond était alors devenu le fossé entre le peuple et la classe dirigeante, creusé au fur et à mesure que la politique devenait inutilement autoritaire et que le sentiment de frustration général se perpétuait. Quelques réactions en poésie, suite à l'arrivée des navires américains, attestent cette désunion complète entre le peuple et le gouvernement :

---

<sup>141</sup> « À l'occidentale » car une politique internationale existait au sein des pays extrême-orientaux, notamment entre la Chine, la Corée et le Japon. Elle consistait d'ordinaire à s'envoyer des missionnaires portant des cadeaux et apprenant ou/et diffusant un tel ou tel savoir.

Eau de puits [*ido*] / abonde pour / bateau à vapeur [*jôkisen*] / les Etats-Unis rentrent aussitôt / après avoir bu du thé<sup>142</sup>

Remarquons les deux jeux de mots : l'un vient d'« *ido* », c'est-à-dire le puits, et en même temps le nom de famille du samouraï du gouvernement qui gardait le port d'Uraga ; l'autre vient de « *jôkisen* » ou le bateau à vapeur, qui est également l'homonyme du nom d'un thé populaire à l'époque. En outre, le fait de « rentrer aussitôt après avoir bu du thé » désigne implicitement le fait de se moquer du récepteur, de le ridiculiser. Ce poème en *kyôka* – un des styles de la poésie japonaise très en vogue à l'époque Edo –, ne révèle pas grand-chose littéralement, mais il chahute en filigrane et ironiquement la mauvaise gestion ainsi que l'incompétence du gouvernement face aux États-Unis.

Ou encore :

Même si les États-Unis / viennent le Japon / est sain et sauf [*tsutsuganashi*]<sup>143</sup>

« *Tsutsuganashi* » est une expression désignant d'ordinaire un événement qui se passe avec sérénité et en bon ordre. Mais l'expression peut aussi être lue littéralement, auquel cas elle signifierait le fait de ne pas avoir de *tsutsu*, c'est-à-dire un étui cylindrique, en l'occurrence le canon, dont le Japon ne dispose pas. Les deux poèmes témoignent en effet de l'ambivalence sur laquelle joue le peuple d'alors, entre la docilité extérieure et la moquerie implicite envers les autorités ; attitude et langage indirects, provocateurs et ironiques que le peuple a apprivoisés et affinés, faute de possibilité d'expressions et d'actions directes et offensives, au fil de la gouvernance autoritaire et moraliste depuis plus de deux siècles. Il importe en outre de noter que ces poèmes n'expriment pas d'attachement patriotique proprement dit, encore moins national au sens moderne. En effet, étant longtemps écarté de la politique, le peuple en est arrivé à se positionner comme observateur-moqueur-critique à l'égard de son gouvernement, en ne partageant pas la dimension réelle des événements internationaux, lesquels mettent pourtant son propre pays dans une situation fort délicate.

Dès lors, face à la survenue à la fois menaçante et fascinante du monde occidental, l'épreuve impérative pour les dirigeants japonais se traduit par deux axes fondamentalement complémentaires : préserver l'indépendance du pays vis-à-vis de l'Occident ; et acquérir tout savoir de celui-ci. Afin d'accomplir cette entreprise dont les enjeux sont inédits, un important renouvellement politique s'avéra urgent et indispensable aux yeux de certains seigneurs,

---

<sup>142</sup> K. Matsumoto, *Ouverture et Restauration – 1853-1871*, p. 32, « 井戸の水あってよく出る蒸気船 茶の挨拶で帰るアメリカ ».

<sup>143</sup> K. Matsumoto, *Ouverture et Restauration – 1853-1871*, p. 32, « アメリカが来ても日本はつつがなし ».

notamment de ceux du Sud-Ouest, qui possédaient de puissants fiefs régionaux et étaient hostiles depuis longtemps au *bakufu* d'Edo, déficient à leurs yeux. Ils pensèrent également que ce ne serait que lorsque ce renouvellement politique serait accompli que pourrait en naître le sentiment patriotique, nécessaire au franchissement de l'épreuve nationale du moment. C'est ainsi que le renouvellement politique s'effectua par la force des opposants du pouvoir shōgunal en l'espace d'une quinzaine d'années, entre la venue des puissances occidentales en 1853 et la Restauration de l'ère Meiji en 1868, la quinzaine d'années appelée « *bakumatsu* », c'est-à-dire la fin du *bakufu*, et traversée de maintes querelles et de luttes de pouvoirs intérieurs. Nous n'entrons pas ici dans ces détails historiques qui ne constituent pas le sujet de notre thèse. Notons toutefois que ces grandes réformes politiques s'effectuèrent au travers de la substitution du *shōgun* par l'Empereur et du changement d'ère.

*c) Directives pour la nouvelle époque : progrès universels à la place de la tradition autochtone*

Les sentiments mêlés à la fois d'infériorité, de menace et de fascination à l'égard de l'Occident agissent comme moteur pour la « marche vers la civilisation » : attitude qui consistait à réaliser rapidement toute étape de la recette de la modernité, comme déclarée avec fierté par le nouveau gouvernement Meiji. Ce faisant, celui-ci tenta de renouveler l'état d'esprit de son peuple. *Gokajō no goseimon* ou la Charte de cinq serments, promulguée en 1868 par l'Empereur, annonça les cinq lignes de base à travers lesquelles celui-ci ordonne le comportement ainsi que l'état d'esprit à avoir dorénavant. Certaines recommandations restent certes vagues, toutefois, dans l'ensemble, la Charte illustre bien la disposition dans laquelle le gouvernement s'était positionné, au commencement de l'ère Meiji, avec son but et ses considérations, maintenus et renforcés durant environ les trois décennies suivantes. Le contenu peut en être résumé comme suit :

- Des assemblées délibérantes seront établies et toutes les questions seront décidées après des discussions ouvertes.
- Toutes les classes sociales, hautes et basses, devront travailler ensemble dans l'administration des affaires de l'État.
- Les gens du commun, comme les fonctionnaires civils et militaires, devront suivre leurs voies professionnelles quelles qu'elles soient, de sorte qu'il n'y ait pas de mécontentement.
- Les mauvaises habitudes du passé doivent cesser et tout devra désormais être fondé sur les justes lois du ciel.

- La connaissance sera recherchée de par le monde afin de renforcer le règne impérial<sup>144</sup>.

Malgré la notion de la démocratie qui semble se profiler de la première phrase, il est notable que la mention du « haut » et du « bas » de la deuxième phrase s'assoit sur une vision intrinsèquement hiérarchique et discriminatrice de la société. Cette vision semble en effet demeurer au plus profond de la représentation sociale des dirigeants, malgré leur déclaration promouvant officiellement la construction d'une société nouvelle, démocratique et égalitaire, calquée sur les idées issues de l'Occident et détachée dès lors du modèle social hiérarchisé et extrêmement discriminatoire de l'ère Edo. En fait, les castes, fermement établies par le *bakufu* au cours de l'ère Edo, divisaient très nettement le peuple entre plusieurs catégories, telles que samouraïs, commerçants, artisans, paysans, mises en avant par contraste avec une part de population définie comme étant des personnes à discriminer. Le franchissement d'une à l'autre caste fut à jamais impossible. Certes, le gouvernement de Meiji a officiellement supprimé les castes en 1872, mais sans toutefois inciter l'éducation générale à comprendre la notion d'égalité individuelle, ni se préoccuper des problèmes de discrimination nouvellement surgis depuis lors au sein de la population dite égale. Somme toute, la discrimination demeurait puissante dans la société, et ce encore de nos jours dans certaines régions.

En outre, de la troisième phrase de la Charte émane la notion d'œuvre commune à laquelle tout sujet doit pleinement et consciencieusement contribuer. Cette œuvre est bel et bien la construction d'une nouvelle société fondée sur des valeurs comme la démocratie, l'égalité, l'importance de l'individu etc. Ce sont toutefois des notions empruntées, dont beaucoup de mots furent d'ailleurs créés à cette époque et qui furent présentés sans doute trop superficiellement et abstraitement pour être véritablement compris et faire sens.

Ce qui était moins abstrait pour la plupart apparaît dans la quatrième phrase. En effet, ont été par la suite annoncées plusieurs mesures interdisant ou incitant à s'abstenir certaines mœurs ancrées depuis des siècles dans la vie quotidienne des autochtones, tels que, entre autres, le port de la coiffure traditionnelle masculine *chonmage*, le fait de ne pratiquement pas s'habiller l'été à cause de la chaleur et de l'humidité, ou encore, le fait de prendre le bain ouvertement dans le jardin etc. Le gouvernement japonais réprima ces mœurs en les considérant comme primaires, barbares et devant donc disparaître suivant ce qu'il appelait « justes lois du

---

<sup>144</sup> 指原安三編、明治政史、東京、富山房 [Yasuzô Sashihara, *Histoire de la politique de Meiji*, Tokyo, Éd. Fuzanbô], 1892, pp. 94-95, URL : <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/783756/75>, cons. 3 août 2019, « 一廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スベシ 一上下心ヲ一ツニシテ盛ニ經論ヲ行フベシ 一官武一途庶民ニ至ル迄各其志ヲ遂ケ人心ヲシテ捲マサラシメン事ヲ要ス 一旧來ノ陋習ヲ破リ天地の公道ニ基クベシ 一智識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スベシ».

ciel », c'est-à-dire les lois internationales conçues par la civilisation occidentale<sup>145</sup>. En fait, découvrant la technicité ou des codes vestimentaires loin du minimalisme de l'Occident et en étant fascinés, les dirigeants japonais craignaient les réactions offusquées des Occidentaux arrivant à l'archipel et découvrant les mœurs fort différentes des leurs. Pourtant, il nous semble qu'il s'agit d'une manifestation d'*une culture comme une autre*, érigée de manière cohérente par rapport à ses propres critères, c'est-à-dire développée *conséquemment* à la disposition climatique, géographique ou/et psychologique donnée.

Quant aux nouveaux arrivants occidentaux, certains portaient des jugements sévères à cette direction du gouvernement Meiji, tandis que d'autres y apportaient leurs félicitations, en considérant celle-ci comme tout à fait logique et en louant le choix que le Japon avait fait – choix qui témoignait pour eux la volonté, pour ainsi dire naturelle en tant qu'Homme, de « gravir un escalier » dans « une évolution humaine ». Or, quelles que soient les évaluations qu'ils en faisaient, la plupart des Occidentaux sur place ne se seraient peut-être pas aperçus de la part non négligeable de la crainte, à juste titre d'ailleurs, que pouvaient ressentir les Japonais – crainte d'être évalués comme une nation mineure, autrement dit, encline à être dominée. Et c'est cette crainte qui, nous semble-t-il, intensifiait la dévalorisation de leur propre culture, en générant de plus en plus l'impression d'écart hiérarchique séparant les deux mondes : le supérieur et l'inférieur, l'avancé et l'arriéré, le civilisé et le barbare, l'exemplaire et le médiocre et, enfin, l'universel et le particulier.

Dans une lettre datée du 25 octobre 1876, Erwin Bälz relate, non sans étonnement, les tendances majeures qui s'observent respectivement chez les Occidentaux et chez les Japonais : les premiers apportent des jugements, quels qu'ils soient, sur le pays, tandis que les seconds dédaignent leur propre culture. C'est un phénomène qui traduit une singularité de la circonstance, environ dix ans après la Restauration de Meiji :

Certains se disputent excessivement de tout et de tout ce qu'ils trouvent ici, se moquent même ou affichent même leur mépris plus ou moins ouvertement. [...] Mais il y a un autre petit groupe d'Européens qui, tombant dans l'autre extrême, considèrent toutes les innovations introduites par les Japonais comme la seule chose à faire, certains par conviction, d'autres pour plaire aux Japonais et à leur avantage. [...] Mais – et c'est la chose la plus étrange – les Japonais d'aujourd'hui ne veulent rien savoir de plus sur leur propre passé, même la personne instruite en a honte. « Oh, c'était tellement barbare (sic !) », m'expliqua l'un d'eux et l'autre dit clairement, lorsque je lui posai la question sur l'histoire du Japon : « nous n'avons pas d'histoire, notre histoire commence seulement

---

<sup>145</sup> Sur cette perception des « lois internationales », particulière au gouvernement d'alors, cf. : 尾左竹猛、*国際法より観たる幕末外交物語*、文化生活研究会 [Takeru Osatake, *Récit de la politique extérieure de la fin du bakufu*, Éd. Union de recherche sur la culture et la vie], 1926.

maintenant ». Les autres, gênés à une telle question, sourient et ne se détendent enfin que quand ils voient mon intérêt sincère<sup>146</sup>.

#### *d) Directives pour la nouvelle époque : transplantation du savoir occidental*

Pour ne pas manquer l'estime des Occidentaux, pensèrent les dirigeants Japonais, le moyen unique par lequel le pays puisse sortir de la « barbarie » et atteindre « la civilisation » le plus rapidement possible, faute de quoi le pays risquerait d'être colonisé, serait de s'aligner au système politique et économique selon lequel quelques pays occidentaux déploient sa puissance et de comprendre les capacités éminentes de conception et d'invention machinales. C'est ainsi que le Japon décida d'importer de ces derniers tout savoir inconnu, en s'en concentrant principalement sur la dimension méthodique, laquelle naît pourtant d'un effort conceptuel et rationnel. En d'autres termes, le tâtonnement, la lenteur et l'effort séculaires avec lesquels le monde occidental avait cheminé tout en cumulant, comme le dit Lévi-Strauss, les expériences de réussite comme celles d'échec ou même de hasard ainsi que les différentes étapes parfois disparates d'évolutions, n'étaient guère considérés ou imaginés par le gouvernement Meiji ; celui-ci rassembla en effet son énergie essentiellement pour observer assidûment les résultats de ce cheminement et les appliquer efficacement sur son pays. Et cette façon pratique et pragmatique qui caractérise la « marche vers la civilisation » s'appliqua dans tous les domaines constitutifs de la modernité, commençant par l'étude de la loi internationale que Perry mit en avant pour argumenter en faveur de l'ouverture du Japon, jusqu'à l'ancrage du savoir-faire pour construire les navires canonnières, en passant par la création du chemin de fer ainsi que celle des villes urbaines que vont occuper les nouvelles classes d'employés,

---

<sup>146</sup> Erwin Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan* [La vie d'un médecin allemand dans le Japon qui s'éveille], Tagebücher, Briefe, Berichte herausgegeben von [Journaux intimes, lettres, rapports publiés par] Toku Bälz, Stuttgart, Éd. J. Engelhorn's Nachf, 1931, pp. 24-25, « Die einen räsionieren maßlos über jedes und alles, was sie hier vorfinden, ja machen sich lustig darüber oder tragen gar ihre Verachtung mehr oder minder offen zur Schau. [...] Eine andere allerdings kleine Gruppe von Europäern gibt es noch, die in das andere Extrem verfallen und alles, was die Japaner an Neuerungen einführen, für das einzig Richtige halten, vereinzelt aus Überzeugung, andere den Japanern zu Gefallen und sich zum Vorteil. [...] Aber – und das ist das seltsamste – die heutigen Japaner wollen von ihrer eigenen Vergangenheit nichts mehr wissen, ja der Gebildete schämt sich ihrer. « Ach, es war alles so barbarisch (sic ! ) », erklärte mir einer, und ein anderer sagte klipp und klar, als ich ihn nach der japanischen Geschichte frug : « Wir haben keine Geschichte, unsere Geschichte beginnt erst jetzt. » Andere lächeln verlegen bei einer solchen Frage und tauen erst auf, wenn sie mein aufrichtiges Interesse bemerken. ».



l'introduction du calendrier grégorien, l'introduction de la philosophie des Lumières<sup>147</sup>, la mise en obligation de l'éducation primaire – pour garçons comme pour filles<sup>148</sup> –, etc.<sup>149</sup>

Dès lors, une certaine image de « copie » semble inévitablement s'associer à la modernisation japonaise ; rares sont d'ailleurs les Occidentaux qui, d'une manière ou d'une autre, ne l'évoquent point. Voyons par exemple les notes suivantes d'Émile d'Audiffret, en visite en 1878 de *Shikangakkô* ou l'École militaire créée trois ans auparavant.

L'école est tout nouvellement fondée, et a été construite d'après les plans des officiers de la mission militaire française. C'est une copie de notre école de Saint-Cyr. Rien ne manque à Shikangakko pour l'instruction complète. Les livres pratiques, les ouvrages nouveaux sur la tactique ou l'art de la guerre, les nouvelles théories à l'usage de l'armée, tout a été traduit en japonais. [...] On voit tout de suite que cela a été organisé par des officiers français. Tout dans les chambrées est disposé comme dans nos casernes : la planche à pain au milieu ; les lits rangés de la même façon ; la même manière de plier la couverture et de faire le paquetage<sup>150</sup>.

Cette image de « copie » frappe toujours l'auteur :

En tout dix mille hommes. On croirait voir dix mille Français, tellement les uniformes, l'équipement et tous les mouvements ressemblent aux nôtres<sup>151</sup>.

Et cette frénésie en ce qui concerne l'application des méthodes étrangères chez les Japonais va toucher jusqu'à la langue du commandement, comme le note Léon Descharmes, lieutenant et instructeur de la cavalerie qui fera partie de la mission modernisatrice du Japon :

Nous avons beaucoup de peine à faire comprendre aux officiers japonais qu'il faut faire à leurs soldats le commandement en japonais, car nous ne pouvons apprendre le français à la nation entière. Ils voulaient absolument commander en français !<sup>152</sup>

---

<sup>147</sup> La première traduction de *Contrat social* fut réalisée en 1882 par le penseur Nakae Chômin 中江兆民 [1847-1901], appelé dès lors « Rousseau de l'Asie ».

<sup>148</sup> C'est d'ailleurs le point d'« originalité véritable » de 学制 (1872) ou les règles de l'instruction publique au Japon, d'« avoir mené de pair l'alphabétisation des hommes et des femmes ». Christian Galan, « Le(s) discours sur l'illettrisme dans le Japon contemporain », in Christian Galan, Fijalkow Jacques (dir.), *Langue, lecture et école au Japon*, Philippe Picquier, 2006, p. 358. D'ailleurs le préambule de la loi 学制 (1872) préconisait que « [d]orénavant, dans un village, qu'il s'agisse de nobles, d'ex-guerriers, de paysans, de marchands, d'artisans ou de femmes, il ne doit plus y avoir de foyers illettrés, et dans chaque foyer il ne doit plus y avoir une personne illettré ». Francine Hérail, *L'Histoire du Japon des origines à Meiji*, POF, 1986, p. 399.

<sup>149</sup> Les premières réactions du peuple pour toutes ces mesures nouvelles pouvaient être très hétérogènes : tantôt enthousiaste, pragmatique, optimiste et insouciant comme cela se transpire des paroles de 開花気楽, une « chanson insouciant de l'ouverture », faisant l'éloge de nombreuses nouveautés et de progrès techniques, tels que « les patrouilles de police, qui circulent de jour comme de nuit, l'éclairage par les phares, les bateaux à vapeur, la mise en circulation des billets de banque, la scolarisation des enfants, les forces armées du pays, etc. » (Hartmut O. Rotermund, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 90. Cf. 藤原衛彦、流行歌百年史、第一出版社 [Morihiro Fujiwara, *Cent ans d'histoire des chansons populaires*, Éd. Dai-ichi shuppan-sha], 1951, p. 175) ; tantôt mécontente et amère, surtout lorsque la modernisation touche à l'économie de chaque foyer, comme le constate d'ailleurs le voyageur Émile d'Audiffret : « M. Okuma-Shinegobu, ministre des Finances, accompagnait l'Empereur dans cette tournée qui avait un peu pour but inavoué de réchauffer l'enthousiasme et le dévouement de la population surchargée d'impôts écrasants, et qui de temps à autre se prend à regretter les jours de la domination des Shoguns. ». (Émile d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 90.)

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 65.

Cependant – et cela nous semble primordial –, l'application ne signifie pas, de loin, l'assentiment ; autrement dit, celle-ci ne requiert pas obligatoirement celui-ci. Or, il nous semble qu'on ne parvient à un assentiment à l'égard d'un autre système de pensée, ou d'une autre civilisation, que si l'on passe à un moment donné par la tentative, munie d'un regard critique, de la compréhension foncière ; alors que l'application requiert plutôt une capacité d'adaptation, un sens pratique et une attention portée sur les formes.

#### *e) Répétition d'un schéma ?*

Cela nous semble rappeler inmanquablement la configuration du rapport entre le Japon et le monde occidental qui s'est esquissée au siècle chrétien. Certes il existe, bien entendu, des différences entre les deux époques : le support à travers lequel l'Occident propose son idéal est, au XIX<sup>e</sup> siècle, non pas le christianisme mais la valeur mercantile, mécanique et rationnelle, c'est-à-dire le pouvoir humain sur la nature au sens large du terme ; de même que la réaction des Japonais semblerait, étant donnée la taille d'enjeu, plus méfiante au XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, quant à la nature et à la configuration des deux mondes, il ne s'agit pas, à notre sens, d'une question d'époque : d'un côté, un monde voulant répandre avec conviction son propre système de pensée qui, ayant atteint une maturation, se montre convaincant, démonstratif et solide ; et de l'autre, un monde, curieux, intrigué mais intéressé, tentant d'introduire superficiellement ce qui peut lui servir de l'autre monde, sans toutefois essayer de comprendre le processus par lequel l'autre était passé. En somme, la façon respective d'agir face à la présence de l'Autre semble fondamentalement demeurer la même de part et d'autre.

Une différenciation s'impose tout de même entre les deux rencontres éloignées par le temps de trois siècles.

D'abord, lors de l'arrivée de l'Occident au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, le christianisme ainsi que des objets venant de l'Occident furent d'emblée réceptionnés comme un dérivatif ou une distraction exotique et admirative par les Japonais. En outre, étant donné la rapidité et l'intransigeance avec lesquelles le christianisme fut expulsé par les chefs d'état, l'Occident fut oublié, ne laissant pas d'influence significative auprès de l'ensemble du peuple. Autrement dit, la réaction japonaise, pour ainsi dire assez simple, rapide et claire à l'égard de l'action occidentale, s'est manifestée avant que l'apport étranger ne commence à s'ancrer profondément dans la culture autochtone.

Tandis que trois siècles plus tard, la réaction nippone s'est compliquée en se dotant d'un paradoxe : tout effort d'implantation de la modernité, ayant consisté pour ainsi dire à imiter bien des réalisations occidentales, ne fut guère soutenu par une sincère admiration pour l'Occident, mais surtout et paradoxalement par une part de ressentiment envers celui-ci ainsi que par un sentiment excessivement patriotique que sans cesse le gouvernement s'efforçait d'embraser chez le peuple. En effet, les enjeux de l'arrivée occidentale étaient cette fois-ci bien plus conséquents que trois siècles auparavant, compte tenu des moyens techniques dont disposait à présent l'Occident, capable de dominer un pays étranger plus efficacement et massivement. La contradiction apparente dans la cinquième phrase de la Charte dépeint en effet le paradoxe de la mentalité de l'ère Meiji : ne considérer comme estimables que les connaissances venant du monde occidental, admirer, apprendre et importer pleinement celles-ci, dans le but ultime de préserver l'unité japonaise. Car il faut bien rappeler que la préoccupation majeure et réelle du Japon consistait à arriver à ce qu'il puisse prétendre l'indépendance du pays ainsi que l'égalité avec l'Occident ; et il n'en trouva le moyen que dans une dissension qui consistait à vouloir paraître comme l'Occident et à désirer toutefois être profondément lui-même. La contradiction tourmentera dès lors peu à peu les esprits de quelques générations suivantes.

## B. Engouement et Mutation

L'ère Meiji s'ouvre ainsi en 1868 avec un objectif, certes paradoxal – paraître comme l'Occident et être lui-même –, mais qui donne un élan singulier, nécessaire à la modernisation du pays. Celle-ci fut en fait une révolution qui s'est commandée de haut<sup>153</sup>, s'opérant de façon particulièrement active à moyen terme, à savoir durant une trentaine d'années suivantes. Et le Japon est loin d'être seul dans cette aventure : si, d'un côté, pour chaque domaine les spécialistes occidentaux sont invités par le gouvernement japonais pour y apporter leurs savoirs, de l'autre, de nombreux étudiants et hauts fonctionnaires japonais sont envoyés en Occident. En outre, c'est également une trentaine d'années durant laquelle les pays occidentaux prennent

---

<sup>153</sup> Cf. : 大藪龍介、明治維新の新考察-上からのブルジョワ革命をめぐって、社会評論社 [Ryūsuke Ōyabu, *Nouvelle considération sur la Restauration de Meiji. Autour de la révolution bourgeoise de haut*, Éd. Shakai hyōronsha], 2006.

connaissance de ce nouveau pays à peine ouvert au monde et y découvrent une culture totalement autre, au point de donner naissance à un mouvement, profondément esthétique mais qui s'étend aussi socialement voire économiquement, appelé généralement « japonisme »<sup>154</sup>. Force est de constater que, d'un côté comme de l'autre, la connaissance de l'autre culture engendre incontestablement une mutation ; et que même si celle-ci ne se déroule jamais de la même manière, la réciprocité est toutefois certaine.

## 1. Mutation du Japon

### a) Premières manifestations de la mutation : l'espace

Au Japon, la mutation la plus évidente nous semble apparaître dans les espaces, notamment ceux que l'on aperçoit en tant que voyageur arrivant de l'océan, autrement dit, les territoires littoraux : des villes portuaires.

#### i) Nouvelles constructions en pierres et en briques

Durant les premières décennies de l'ère Meiji, le gouvernement s'empresse d'effectuer des constructions dédiées aux fonctions étatiques, publiques, en tout cas plus ou moins officielles : assemblée nationale, banques, consulats, douanes, universités, grands magasins etc. Et ces bâtiments, principalement construits en pierres ou en briques, ainsi que de taille inédite, sont fort différents des anciens voire opposés à l'architecture traditionnelle du pays qui, elle, est en bois et de taille beaucoup moins importante, du fait non seulement de la morphologie générale des Japonais, plus petits que les Occidentaux, mais aussi du mode de vie autochtone qui se déroule le plus souvent près du sol<sup>155</sup>.

Ces nouvelles constructions vont apparaître et changer les paysages autochtones de façon bien diverse. Dans certains cas, les anciennes constructions en bois demeurent au même

---

<sup>154</sup> Le terme a été forgé par le critique d'art Philippe Burty (1830-1890) en 1872.

<sup>155</sup> Notons tout de même que, dans un premier temps de l'ère Meiji, les édifices ont été entièrement construits par des architectes européens, et pendant ce temps-là les constructeurs japonais tentaient de s'approprier l'architecture occidentale tout en la mélangeant au style japonais. L'édifice de la Première Banque nationale construite en 1872, sous le plan de l'architecte Shimizu Kisuke II (1815-1881) fut un premier essai de ce mélange des styles. Sur cette construction en particulier, cf : Sekiko Matsuzaki-Petitmengin, « Un Français découvre le Japon de Meiji : autour de la collection Louis Kreitmann », in Jean-Noël Robert, Jean Leclant (dir.), *150<sup>e</sup> anniversaire de l'établissement des relations diplomatiques entre le Japon et la France. Journée réunie le 23 mai 2008 à l'Académie des inscriptions de Belles-Lettres*, AIBL, 2009, pp. 58-63.

endroit mais changeant d'allure en étant, par exemple, reconstruites en briques rouges – ce qui était alors fort exotique, tout en symbolisant la modernité (*Figure 1*).



*Figure 1 : « Rue qui précède l'entrée des temples d'Asakusa », Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.*

L'allée centrale, « nakamise [仲見世] », date de l'an 1700 environ et fut l'une des galeries marchandes les plus anciennes et les plus animées de l'époque Edo. Le gouvernement Meiji fit, en 1885, renouveler l'entièreté des structures qui se succèdent sur les deux côtés, en transformant l'allure d'échoppes traditionnelles en de solides constructions en briques. Constatons que la plupart des passants sont en vêtements traditionnels, quelques femmes portant leur bébé sur le dos à la manière locale, tandis que quelques hommes ont adopté le chapeau-melon. La légère colorisation fait ici ressortir l'ocre des briques au soleil couchant, et met en valeur la vivacité de cette rue, toujours commerçante mais avec une nouvelle allure, attirant certainement encore plus de foule qu'avant la reconstruction.

Dans d'autres cas, les nouvelles constructions apparaissent soudain au milieu d'un ensemble homogène de maisons en bois, créant un paysage particulièrement hybride (*Figure 2*).



*Figure 2 : Dans ce « Kobe Harbour [Port de Kobe] », une série de constructions modernes donne presque l'impression de repousser quelques vieilles maisons en bois vers le fond à gauche. Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.*

Dans d'autres cas enfin, un certain nombre de nouvelles constructions fonde une sorte de quartier nouveau et littéralement étranger. Ce dernier type d'apparition est tout à fait le cas du port de Yokohama, la plus importante des villes portuaires ouvertes après la signature du traité de 1858 (*Figure 3*).





Figure 3 : « Yokohama », Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

La modernité s'illustre par la présence de différents moyens de transport : *jinrikisha* au premier plan ; voiture à cheval, semble-t-il, au milieu de la rue ; puis, plus loin, la perche avec deux corbeilles de chaque côté. Au niveau architectural, la distinction est nette entre les petites maisons en bois à un étage au maximum – décorées en plus des banderoles pour la fête des garçons (*koi nobori*) – et le quartier nouveau avec des bâtiments massifs en briques de style européen sur le fond des navires étrangers. Cette présence occidentale, autant sur le sol qu'au large du port, était très vite entrée dans les paysages quotidiens des habitants de Yokohama de Meiji.

À proximité du port on développe ainsi une importante concession, et à l'intérieur de celle-ci se forme, vers la fin des années 1870, un véritable quartier d'administration, de commerces et de résidences pour les Occidentaux expatriés ou en court séjour, et ce avec le décor environnant singulièrement occidentalisé, c'est-à-dire, aucunement dépaysant pour un voyageur occidental.

ii) Les concessions étrangères : première vue du pays depuis la mer

D'Audiffret, dans les moments de l'arrivée, ne peut pas cacher son étonnement en voyant certains quartiers qui paraissent pour lui trop peu exotiques, alors que le pays se situe aux confins orientaux du monde.

Yokohama n'a, dans la partie que nous traversons, rien de particulier, et l'hôtel, grande construction en pierre, est trop confortable ! J'espérais, moi, passer la nuit étendu sur une natte de paille de riz, roulé dans ma couverture ! On n'est pas plus désappointé !<sup>156</sup>

De même sur la mer, comme l'atteste la *Figure 3*, la présence des navires occidentaux fait amplement partie des paysages de l'ère Meiji.

En ouvrant nos fenêtres le lendemain matin, nous pouvons admirer la belle rade de Yokohama, où nous voyons, sous un soleil splendide, flotter les pavillons de presque toutes les nations. Voilà l'*Armide*, cuirassé français noir et majestueux dont le puissant éperon se profile là-bas. Deux frégates anglaises ; un navire de guerre américain ; un cuirassé allemand qui est arrivé dans la nuit, et dont les voiles sèchent au soleil ; une vingtaine de trois-mâts marchands ; deux bateaux de la Compagnie anglaise péninsulaire ; et les trois stationnaires des Messageries maritimes, qui par hasard se trouvent réunis ici<sup>157</sup>.

« Les pavillons [sont] de presque toutes les nations », dit le voyageur, mais notons qu'il néglige de qualifier toutes les nations d'« occidentales », et encore... Autrement dit, ce n'est qu'une poignée de la population planétaire qui représente la puissance dominatrice du monde.

En tout cas, quelques années plus tard, en 1885, le port et la ville de Nagasaki offre quasiment le même décor qu'à Yokohama et déçoit une fois de plus les nouveaux visiteurs venant du bout du monde, comme ici Loti :

Quand Nagasaki parut, ce fut une déception pour nos yeux : au pied des vertes montagnes surplombantes, c'était une ville tout à fait quelconque. En avant, un pêle-mêle de navires portant tous les pavillons du monde, des paquebots comme ailleurs, des fumées noires et, sur les quais, des usines ; en fait de choses banales déjà vues partout, rien n'y manquait<sup>158</sup>.

En fait, les grands traits qui structurent et caractérisent désormais ces ports se résument aux présences maritime, militaire, industrielle et commerciale : les éléments constitutifs de la modernité apportés de l'Occident. Il est dès lors inévitable de voir la ressemblance de Nagasaki avec d'autres villes occidentales, bien que le marin français le regrette.

Nous étions de service, Yves et moi, jusqu'au lendemain matin, et, après les premières agitations [...] nous n'avons plus rien à faire qu'à regarder. Et nous nous disions : Où sommes-nous vraiment ? – Aux Etats-Unis ? – Dans une colonie anglaise d'Australie, – ou à la Nouvelle-Zélande ? ?... Des consulats, des douanes, des manufactures ; un dock où trône une frégate russe ; toute une *concession*

---

<sup>156</sup> É. d'Audiffret, *Paris Tokyo Paris*, p. 43.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>158</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 50.



européenne avec des villas sur les hauteurs, et, sur les quais, des bars américains à l'usage des matelots<sup>159</sup>.

S'esquisse ici une image interchangeable des villes modernisées. Autrement dit, commençait une uniformisation quant à la manière d'exploiter l'espace.

Si cette première mutation du Japon, c'est-à-dire le développement des concessions occidentales, provoquait, chez des voyageurs occidentaux des années 1870 et 1880, une réaction plutôt simple, telle qu'une déception franche et un étonnement spontané comme ceux qu'ont exprimés d'Audiffret et Loti, elle incitera les voyageurs quelques années plus tard, comme Lafcadio Hearn en 1894-1895, à décrire la concession ainsi que la présence occidentale de manière beaucoup plus étoffée, dégagant une image pour ainsi dire inquiète et sinistre de la nouvelle enclave économique :

La concession étrangère d'un port franc offre un saisissant contraste avec son environnement. Dans la laideur bien ordonnée de ses rues, on découvre des évocations de lieux n'appartenant pas à cette partie du monde, comme si, par magie, des fragments d'Occident avaient franchi les mers : voici des quartiers de Liverpool, de Marseille, de New York, de La Nouvelle-Orléans, mais aussi de villes des colonies tropicales éloignées de quinze ou vingt mille kilomètres. Les établissements de commerce – immenses, comparés aux obscures boutiques japonaises – semblent traduire la menace du pouvoir financier. [...] Tous les signes conventionnels de l'Angleterre ou de l'Amérique se sont implantés dans ces districts : clochers d'églises, cheminée d'usines, poteaux télégraphiques, réverbères. On peut y voir des magasins construits en briques importées, avec des contrevents en fer, des devantures vitrées, des trottoirs et des rideaux métalliques<sup>160</sup>.

La description, faite plus de deux décennies après la Restauration, évoque le développement continu de la concession au Japon et, par là-même, ne témoigne-t-elle pas d'un changement de perception chez des Occidentaux ? Celle-ci semble en effet se transformer de la déception franche vers l'accoutumance amère au phénomène qu'est la mutation japonaise. C'est dire si l'occidentalisation de paysages japonais est désormais une réalité tangible, irréversible et communément incontestable à laquelle tout observateur critique ne peut que se résigner.

---

<sup>159</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 51.

<sup>160</sup> Lafcadio Hearn, *Kokoro. Au cœur de la vie japonaise*, traduit de l'anglais par Sabine Bouloungne et Jacqueline Levaud, Paris, Édition Minerve, 1989, p. 93. (Lafcadio Hearn, *Kokoro. Hints and Echoes of Japanese Inner Life* [1896], New York, Tuttle Publishing, 1972, pp. 120-121, « *The foreign concession of an open port offers a striking contrast to its far-Eastern environment. In the well-ordered ugliness of its streets one finds suggestions of places not on this side of the world, – just as though fragments of the Occident had been magically brought oversea : bits of Liverpool, of Marseilles, of New York, of New Orleans, and bits also of tropical towns in colonies twelve or fifteen thousand miles away. The mercantile buildings – immense by comparison with the low light Japanese shops – seem to utter the menace of financial power. [...] Nearly all things conventional in England or America have been domiciled in these districts. You see church-steeple and factory-chimneys and telegraph-poles and street-lamps. You see warehouses of imported brick with iron shutters, and shop fronts with plate-glass windows, and sidewalks, and cast-iron railings.* »)

iii) À l'intérieur des concessions étrangères : une vraie société autosuffisante ?

Au fil de l'ère Meiji, la concession semble être de moins en moins un simple quartier, mais presque une ville à part entière, indépendante et fonctionnelle.

On peut se procurer des journaux du matin et du soir ainsi que des hebdomadaires. On y trouve des clubs, des salons de lecture, des pistes de jeu de boule ; des salles de billard et des bars ; des écoles et des chapelles ; des compagnies d'électricité et de téléphone ; des hôpitaux, des tribunaux, des prisons et une police étrangère. On y rencontre des avocats, des docteurs, des pharmaciens, des épiciers, confiseurs, boulangers, laitiers, tailleurs et couturières, maîtres d'école et professeurs de musique étrangers. Un hôtel de ville, destiné aux affaires municipales et aux réunions publiques de toute nature, sert également aux représentations théâtrales, concerts et conférences. Parfois, à de rares intervalles, quelque troupe de comédiens y fait étape au cours de son tour du monde, répandant le rire parmi les hommes, les pleurs parmi les femmes, comme dans la vie. On y aperçoit aussi des terrains de cricket, des champs de course, des jardins publics – des *squares*, comme nous disons en Angleterre –, des piscines, des clubs de natations, des associations de gymnastique. Parmi les bruits familiers, il y a surtout les sempiternels exercices au piano, le tintamarre de la fanfare municipale, le soufflet des accordéons ; il ne manque plus en fait que l'orgue de barbarie<sup>161</sup>.

Ainsi, une petite trentaine d'années après le début de l'ère Meiji, les concessions étrangères incarnent, comme le dit Hearn, de « véritables oasis occidentales dans l'immense inconnu d'Extrême-Orient<sup>162</sup> ». Or, justement, de même qu'une oasis ne peut s'étendre infiniment, ces concessions développées « un peu à la façon des “villes-champignons” du grand Ouest américain [...] atteign[e]nt leurs propres limites dès leur édification<sup>163</sup> ». En effet, tout en revêtant l'allure d'une vraie ville et se dotant quasiment de tout appareil fonctionnel nécessaire à la vie moderne et citadine, la concession semble pourtant s'avérer être un édifice de la société on ne peut plus artificiel et emprunté. Car, d'une part, c'est une ville qui ne serait jamais naturellement née s'il n'y avait pas de convention politique et que, d'autre part, se rassemblent autour de celles-ci un ensemble de personnes d'origines étrangères, en particulier quasiment toutes occidentales, dans un point local précis et limité. Dès lors, cette disposition disproportionnée entre la localité, en l'occurrence japonaise, et la concentration des personnes d'origine occidentale – avec ce que celle-ci signifie, d'un point de vue de cultures internes et de mœurs générales partageables – semble maintenir les habitants de la concession dans un

---

<sup>161</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 93-94. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 121-122, « *There are morning and evening and weekly newspapers ; clubs and reading-rooms and bowling alley ; billiard halls and barrooms; schools and bethels. There are electric-light and telephone companies; hospitals, courts, jails, and a foreign police. There are foreign grocers, confectioners, bakers, dairymen; foreign dressmakers and tailors; foreign school-teachers and music-teachers. There is a town-hall, for municipal business and public meetings of all kind, – likewise for amateur theatricals or lectures and concerts; and very rarely some dramatic company, on a tour of the world, halts there awhile to make men laugh and women cry like they used to do at home. There are cricket-grounds, racecourses, public parks, – or, as we should call them in England, “squares,” – yachting associations, athletic societies, and swimming baths. Among the familiar noises are the endless tinkling of piano-practice, the crashing of a town-band, and an occasional wheezing of accordions: in fact, one misses only the organ-grinder.* »)

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 94. (*Ibid.*, p. 122, « *mere oases of Occidental life in the vast unknown of the Far East* ».)

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 95. (*Ibid.*, p. 123, « *almost like “mushroom cities” in the great American West [...] reached the apparent limit of their development soon after solidifying* ».)

environnement sécurisant et confortable lié au Connu, au milieu d'un pays inconnu et lointain. Et cela inciterait à rester, pour ainsi dire, dans un entre-soi, comme d'ailleurs Hearn l'avait remarqué.

La population est anglaise, française, allemande, américaine, danoise, suédoise, suisse, russe, avec un léger appoint d'Italiens et de Levantins. J'allais oublier les Chinois, pourtant en si grand nombre, qui forment une communauté à part à l'intérieur du district. L'élément dominant est toutefois anglais ou américain – les Anglais constituent la majorité. Tous les vices et quelques-unes des plus nobles qualités des principales races du globe peuvent y être étudiés avec plus de profit qu'au-delà des mers, car chacun sait tout de son voisin dans ces petites communautés [...]. On y raconte d'horribles histoires qui ne valent pas la peine d'être écrites, mais aussi les exploits nobles et généreux d'êtres pleins de bonté affectant le plus complet égoïsme et qui portent un masque de convention afin de dérober à la société le meilleur d'eux-mêmes<sup>164</sup>.

Dans ce contexte restreint à plusieurs niveaux – géographique, racial, culturel – dans lequel les valeurs et les préoccupations se ressemblent plus ou moins, l'esprit semble également se restreindre en se focalisant sur la comparaison des uns et des autres ainsi que les détails les plus insignifiants de la vie. Il est intéressant, à ce propos, de voir la remarque suivante de d'Audiffret sur une certaine corrélation entre cette condition de vie particulière qu'est la concession et la suffisance des habitants observés au passage.

La figure des Européens qu'on rencontre dans les rues ou sur la porte des magasins ne donne pas la plus haute idée de leur distinction, je dirais presque de leur moralité. [...] Les étrangers [...], forts de l'impunité, ont redoublé de morgue et d'insolence. Je ne veux certes pas parler, en disant cela, des officiers ou soldats de marine, ni des membres des divers corps diplomatiques qui ont toujours et en toute circonstance donné la preuve du plus grand tact et du plus grand courage, mais j'entends tous les Européens ou Américains qui, appartenant le plus souvent à la plus petite classe de la société dans leur pays, sont ravis de pouvoir faire des embarras à l'étranger<sup>165</sup>.

En somme, cet extrait avance l'idée que les attitudes suffisantes des habitants de la concession seraient en fait relatives à leur moindre classe sociale dans leurs pays d'origine respectifs. Cependant, vu l'origine aristocratique de l'auteur, l'impression sur cette corrélation semble être inévitablement subjective. D'ailleurs Hearn, qui a toujours mené une existence dans les difficultés et la marge de la société, donne une image tout autre, presque opposée à celle de d'Audiffret, des expatriés occidentaux des classes sociales plutôt privilégiées :

Autour de la concession, et bien au-delà, la « cité indigène », la véritable ville japonaise, s'étend à l'infini en des régions imparfaitement connues. Cette ville demeure un monde étrange pour le colon moyen ; il pense certainement qu'elle ne mérite même pas qu'on y pénètre, ne serait-ce qu'une fois tous les dix ans. Elle ne l'intéresse pas, il n'est pas là pour étudier les coutumes locales, il n'est

---

<sup>164</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 94. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 122, « *The population is English, French, German, American, Danish, Swedish, Russian, with a thin sprinkling of Italians and Levantines. I had almost forgotten the Chinese. They are present in multitude, and have a little corner of the district to themselves. But the dominant element is English and American, – the English being in the majority. All the faults and some of the finer qualities of the masterful races can be studied here to better advantage than beyond seas, – because everybody knows all about everybody else in communities so small [...]. Ugly stories may be heard which are not worth writing about; also stories of nobility and generosity – about good brave things done by men who pretend to be selfish, and wear conventional masks to hide what is best in them from public knowledge.* »)

<sup>165</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 44.

qu'un homme d'affaires qui ne saurait perdre son temps à essayer de percer les mystères de cette ville. Franchir les limites de la concession équivaut quasiment à traverser l'océan Pacifique – ce dernier étant bien moins vaste que la distance qui sépare les races<sup>166</sup>.

Quoi qu'il en soit, si la concession était majoritairement composée d'habitants dont les attitudes envers les autochtones manquaient de respect ou dont l'intérêt envers une autre culture inconnue était limité, il semblerait que cette disposition d'esprit, que l'on peut qualifier de suffisante au sens littéral du terme – se suffire à soi-même et donc ne pas s'intéresser aux autres –, résulte de la peur de l'Autre. Celle-ci proviendrait de la peur pour ainsi dire primitive et archaïque, face à un groupe d'êtres qui, pour le voyageur à l'étranger, parlent et se comportent de manière inintelligible ou extravagante, en somme, barbare au sens étymologique du terme : ceux dont la langue n'est qu'un charabia pour le voyageur. Ainsi la différence dans le langage et le comportement entrave la compréhension proprement dite, mais encore : elle peut maintenir la peur de l'Autre et, par là même, endiguer l'élan de chacun vers ce dernier. Car chez l'Homme la compréhension langagière reste, comme le note Hearn, déterminante dans le rapport à autrui : « [L]a sympathie est presque toujours limitée par la compréhension, le degré de sympathie dépendant du degré de compréhension<sup>167</sup> ».

iv) Par-delà les concessions : les indigènes aux comportements non humains ?

Pour connaître la véritable vie « indigène », en l'occurrence japonaise, il faut, soit, que le voyageur s'y intéresse en mettant les pieds au-delà de la limite de la concession, soit, qu'il tombe fortuitement dans une situation particulière, comme l'a expérimenté par exemple Bälz. Arrivant seul en 1876 au port de Yokohama, il se rend compte de la coutume authentique du pays, bien loin des manières modernes qu'il avait pourtant imaginé d'y trouver, par le nom de la « concession » :

Au début, l'entrée dans mon pays d'élection n'a pas été très agréable, tout à fait différent de ce que j'avais prévu. Aucun interprète, aucun fonctionnaire du gouvernement japonais, comme promis à Berlin, n'est venu me chercher. Pas une seule fois les bateaux n'ont accosté pour m'emmener à terre. J'ai attendu avec impatience jusqu'à midi. Cependant, comme je n'avais toujours aucune perspective pour sortir de ma captivité, je me suis tourné vers un douanier japonais qui s'ennuyait et marchait sur le pont. Ce jeune homme avait une faible idée de l'anglais. Quand son bateau est finalement

---

<sup>166</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 95. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 123, « *About and beyond the concession, the "native town" – the real Japanese city – stretches away into regions imperfectly known. To the average settler this native town remains a world of mysteries; he may not think it worth his while to enter it for ten years at a time. It has no interest for him, as he is not a student of native customs, but simply a man of business; and he has no time to think how queer it all is. Merely to cross the concession line is almost the same thing as to cross the Pacific Ocean – which is much less wide than the difference between the races.* »)

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 23. (*Ibid.*, pp. 11-12, « *Sympathy is limited by comprehension. We may sympathize to the degree that we understand.* »)

arrivé, il a demandé à son guide de m'amener, moi et mes bagages, jusqu'à la rive. Après que non sans grand effort tout eut été placé heureusement dans la barque primitive, et au bout d'une dizaine de minutes, je foulai pour la première fois le sol japonais – mais comment ! Trempé jusqu'aux os ! J'avoue que je ne vis pas dans cette manière de salut de bienvenue de favorables auspices [...]. Dès que je sortis du bateau, une demi-douzaine de gars à moitié nus se sont jetés sur moi d'une cabine où ils s'étaient abrités de la pluie. Au début, je ne comprenais pas leur intention, parce que tout le monde me criait dessus en gesticulant en même temps. Mais comme ils traînaient des bâtons et des cordes, j'ai remarqué – non pas que je devais être battu ou attaché – mais que c'étaient des porteurs que j'avais devant moi. Dans l'hypothèse erronée, comme je le voyais déjà maintenant, que l'on pouvait se faire comprendre partout avec l'anglais, j'ai toujours demandé : « English ? No body speaks english ? » Tout à coup, quand j'ai prononcé le mot « Customhouse », quelqu'un a soudainement dit le gros mot « Pay money ! » et a tendu la main. C'est-à-dire, payez d'avance ! Je savais assez combien les gens sont généralement bernés quand ils sont à l'étranger. Mais que devais-je faire ! J'étais entièrement entre les mains de ces compagnons. J'ai donc payé le demi-dollar demandé. Et alors, ils trottinèrent de l'avant, équilibrant toutes mes affaires personnelles suspendues deux à deux par des cordes sur une perche<sup>168</sup>.

Mis à part l'oubli ou l'erreur du gouvernement pour l'accueil apparemment prévu du médecin allemand invité, celui-ci aperçoit tout de même avec stupéfaction un monde qui fonctionne d'une manière et selon les normes qui pour lui sont totalement obscures. Le voyageur essaye de saisir le sens de chaque situation mais à travers ses valeurs issues de sa propre culture. Ce décalage inévitable anime le passage, en donnant à la scène de la vivacité et de l'intérêt.

L'extrait esquisse par ailleurs les premiers autochtones rencontrés avec, comme caractéristique prépondérante, une certaine nature sauvage. Celle-ci est évoquée par la nudité observable au premier abord – « gars à moitié nus » – ; par le naturel et l'élasticité des mouvements physiques – « des gars [...] se sont jetés sur moi », « en gesticulant », ils « trottaient », « en équilibrant » – ; ou encore par une certaine instinctivité collective avec laquelle les uns et les autres agissent simultanément et de la même manière, quelque peu

---

<sup>168</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, pp. 19-20, « Zunächst war der Eintritt in das Land meiner Bestimmung recht wenig angenehm, so ganz anders, als ich ihn erwartet hatte. Kein Dolmetscher, kein Beamter der japanischen Regierung, wie in Berlin versprochen worden war, kam mich abzuholen. Ja nicht einmal Boote legten an, mich ans Land zu bringen. Bis gegen Mittag wartete ich voller Ungeduld. Da jedoch immer noch keine Aussicht bestand, aus meiner Gefangenschaft erlöst zu werden, wandte ich mich an einen japanischen Zollbeamten, der gelangweilt auf dem Deck auf und ab schritt. Dieser junge Mann hatte eine leise Ahnung vom Englischen. Als endlich sein Boot anlegte, beauftragte er dessen Führer, mich sowie mein Gepäck ans Land zu bringen. Nachdem nicht ohne große Mühe alles glücklich in dem primitiven Nachen verstaute war, betrat ich nach etwa zehn Minuten erstmals den Boden Japans – aber wie ? ! Durchnäßt bis auf die Haut ! Ich gestehe, daß ich diese Art des Willkommgrußes nicht gerade als günstige Auspizien ansah [...]. Kaum war ich dann dem Boot entstiegen, da stürzten sich auch schon aus einer Bude, wo sie sich vor dem Regen geborgen hatten, ein halbes Dutzend halbnackter Kerle auf mich. Zunächst begriff ich ihre Absicht nicht, da alle gleichzeitig gestikulierend auf mich einschrien. Als sie jedoch Stangen und Stricke herbeischleppten, merkte ich – nicht daß ich geprügelt oder gebunden werden sollte –, sondern daß ich Gepäckträger vor mir hatte. In der irrigen Voraussetzung, wie ich es jetzt schon sah, daß man mit Englisch überall sich verständlich machen könne, hatte ich immer gefragt : “English ? – No body speaks English ?” Jetzt auf einmal, als ich das Wort “Customhouse” vorbrachte, sprach plötzlich einer das große Wort gelassen aus : “Pay money !” und streckte die Hand aus. Also vorauszahlen ! Ich wußte zur Genüge, wie sehr man gewöhnlich in der Fremde betrogen wird. Aber was sollte ich machen ! Ich war gänzlich in der Gewalt dieser Gesellen. Ich zahlte also den verlangten halben Dollar. Und nun trotteten sie vorwärts, zu zweien, meine ganzen Habseligkeiten an Stricken aufgehängt an einer Stange balancierend. »

grossière d'ailleurs – « tout le monde me criait dessus » – ; enfin par le contact physique des éléments de la nature bruts ou à peine travaillés – « des bâtons et des cordes ».

La première perception pour ainsi dire animalisante du Japon et des Japonais, entrevus derrière la concession, n'est pas une chose rare à l'époque. *Madame Chrysanthème* en montre un exemple de plus, dès les premières pages après l'arrivée au Japon : les premiers habitants du pays sont chacun « accroupi à la singe, les mains touchant les pieds, [...] toujours souriant, toujours cassé en deux par les plus gracieuses révérences<sup>169</sup> ». Semble en découler une figure d'une créature qui serait trop civilisée et polie pour être un animal et trop primaire pour être l'espèce humaine, ce qui crée une image fantastique de l'Autre chez le lecteur de l'époque.

Dès lors, il est possible de supposer que, aux yeux d'un Occidental appartenant à une classe sociale plutôt favorisée de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'archipel extrême-oriental ainsi que ses habitants paraissaient comme étant sur le mi-chemin d'évolution humaine, n'ayant *pas encore* acquis les normes d'une civilisation moderne et menant encore un mode de vie, sinon dans, du moins près de la nature.

v) Par-delà les concessions : les indigènes « lents »

Ce qui est certain, et ce que l'extrait suivant de la lettre de Bälz le démontre, est que celui-ci, dans ses premiers instants au Japon, continue naturellement à penser avec les normes occidentales comme si elles étaient universelles. Par exemple, la connaissance de langues occidentales est jugée naturelle par le voyageur, ou bien, la notion du temps doit, selon lui, viser avant tout l'efficacité ; il s'agit en fait des idées culturelles, particulièrement liée à l'Occident moderne, et aucunement universelles. Or, à l'heure où celui-ci répandait son propre modèle sociétal, économique et culturel sur la partie du Monde non occidental, le voyageur ne peut qu'être stupéfait, constatant l'absence quasi-totale des normes modernes dans son pays de destination dit en plein processus de modernisation.

Dans une petite pièce où j'entre, six à huit Japonais sont accroupis, écrivant et tamponnant : des douaniers. Personne ne parle même une seule langue européenne. Je remets ma lettre : consultation. On me propose une chaise. Mais personne ne fait l'effort de s'occuper de mes bagages. Finalement, je me lève et essaie de faire comprendre aux gens ce que je veux vraiment par toutes sortes de gestes. Et puis je suis conduit à une sorte de sanctuaire. Il y a quelqu'un ici qui parle quelques mots d'anglais. Il regarde ma lettre, me donne un jeune homme qui me conduit à l'élégant bâtiment principal des douanes, où je dois attendre jusqu'au début des horaires de bureau à une heure de l'après-midi<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 51.

<sup>170</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 20, « Ich trete in ein kleines Zimmer. Darin kauern sechs bis acht Japaner schreibend, stempelnd : Zollbeamte. Keiner spricht auch nur eine europäische Sprache. Ich gebe meinen Brief ab : Beratung. Man bietet mir einen Stuhl an. Aber niemand macht Anstalt, für mein Gepäck zu sorgen. Endlich stehe ich auf und suche den Leuten durch allerlei Gebärden

Bien que le bâtiment « élégant » des douanes de Yokohama soit très probablement transformé dans un style occidental, la manière d'y être, plus précisément la manière d'utiliser le temps, relève naturellement de la coutume autochtone. Face à celle-ci, l'auteur semble languir après des actions ou des événements qui marqueraient davantage le temps, comme si celui-ci n'avait de valeur que dans l'avancement actionnel des choses ; sans lequel on ne pourrait ni compter le temps ni avoir l'impression d'avancer. Tandis que les Japonais – de l'époque des premiers voyageurs en tout cas – semblent avoir une temporalité différente dans laquelle le temps n'a pas cette valeur utilitaire. Voyons la note suivante du même auteur, d'ailleurs quelque peu déçu de ce constat :

Malheureusement, le travail n'avance pas si vite que l'on le souhaiterait, tout comme le fait d'accomplir rapidement et énergiquement n'est pas seulement inhabituel ici, mais est considéré comme presque impoli<sup>171</sup>.

Si Bälz accorde de l'importance au fait d'accomplir le travail « rapidement et énergiquement », c'est, d'une part, de cela que la valeur principale du travail naît selon lui et que, d'autre part, ce seraient les instants projetés d'« après-travail » qui deviendraient l'objectif essentiel plus ou moins lointain à viser. Ici, « viser » signifie, d'abord, orienter et positionner la flèche selon le vecteur du temps irréversible du passé au futur, puis, et ce faisant, projeter mentalement sa propre existence hors du temps vécu, c'est-à-dire, vers un temps qui n'est pas encore tangible : le futur.

Par ailleurs, si Loti est agacé par une attente, c'est parce qu'un laps de temps où ne se passe pas un événement qui soit pour lui signifiant n'est, en fait, qu'une *perte du temps*. Avec cette considération du temps, celui-ci, inéluctablement irréversible, semble à Loti fuir de son existence pour toujours, aussi uniformément et régulièrement qu'il lui semble s'écouler, surtout lorsqu'il ne *fait* rien.

Nous nous promenons, Yves et moi, [...] un peu agacés l'un et l'autre par une attente qui se prolonge. Yves, qui a plus d'entrain dans son impatience, de temps en temps regarde au-dehors. [...] L'attente m'énerve et je m'amuse à examiner les petits détails du logis. [...] – Ils sont en retard, dit Yves, qui regarde encore dans la rue. Pour en retard, oui, ils le sont, d'une bonne heure déjà [...]. Les gens de ce pays-ci n'ont aucune conscience de l'heure, du prix du temps. [...] Moi, ça m'agace pour tout de bon, cette attente [...]<sup>172</sup>.

---

*begreiflich zu machen, was ich eigentlich wünsche. Darauf werde ich in eine Art Allerheiligstes geführt. Hier sitzt einer, der spricht einige Brocken Englisch. Er schaut meinen Brief an, gibt mir einen jungen Burschen mit, der mich nach dem in der Nähe gelegenen eleganten Gebäude des Hauptzollamtes führt, wo ich bis zum Beginn der Bürozeit um ein Uhr zu warten habe. ».*

<sup>171</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 48, « *Leider geht die Arbeit nicht so rasch vor sich als wünschenswert, wie ja überhaupt rasches und energisches Erledigen hierzulande nicht bloß ungewöhnlich ist, sondern fast für unhöflich gilt.* »

<sup>172</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 69-70.

Si le temps a sa valeur par son abondance, le temps ainsi *perdu* par une attente signifie qu'il perd logiquement cette valeur. L'agacement du voyageur semble alors fondé sur cette perception utilitaire et moderne du temps qui avance quoi qu'il arrive.

### b) *Premières manifestations de la mutation : le temps*

#### i) Le temps absolu

Si le médecin allemand souhaite que le travail prenne moins de temps, et que les marins français supportent difficilement le retard des Japonais, c'est parce qu'ils semblent imprégnés de la notion temporelle qui conduit cette époque. En effet, la temporalité moderne est celle dans laquelle le temps est perçu comme avançant de façon uniforme, régulière, irréversible à jamais et indépendante de tout contexte local et tout environnement naturel, et devient donc une unité dite objective et absolue. Le temps moderne permet dès lors de mesurer communément la valeur de toute main-d'œuvre humaine et, par là même, celle de l'œuvre même. Aujourd'hui, dans les civilisations modernes, le fait qu'une tâche ou un projet se réalisent avec vitesse trouve généralement de l'approbation ; inversement, le fait qu'un travail s'étale sur une plus longue durée peut faire altérer l'appréciation sur la qualité du travail même. Cela montre bien, d'une part, l'aspect fuyant – et donc précieux – que l'on a attribué au temps et, d'autre part, l'altération partielle de nos propres perceptions intuitives et sensibles sur la valeur des choses. En effet, la temporalité moderne, l'un des aboutissements de la recherche de la rationalité et du rendement, a procuré à la civilisation occidentale et désormais de plus en plus mondiale, un outil de mesure démocratique au sens accessible à tous de la même manière, mais supprimant la valeur de la perception subjective du temps, ainsi que le lien entre le temps, le contexte environnant et la nature.

#### ii) Le temps relatif

Au Japon, la science du temps commence à la dérobee, vers le XII<sup>e</sup> siècle lorsque l'empereur d'alors fit fabriquer un *rōkoku* ou une horloge hydraulique : un savoir transmis très certainement de la Chine et qui demeurait seulement dans la sphère impériale et aristocratique<sup>173</sup>. La longue et violente période de guerre civile fit, de plus, naturellement disparaître des paysages cette installation immobile et ancrée dans le sol. Par ailleurs, depuis le

---

<sup>173</sup> 有澤隆、*時計の歴史*、河出書房新社 [Takashi Arisawa, *Histoire de l'horloge*, Éd. Kawade shobō shinsha], 2006, p. 90.



« siècle chrétien », quelques rares noblesses possédaient tout de même des horloges offertes par des missionnaires ou achetées auprès de ceux-ci, mais ces acquisitions se faisaient généralement dans l'intérêt purement d'un collectionneur amusé par des merveilles étrangères, et non dans la préoccupation d'une gestion temporelle. Somme toute, l'ensemble de la population japonaise vivait totalement en dehors de toute horloge, c'est-à-dire de toute préoccupation de marquer le temps mécaniquement et minutieusement – au sens propre comme au sens figuré – ; c'est dire si les Japonais vivaient au-dehors de toute tentative rationnelle de compréhension, d'objectivation et de normalisation du milieu.

À défaut de ce besoin de rationalisation, se manifeste un besoin plutôt pratique de repérer l'avancement du temps par rapport aux activités journalières. Cela fut comblé par un système de repère temporel qui consistait à diviser la journée en douze parties, six pour la journée et six pour la nuit. En effet, chaque partie correspondait à ce que l'on peut représenter aujourd'hui par une durée de deux heures, mais ce très approximativement. Car celle-ci était variable selon les saisons, du fait que la distinction entre la journée et la nuit était fiée à la seule présence – ou l'absence – du soleil et que, dès lors, une journée de travail en été ou le repos nocturne en hiver étaient respectivement plus longs que la nuit d'été ou la journée d'hiver. Autant dire que le soleil seul donnait un repère, pour ainsi dire, absolu, certain et naturel aux autochtones. On peut constater cela dans le mot *seikoku* qui, désignant les deux moments du lever du soleil et du coucher de celui-ci, veut dire « la vraie heure » ou « l'heure exacte ». C'est dire si les autres repères de la journée créés par l'être humain, à savoir les parties correspondant à une durée d'environ deux heures, étaient pour eux du moins inexacts sinon factices, somme toute insignifiantes. D'ailleurs, il semble que la recherche même de références exactes, au sens d'objectives, n'aurait été pour eux qu'une chose bien secondaire, pour ne pas dire étrangère, si ce n'est les deux moments absolus et tangibles, relatifs au soleil, c'est-à-dire, à la nature.

### iii) La place de la nature dans le temps relatif

Pour comprendre cette valeur suprême attribuée à la nature, il nous semble important de considérer, *a contrario*, l'absence fondamentale du terme « nature » dans le japonais d'alors. En effet, ce n'est qu'au début de l'ère Meiji que le mot « nature », au sens de la nature que l'Homme met en perspective pour observer, fut introduit par les autorités japonaises : « 自然 [*shizen*] », ainsi redéfini, ne représentait donc autre qu'une notion étrangère importée. En revanche, tous deux idéogrammes chinois, constitutifs de ce nouveau mot « *shizen* », portaient – et portent toujours – les sens comme « naturellement », « allant de soi » ou « (il en est)

ainsi » ; cela désigne en effet des phénomènes quelconques, mouvement, geste, sentiment ou comportement qui s'observe de manière évidente et spontanée, comme les faits de la nature tels que de l'eau coulant ou du vent faisant trembler les feuilles des arbres, et pour lesquels toute interrogation visant à savoir le pourquoi et le comment est considérée comme vaine. Somme toute, la Nature était le fondement de la naturalité de toute chose, que la culture japonaise – et aussi plus largement asiatique – n'avait pas considérée comme étant une entité extérieure face à l'intériorité de l'Homme. Comme on peut aussi voir dans la philosophie de Lao Tseu – « l'homme suit les voies de la Terre, la Terre suit les voies du Ciel, le ciel suit les voies de la Voie, et la Voie suit ses propres voies » –, la Nature s'avère encore une fois l'élément fondamental de tout phénomène. De même,

[L]es Japonais de l'époque percevait, dans l'intervalle entre soi et la Nature, une co-appartenance essentielle en tant que seul et même état phénoménal de la naturalité, outrepassant toute distinction entre l'intérieur et l'extérieur<sup>174</sup>.

N'ayant pas de véritable étape cartésienne où l'on se serait mis à se distancier de la nature, à la conscientiser et à l'analyser pour pouvoir expliquer sur le mystère du monde, les Japonais n'avaient guère de raison de s'extraire de leur milieu, à tout le moins jusqu'à l'ère Meiji : jusqu'à l'arrivée des valeurs modernes, rationnelles, analytiques dans lesquelles l'homme se dissocie du milieu – de la nature –, en se plaçant au dehors de celle-ci et en la considérant comme étant un outil au service de sa propre compréhension rationnelle du monde. Or, depuis que le Japon a entrepris la modernisation extérieure, il a parallèlement tenté de s'approprier cette prise de distance, le regard observateur et le raisonnement rationnel, à travers la découverte et l'apprentissage intensifs des sciences de la nature à des fins utilitaires – si bien qu'aujourd'hui il est devenu l'un des pays ayant un développement singulier en la matière, tel que l'on peut constater à travers par exemple la robotique, des découvertes chimiques ou le gigantisme urbain.

iv) Le temps japonais depuis Meiji : le temps relatif à l'intérieur du temps absolu ?

Toutefois, l'état d'esprit japonais semblerait préserver un fond substantiel qui soit irréductible à l'esprit essentiellement rationnel. Il s'agit de la manière d'être et de percevoir le monde qui, généralement et collectivement chez les Japonais d'hier et d'aujourd'hui, semble se

---

<sup>174</sup> 木村敏、*あいだ*、東京、弘文堂 [Bin Kimura, *Entre*, Tokyo, Éd. Kôbundô], 1988, p. 191, « 自己と自然のあいだに、同じ一つの「自」の現象態として、内外の別を超えた本質的な共属性を見て取っていたのである。 ».

conserver des mutations modernes et contemporaines et continuer, dès lors, à être l'expression d'une certaine singularité de leur culture séculaire.

En l'occurrence, le rapport au temps au Japon semble n'avoir adopté que partiellement et superficiellement le système temporel occidental qui, lui, produit, nous l'avons vu, un fractionnement de la durée minutieux, artificiel, uniforme, décontextualisé, et qui fut créé au service du gain humain dans la naissance de la modernité. En effet, dans une temporalité japonaise, on peut au contraire avoir une impression d'une continuité dans laquelle le temps se déroule de manière tantôt permanente et inaltérable, tantôt relative et multiforme. Il s'agirait alors d'une perception proprement culturelle, façonnée et affinée au fil du temps par les manières d'être des autochtones. Même aujourd'hui, les exemples en abondent : le grand nombre des employés moyens quittent le bureau non pas en fonction des horaires, mais seulement lorsqu'ils ont accompli la tâche attribuée et estimée pour la journée ; il leur arrive très souvent, si la tâche n'est pas terminée, de passer la soirée voire la nuit au bureau et d'y revenir le week-end pour continuer la tâche en cours ; ou bien, certains petits commerçants indépendants ont gardé la tradition de ne pas fixer le jour de congé hebdomadaire, en prenant plutôt un congé lorsqu'ils l'estiment nécessaire. C'est dire si l'accomplissement de la tâche prime sur le temps profane, uniformisé et décontextualisé.

Par ailleurs, beaucoup travaillent le dimanche et les jours fériés, sans avoir de quelconque prime, comme si c'était la continuité des jours de la semaine ; les magasins ne ferment d'ordinaire jamais pour midi ; on trouve même çà et là des magasins qui ne ferment jamais, c'est-à-dire ouverts sept jours sur sept et vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Dans ce contexte, le temps ne semble pas s'écouler au sens occidental moderne, c'est-à-dire de manière fractionné et contrasté, mais plutôt il semble régner de manière presque invariable et monotone, en englobant chaque instant en un grand bain permanent du présent.

En outre, la journée d'un enfant ou d'un adolescent n'est fractionnée ni par l'aller-retour pour le repas du midi, ni par des éventuelles heures vacantes entre les cours. L'école est en effet un lieu, non pas dédié seulement à l'instruction et à l'étude, mais bel et bien à la vie sociale complète où les enfants vivent l'ensemble d'activités journalières, comme le repas, le ménage, les clubs de loisir, ou bien les fêtes et les événements qui sont propres à chaque école plutôt qu'au calendrier profane. Naît alors une temporalité à part entière et relative à cet espace spécifique ; autrement dit, le temps peut être aussi relatif que contextuel.

D'ailleurs, cette primauté du contexte, autrement dit, celle du particulier sur le général n'échappa à l'observation de d'Audiffret se trouvant dans le théâtre japonais :

Le spectacle commence à midi et finit à minuit. Il est même parfois de longs mélodrames ou des pièces historiques qui durent deux ou trois jours. Les Japonais [...] y viennent à midi et ne bougent plus jusqu'au soir. Ils boivent et mangent dans les loges, où on leur apporte, sur de petits plateaux de laque, des *taberû* ou lunches, composés de riz, poissons et gâteaux ; ils écoutent la pièce en fumant leur *kiseru* et en prenant des quantités de tasse de thé<sup>175</sup>.

#### v) Rencontre des deux temporalités

Dès lors, on peut mieux se rendre compte de la dissemblance entre les différents rapports au temps. Loti et Bälz avaient intégré la temporalité où le temps, objectif et pareil à tous, se divise au plus petit détail et avance irréversiblement et indépendamment du contexte ; d'où l'obsession de ne pas perdre un instant car celui-ci est irrécupérable, ainsi que celle de mettre à la disposition de l'homme les moyens mécaniques de plus en plus puissants. C'est la temporalité sur laquelle se fonde la civilisation industrielle née en Occident et répandue de plus en plus sur de nombreux pays extra-européens, asiatiques et africains. Tandis que la société japonaise semble avoir préservé, partiellement encore à nos jours, une autre temporalité où le temps ne compte pas toujours de manière objective et uniforme, mais en fonction des considérations et des contextes donnés.

Les deux types de temporalités sont des manifestations des différents états d'esprit que chaque civilisation a respectivement développés au fil du temps. Et cette différence est, selon les termes de Lévi-Strauss, non pas à l'image « d'une route sur laquelle l'Occident seul aurait brûlé les étapes, tandis que les autres sociétés seraient restées en arrière<sup>176</sup> », mais le résultat des choix, des directions et aussi des hasards divers, « tels que chacun s'expose à perdre sur un ou plusieurs tableaux pour prix de ce qu'il a voulu gagner sur d'autres<sup>177</sup> ». Autrement dit, si cette divergence ne relève pas de la successivité sur « l'évolution unilinéaire des formes vivantes<sup>178</sup> », elle n'est pas non plus l'expression d'un ordre hiérarchique. Somme toute, il nous semble totalement faux de vouloir prétendre que l'un ou l'autre système est dans l'absolu supérieur, ou bien qu'il devrait être adopté de manière universelle.

Car l'on ne peut établir une hiérarchie entre les différents systèmes, en l'occurrence le rapport au temps, qu'en fonction d'un critère choisi. Si celui-ci est l'exactitude et la constance de contrôle pour connaître une durée, ou la vitesse à laquelle le plus grand nombre de tâches peuvent être effectuées en un temps donné, ou bien, l'aptitude à uniformiser les diverses données localement éloignées, ou encore, la facilité à donner du contraste dans une durée

---

<sup>175</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 96.

<sup>176</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et culture*, Albin Michel / Éditions UNESCO, 2001, p. 136.

<sup>177</sup> *Id.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 137.

temporelle par le moyen de la distinction de la vie sociale et de la vie privée ou individuelle, la temporalité occidentale serait sans nul doute supérieure à celle la japonaise. Toutefois, le temps japonais serait probablement plus efficace que son pendant occidental, si l'on fonde notre jugement sur le sens du détail dans l'exécution d'une tâche, sur l'entièreté d'engagement, sur l'aptitude à occulter le rythme personnel en épousant celui d'une collectivité donnée et, de ce fait, à vivre une expérience collective singulière, ou encore, sur la disposition à s'insérer dans le présent et le contexte donné – « ici et maintenant »<sup>179</sup>, etc.

Force est de constater que l'on aboutit à des classements différents selon le point de vue choisi – sans être toutefois véritablement choisi, celui-ci étant le fruit de la culture au sens large, dont nous sommes habités inconsciemment. Dès lors, il est le plus souvent inévitable que le jugement d'un observateur face à une civilisation, dont les valeurs singulièrement développées lui sont inconnues, soit soumis à un point de vue pour ainsi dire rétréci par son propre système de valeurs.

#### vi) Relativité de toute perception

Dès lors, si l'on observe une civilisation éloignée de la sienne, doivent être pris en considération la relativité de la perception, autrement dit le conditionnement culturel dont nous pouvons difficilement nous échapper, ainsi que le risque certain de cécité ; ces deux biais pouvant être rédhibitoires dans la découverte de l'autre.

[...] quelle serait notre position, en présence d'une civilisation qui se serait attachée à développer des valeurs propres, dont aucune ne serait susceptible d'intéresser la civilisation de l'observateur ? Celui-ci ne serait-il pas porté à qualifier cette civilisation de stationnaire ? En d'autres termes la distinction entre les deux formes d'histoire [...] ne résulte-t-elle pas de la perspective ethnocentrique dans laquelle nous nous plaçons toujours pour évaluer une culture différente ? Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*. Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons<sup>180</sup>.

En effet, une quantité innombrable et une qualité indéfinissable de références complexes forment un système solide, dans lequel nous sommes tous, consciemment ou inconsciemment, bercés depuis les premiers jours de nos vies, en nous permettant de constituer un schéma certain

---

<sup>179</sup> Même si – et c'est cela que Shūichi Katō appelle « fractionnalisme » dans son *Le temps et l'espace dans la culture japonaise* (p. 7) –, cette insertion dans le présent est seulement séquentielle et que cela peut, selon Katō, engendrer une certaine négligence du lien, entre le passé, l'action en cours et les conséquences de celle-ci dans l'avenir.

<sup>180</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* [1952], Denoël, coll. Folio, 1987, pp. 41-42.

de valeurs, de normes et de sens fondamentaux de la vie sociale, familiale, professionnelle, affective, éthique etc.

Toutefois, ce processus peut aussi être limitant quant au développement de capacités de compréhension, de conception voire d'imagination à l'égard de tout ce qui est *étranger* à ce schéma, à l'image du cadre d'un tableau que l'on pose devant un vaste paysage afin de déterminer un objet de dessin ou de peinture : seule la représentation qui entre dans le cadre est investie et travaillée, de sorte qu'elle approfondit ses propres valeurs, en s'enrichissant de plus en plus de détails par des éléments tels que la perspective, les traits, les reliefs, les couleurs, les jeux de lumière et d'ombre, les fonctions symboliques etc. Tandis que tout le reste du vaste paysage, à trois cent soixante degrés, reste inchangé aux yeux du dessinateur. En effet, le paysage ne s'est pas, pour lui, développé vers quelque chose d'autre, de signifiant ; il demeure toujours dans le lointain, autrement dit, dans la simplicité ou l'invisibilité des traits, voire dans le flou général. Contrairement au tableau gagnant pleinement sa signification et son affinement, ces traits lointains, pourtant constitutifs du paysage d'autour, peuvent paraître du moins grossiers sinon insignifiants pour le dessinateur.

Somme toute, ce qu'est la vue lointaine et presque imperceptible pour celui-ci est, par analogie, la civilisation lointaine dont le système est différent, perçue par le voyageur. À l'image du tableau, approfondi et étoffé au fil du temps par l'investissement conscient et inconscient du dessinateur, tout individu, à qui la vie offre une occasion d'observer une culture différente, est porteur de toute référence propre à lui, avec lesquelles il *se déplace* littéralement, et à travers lesquelles il pense et regarde l'Autre. Il nous semble dès lors pouvoir mesurer combien, pour nous tous, la *culture* peut prendre une importance dans la perception, l'appréciation et le jugement que l'on porte sur le monde différent, ou sur le monde tout court.

En outre, comme le dit Lévi-Strauss, si l'observateur, face à une civilisation différente, ne peut que difficilement y trouver du sens – dans sa double acception de signification et de direction –, cela résulterait d'une illusion fondamentalement humaine, dont les exemples abondent effectivement au plus près du quotidien :

cette illusion est comparable à celle dont souffrent les vieillards au sein de leur propre société, de même, d'ailleurs, que les adversaires d'un nouveau régime. Exclues des affaires par l'âge ou par le choix politique, ils ont le sentiment que l'histoire d'une époque dans laquelle ils ne sont plus activement engagés stagne, à la différence des jeunes gens et des militants au pouvoir qui vivent avec ferveur cette période où pour les autres, les événements se sont en quelque sorte immobilisés<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, pp. 139-140.

Si, même à l'égard de sa propre culture, le regard est ainsi conditionné par le cadre de vue, c'est-à-dire le positionnement – qu'il soit inconscient ou volontaire – de chaque observateur, le défaut de perception est incomparablement plus grand à l'égard d'une civilisation différente. C'est pourquoi

[l]a richesse d'une culture, ou du déroulement d'une de ses phases, n'existe pas à titre de propriété intrinsèque : elle est fonction de la situation où se trouve l'observateur par rapport à elle, du nombre et de la diversité des intérêts qu'il y investit<sup>182</sup>.

### vii) Changements de comportements et de mœurs

Si une hiérarchie « absolue » des valeurs entre les différents systèmes nous semble une chose sinon impossible du moins illusoire à concevoir, c'est toutefois avec bien des illusions que l'humain établit d'ordinaire des classements de valeurs, en assignant la supériorité à certaines des civilisations qu'il qualifie d'avancées, et l'infériorité à d'autres qu'il voit comme arriérées, comme s'il ne pouvait exister qu'une seule route commune de développement pour la société humaine.

En l'occurrence, le gouvernement japonais considère le système d'horloge occidentale comme une marque d'une civilisation évoluée et qu'il faut donc adopter. Ce qu'il fit officiellement en 1872, alors une journée fut uniformément divisée en vingt-quatre heures, une heure en soixante minutes et une minute en soixante secondes. Ce fut également un choix pragmatique car

[l]e décalage entre le calendrier luno-solaire et le calendrier grégorien compliquait considérablement les communications avec l'extérieur. À une époque où le Japon intensifiait ses relations avec l'étranger, et où il empruntait les techniques industrielle ou militaires à l'Occident, l'adoption du calendrier grégorien facilitait incontestablement le progrès culturel<sup>183</sup>.

L'introduction du calendrier grégorien et de l'horloge occidentale signifie automatiquement la suppression du système temporel autochtone, caractérisable, comme nous l'avons vu, par sa variabilité – liée à la longueur d'une journée qui, en fait, change même chaque jour –, et donc par son attachement à la nature et au contexte, ainsi que par le découpage du temps approximatif et relatif, etc. Cela dit, « la population ne s'accoutuma que très lentement au calendrier nouveau<sup>184</sup> ». Car une valeur de référence si fondamentale et ancrée dans la culture que le rapport au temps ne peut pas, nous semble-t-il, se substituer brutalement et à une autre. Ainsi, l'introduction officielle du nouveau système relatif au temps n'engendra, dans un

---

<sup>182</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, p. 140.

<sup>183</sup> Paul Akamatsu, *Meiji-1868 : Révolution et contre révolution au Japon*, Paris, Calmann-Lévy, 1968, p. 319.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 320.

premier temps, guère de changement immédiat ou apparent dans les comportements quotidiens du peuple, à tout le moins dans les rapports entre les autochtones.

En revanche, en vue des contacts qui, désormais, seront de plus en plus fréquents avec les Occidentaux, certains comportements du peuple liés à la temporalité autochtone furent discutés au sein même du gouvernement et des intellectuels d'alors, soucieux de l'image que les Occidentaux pourraient se faire du pays, novice en matière de « civilisation ». Quelques conseillers du gouvernement invitaient le peuple, par exemple, à bien prendre connaissance de l'étiquette d'une visite à l'occidentale et préconisaient que désormais « on considérerait comme mal poli de rendre visite à quelqu'un à des heures incongrues » car « les Occidentaux ne le feraient pas, alors que les Japonais, pour effectuer une visite, ne regarderaient pas l'heure » ; en admettant que, dans un premier temps, « il y aurait des retards d'une, de deux ou de trois heures même », ils évaluaient avec souhait que, dans quelques temps, « cette mauvaise coutume se serait améliorée<sup>185</sup> ». ... D'ailleurs, une note de l'époque, relatant une visite effectuée à une heure avancée, semble montrer que le peuple s'appliquait attentivement, avec zèle même, à cet « apprentissage des bonnes formes<sup>186</sup> ». Ce souci excessif de ponctualité, celle-ci considérée comme étant une marque d'une civilisation évoluée, perdue pleinement jusqu'à nos jours chez le peuple.

### *c) Mutation spatio-temporelle*

Ainsi, la mutation de l'ère Meiji couvrait peu à peu la quasi-totalité de la vie extérieure et sociale des Japonais, autant dans des espaces lointains – l'aménagement des concessions étrangères, des villes portuaires et la naissance de grandes constructions urbaines – que dans les instants de la vie quotidienne – nouvelles références temporelles, diffusion d'horloge et de montre, introduction du calendrier grégorien accompagnée de la datation occidentale, et puis et surtout la manière, vivement conseillée, de se comporter en respectant ces nouvelles normes temporelles.

#### *i) L'introduction du train : l'espace-temps moderne*

Les nouveaux paysages dessinés par le moyen nouveau de déplacement attirent un vif intérêt populaire et inspirent des chansons, à entendre en boucle dans la bouche du peuple :

---

<sup>185</sup> H. O. Rotermund, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 269.

<sup>186</sup> *Id.*



Dépassé Ômori, connu pour ses cerisiers, c'est tout de suite le [temple de Kôbô -] daishi de Kawasaki [...]. Laissant derrière Tsurumi et Kanagawa, on arrive à Yokohama. Dans le port, une centaine de bateaux dont la fumée noircit le ciel [...]. En voyant passer Zushi, on est vite arrivé à Yokosuka. Regardons les navires de guerre, réunis dans le dock, en leur imposante beauté<sup>187</sup>.

Ce qui paracheva l'ensemble de ces réformes hétérogènes de manière peut-être la plus déterminante et la plus emblématique, tout en les condensant sous une seule forme de réalisation, fut, nous semble-t-il, l'introduction du train. Car celui-ci est une entité symboliquement forte de la civilisation industrielle et révolutionnaire de la perception spatio-temporelle. En effet, il rend possible, d'une part, de relier des points géographiques, dont la distance physique ralentirait le déplacement au moyen humain ou animal – à pied, à cheval ou avec d'autres animaux de voyage – et, par là même, diminuerait les possibilités infinies de la connaissance d'ailleurs et d'inconnus, éventuelle source d'enrichissement intérieur. D'autre part, le train permet d'ajouter au voyage un aspect pragmatique consistant à essayer d'utiliser le minimum de temps pour se déplacer. En fait, le trajet est en général prévu de manière la plus performante en termes de temps et de faisabilité, ne produisant jamais d'hésitation ou de changement de direction, encore moins de demi-tour – et pourtant ces derniers semblent constituer l'un des intérêts du voyage. En effet, avec l'introduction du train, le temps que l'on y passe ne peut être ni plus ni moins que celui du déplacement à proprement parler. En d'autres termes, le fait de se déplacer ne constitue plus désormais, à lui seul, le voyage.

Celui-ci est ailleurs : dans la destination comme dans le futur. En effet, la flèche irréversible est fixée aussi bien dans l'espace que dans le temps. Par ailleurs, le système de train impose un seul repère temporel, celui de l'horloge commune à tous, indépendamment de l'endroit où l'on se trouve. C'est dire si l'introduction du train provoqua, à long terme, une substitution de la perception du temps absolue, universelle et objective à celle relative, contextuelle et subjective. Ainsi, au travers de ces réformes diverses, c'est une manière nouvelle de tisser le rapport à l'espace-temps qui fut importée au Japon, dès la première décennie de l'ère Meiji.

C'est en 1853 et par le commodore Perry que le gouvernement japonais prit pour la première fois connaissance du train à vapeur, sous forme de maquette énorme destinée à la démonstration. Le train incarnait aux yeux des Japonais un mystère mécanique et une complexité de structure auxquels ils n'avaient pas accès, et ce fut, dans le même temps, un

---

<sup>187</sup> La chanson continue ainsi de suite, en passant par Ôiso, Kôzu, Odawara etc. Cf. 大久保慈泉、うたでつづる明治の時代世相（下）：明治三十年から明治の終焉まで、国書刊行会 [Jisen Ôkubo, *Visage de société de l'ère Meiji (Seconde partie) : de la trentième année jusqu'à la fin de l'ère Meiji*, Éd. Kokusho kankô-kai], 1997, cité par H. O. Rotermund dans *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, pp. 89-90.

curieux appareil ingénieux qu'ils « prenaient un plaisir candide à sculpter<sup>188</sup> ». Depuis cette découverte d'une méthode mécanique et efficace de déplacement, quelques seigneurs se mirent à étudier et, tant bien que mal, à fabriquer eux-mêmes des maquettes de train, des voies ferrées ou des wagons etc., mais ces derniers étaient encore tirés par des bœufs ainsi que quelques hommes. Il a fallu en effet attendre le changement politique radical et la mutation massive entreprise par le nouveau gouvernement, autour de 1870. Pour la construction de chemin de fer, le Japon fit appel à l'Angleterre qui trouva dans l'affaire un investissement intéressant : toute la conception et tous les travaux furent effectués sous le contrôle et l'autorité de l'Angleterre anticipant de s'offrir le droit de gestion ainsi que le bénéfice qui serait obtenu une fois que le train japonais serait mis au service, et, pour contrepartie, le capital et le savoir-faire furent mis à disposition des Japonais. Il faudrait en outre considérer que ce ne fut pas un choix anodin pour le gouvernement japonais : si celui-ci faisait confiance à l'authenticité et au sérieux techniques des Anglais, maîtres des installations ferroviaires modernes, la possible mainmise colonisatrice, à laquelle ces derniers semblaient être en mesure de procéder, comme ils l'avaient fait en Inde, générerait malgré tout une crainte certaine.

En outre, le chemin de fer étant une chose totalement inconnue pour l'ensemble de la population japonaise, des mouvements d'opposition ne manquaient pas. Cependant, l'enthousiasme unilatéral du gouvernement pour la transformation du pays, avec le but de « rattraper l'Occident », fut plus fort que tout. La première voie ferrée fut alors construite entre Shinbashi et Yokohama et le service en commença à la cinquième année à peine de la nouvelle ère, soit en 1872. Et cela fut au même moment – ou à peine deux mois plus tôt, pour être précis – que l'introduction du calendrier grégorien. C'est ainsi que d'Audiffret en profita :

Il y a des trains toutes les heures entre Yokohama et Tokio. Un vrai chemin de fer miniature, qui n'a que vingt-cinq kilomètres de long. La voie est large de quatre-vingt-dix centimètres ; les voitures, très-jolies et propres. Tout cela est, du reste, complètement japonais, employés et noms des gares ; il n'y a que le mécanicien qui soit Anglais, et encore a-t-il sous sa direction un apprenti mécanicien du pays. J'avoue que j'aime autant ne pas voir la locomotive complètement livrée à des Japonais. Qu'on se figure en effet le mécanicien de notre train ne pouvant plus l'arrêter !<sup>189</sup>

L'impression du voyageur français est teintée d'ironie, liée à l'association qui lui paraît douteuse, entre la bonne fonction du système ferroviaire et un pays qui, à ses yeux, n'a pas encore la maîtrise de la modernité. Cette impression semblerait être d'autant plus renforcée

---

<sup>188</sup> 松崎哲、《ペリー将来の蒸気機関車模型》、日本財団図書館 [Tesu Matsuzaki, « La maquette du train à valeur de l'arrivée de Perry », Bibliothèque de Nippon zaidan], mis en ligne en 2004, URL : <http://nippon.zaidan.info/seikabutsu/2004/00035/contents/0041.htm>, cons. 14 avril 2019, « 子供らしい喜びをもって注意していた ».

<sup>189</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 45.

qu'une empreinte forte d'une société féodale et hiérarchique, valeurs antithèses de la modernité, était encore pleinement observable à travers les comportements des habitants du pays.

À la gare de Shimbasi, je remarque une petite particularité du règlement des chemins de fer qui est loin d'être démocratique.

Quand le train quitte une gare, les employés ferment à clef les portières des troisième classe, dont les fenêtres mêmes sont garnies de barreaux. Quand le train s'arrête à Tokio, tout le monde descend ; mais on n'ouvre les portières des troisième que lorsque les voyageurs des première et deuxième classes ont passé. Cela évite d'abord l'encombrement, puis empêche les voyageurs pauvres de bousculer les opulents. Je crois que ce système serait difficile à appliquer chez nous<sup>190</sup>.

La modernité était à conquérir, à commencer extérieurement et par étape ; le domaine de la voie ferroviaire en constituait une première lorsque, au bout d'une dizaine d'années, entraient en fonction les premiers techniciens japonais ayant acquis le savoir-faire ferroviaire ; et une deuxième quand, au bout d'une trentaine d'années, la trame que constituaient de nombreuses lignes charpentant le pays représentait en tout sept mille kilomètres.

## ii) Symbolique du train : modernité et certitude

Non seulement l'introduction du train, mais aussi toutes ces réformes, relatives à l'espace et au temps, furent imposées arbitrairement, sans concertation sociale majeure ; elles le furent tellement que leur impact social était pour ainsi dire superficiel, dans la mesure où la grande partie de la population – composée de paysans, d'artisans et de commerçants – en réalisait peu l'enjeu, n'en étant pas réellement concernée encore à cette époque. Cela dit, ces réformes touchaient tout de même la vie sociale des classes d'élites, de bourgeois et d'habitants urbains. Somme toute, le changement de mode de vie se répand peu à peu et au fil des décennies, de sorte qu'en fin de compte il s'insinue jusqu'à l'ensemble de la population.

Sanshirô, le protagoniste du roman *Sanshirô* paru en 1908 de Natsume Sôseki, se situe sur une zone socialement ambiguë, constituée par une mosaïque de différents degrés d'influences de la modernisation. C'est en effet un jeune sortant de lycée et futur étudiant fraîchement admis à l'Université impériale de Tokyo ; il est en même temps le fils d'une famille d'agriculteurs à Kumamoto, région rurale située à Kyûshû à l'extrême Sud-Ouest du Japon. Le protagoniste dispose alors de deux aspects antagonistes : d'un côté son environnement d'origine rural, paysan et manuel et, de l'autre, son penchant intellectuel et son attrait pour la science des lettres qui le conduisent à la capitale et au monde universitaire, lequel avait été créé et accrédité par le gouvernement dans les années 1880 comme l'un des pôles de la modernisation. Ainsi

---

<sup>190</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 45.

avec une base de culture traditionnelle, il entame un chemin vers une société nouvelle, occidentalisée ou en plein cours d'occidentalisation.

Dès lors, compte tenu de cette ambivalence entre la tradition et la modernité que représente le héros, le fait que la première scène du récit se déroule dans le train révèle, à notre sens, une intention significative de l'auteur. En effet, la perception spatio-temporelle que le train est susceptible de provoquer chez tout un chacun – par sa direction irréversible, son itinéraire prévu d'avance ainsi que son économie de temps – semble influencer le héros dans la perception qu'il se fait de lui-même. En clair, dans le train Sanshirô se livre à des projections vagues et optimistes sur sa croissance intellectuelle ainsi que sur son ascension dans le monde scientifique, et s'imagine aller constamment de l'avant. Il rêve ainsi de son futur qu'il imagine tout bonnement meilleur, grâce à un avancement qui plus est linéaire :

Il va à Tôkyô. Il entre à l'université. Il côtoie des savants célèbres. Il fréquente des étudiants de bonne éducation. Il fait des recherches en bibliothèque. Il écrit des œuvres. On l'acclame dans la société. Sa mère est contente. Donnant libre cours à son imagination débridée, il en éprouva un grand réconfort [...] <sup>191</sup>.

### iii) Une nouvelle configuration sociale

La réalité que le héros vit réellement au présent dans le train est pourtant loin d'être certaine et prometteuse comme son futur imaginé ; Sanshirô n'arrive même pas à savoir où son train se situe dans son itinéraire de voyage.

« Vous pensez qu'on va bientôt arriver à Nagoya ? » [...] « Peut-être », dit-il. C'était la première fois qu'allait à Tôkyô, et il ne savait que répondre. « À l'allure à laquelle nous roulons, nous allons sûrement arriver en retard, vous ne croyez pas ? – Peut-être <sup>192</sup>.

Contrairement à la femme qui, désirant avoir une projection minimale sur le futur proche, tente de s'informer de l'état d'avancement du train, le protagoniste, quant à lui, se livre à l'incertitude et à l'insouciance. En outre, l'emploi de la première personne du pluriel semblerait révéler que la femme souhaite partager avec le jeune homme le désagrément que lui cause la lenteur du train ; or, Sanshirô ne semble même pas s'être aperçu que le train allait lentement, ou bien, il semble n'en avoir cure. Quelques traits qui dessinent ainsi la personnalité du protagoniste se

---

<sup>191</sup> Sôseki Natsume, *Sanshirô*, Roman traduit du japonais par Jean-Pierre Liogier, Arles, Éditions Philippe Picquier, 1990, pp. 14-15. (夏目漱石、三四郎 [1908]、新潮社、新潮文庫 [Sôseki Natsume, *Sanshirô*, Éd. Shinchôsha, coll. Shinchôbunko], 2015, p. 16, « これから東京に行く。大学に這入る。有名な学者に接触する。趣味品性の具わった学生と交際する。図書館で研究をする。著作をやる。世間で喝采する。母が嬉しいがる。と云う様な未来をだらしなく考えて、大いに元気を回復してみる[...] ».)

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 27. (*Ibid.*, p. 9, « 「名古屋はもう直でしょうか [中略] 「そうですね」と云ったが、始めて東京へ行くんだから一向要領を得ない。」「この分では後れますでしょうか」「後れるでしょう」 ».)

révèlent incompatibles avec ce qui peut constituer la valeur première du système ferroviaire : l'efficacité du point de vue de l'économie du temps et de l'espace.

Il semblerait que Natsume ait disposé les éléments symboliquement contradictoires et décalés dans un seul contexte : la grandeur et l'assurance qui émanent de l'image du futur que se figure le jeune Japonais ; son train qui avance d'une lenteur telle qu'il se met en réalité largement en retard ; l'indifférence pour ce retard chez le jeune homme, autrement dit, la conscience quelque peu évasive de cette réalité qui, pourtant, se révèle beaucoup plus aléatoire que son futur linéaire projeté. En fait, une disposition telle du contexte et du personnage aurait pour effet de produire l'inattendu, en déroutant la perspective linéaire de la vie du protagoniste et en en révélant un aspect illusoire. Et ce faisant, l'auteur semble esquisser en filigrane une nuance douteuse sur la vertu de la modernité, pourtant tant louée par les autorités, d'autant plus que l'arrière-plan du roman est puisé dans le Japon de fin de l'ère Meiji, soit le contexte totalement contemporain de l'œuvre. Ainsi, contrairement à sa nature proprement directive, le train se transforme, sous la plume de Natsume, à un élément pouvant désorienter les certitudes et la rationalité.

Par ailleurs, cette dernière se révèle être le moteur majeur des inventions techniques au service de l'humain, dont le train fait véritablement partie. En fait, celui-ci ne trouve pleinement sa place que dans la mesure où l'on privilégie le fonctionnement en tant que société, le déplacement collectif ordonné et avec rentabilité, et aussi, le confort matériel de l'humain en tant qu'espèce. Par conséquent – et c'est aussi la pensée de Natsume –, dans ce choix de priorités collectives, l'humain en tant qu'être singulier se réduit à un rôle, commun à tous, consistant à maintenir ce système que l'esprit moderne ne cesse d'ériger et qui dépasse en réalité la dimension personnelle de l'être humain. C'est alors dans ce sens-là que l'écrivain considéra le train comme étant une entité sociale « mépris[ant] l'individu<sup>193</sup> ». En effet, le train rassemble un ensemble de personnes, singulières les unes comme les autres, dans un wagon qui, lui, est un espace impersonnel et transitoire. Celles-ci n'ont pas la liberté à proprement parler de mouvement en tant qu'être singulier, à savoir qu'elles sont toutes contraintes à aller avec la même vitesse, à la même direction. Cependant, aucun lien ni aucune relation n'existent *a priori* entre elles, si ce n'est le fait qu'elles se trouvent dans le même train. En fait, le seul lien qui

---

<sup>193</sup> 夏目漱石、草枕[1906]、新潮社[Sôseki Natsume, *Kusamakura* [Oreiller d'herbes] [1906], Éd. Shinchôsha], 2005, p. 175, « 個人を軽蔑 ». À propos de cette vision du train, constituant les pensées sur la modernité de Natsume, cf : 小森陽一、漱石を読み直す、筑摩書房 [Yôichi Komori, *Relire Sôseki*, Éd. Chikuma-shobô], 1995.

puisse relier ces *passagers* s'avère être l'anonymat. Or, celui-ci, par définition, ne peut que difficilement les relier, toujours selon la pensée de Natsume.

Durant cette première scène du roman, Sanshirô observe, de près ou de loin, les échanges des deux passagers, dont l'origine et la situation ainsi que le but de déplacement différent totalement et qui se trouvent dans le même wagon que lui : une femme relativement jeune qui, n'ayant plus de nouvelles de son mari depuis que celui-ci est parti travailler en Chine, se déplace de Kyoto à Nagoya ; un homme âgé, ayant perdu son fils dans la guerre, qui fait un trajet plus court que la femme ; quant à Sanshirô, c'est, nous l'avons vu, un jeune homme de campagne qui monte à la capitale pour poursuivre les études supérieures. Cela constitue alors une franche diversité de personnages et de parcours de vie ; il n'existe *a priori* aucun lien ni aucune raison pour que ces êtres se trouvent côte à côte. Et pourtant, ils vont provisoirement partager le même espace-temps dû au déplacement, puis se quitter, s'oublier et retourner chacun dans la suite de la vie qui l'attend, comme si l'espace-temps partagé dans le train n'en était qu'une part empruntée. Au commencement du roman, l'auteur tend à dégager cet aspect passager au sens aussi bien spatial que temporel et autant physique que mental, ainsi que l'aspect éphémère du croisement humain et le mystère de celui-ci que comporte le train.

Quand il sortit de sa torpeur et ouvrit les yeux, il s'aperçut que la passagère avait engagé la conversation avec le vieil homme assis à côté d'elle. C'était bien le paysan qui était monté dans le train deux gares plus tôt. Sanshirô se souvenait parfaitement de lui car il s'était précipité dans le compartiment à la dernière minute en poussant des cris stridents. [...] La voyageuse, elle, était montée dans le train à Kyôto. [...] Sans doute le vieil homme et sa voisine avaient-ils lié connaissance pendant son sommeil. Bien réveillé maintenant, Sanshirô écoutait leur conversation sans mot dire : « Hiroshima, disait la femme, ce n'est vraiment pas la ville idéale pour acheter des jouets ! À Kyôto, on en trouve de moins chers et de meilleure qualité. J'ai profité de ce que j'avais une course à faire là-bas pour en acheter, tout près du temple de Takoyakushi... [...] mon mari, [...] pendant la guerre, [...] est parti à Port-Arthur [...] il disait qu'il gagnerait mieux sa vie là-bas [...]. Mais cela fait bien six mois maintenant que je ne reçois plus rien de lui, ni lettres ni mandats. Mon mari est un homme sérieux, je lui fais confiance, mais comme je ne peux pas continuer à vivre sans rien faire, je compte retourner chez mes parents en attendant qu'il donne signe de vie. » Le vieil paysan semblait ne jamais avoir entendu parler du temple de Takoyakushi ni beaucoup s'intéresser à ces histoires de jouets, et c'est à peine si, au début, il prêtait l'oreille à sa voisine. Mais à peine cette dernière eut-elle évoqué le nom de Port-Arthur qu'il se mit soudain à lui exprimer toute sa compassion. « Moi aussi, j'ai un fils qui a été mobilisé et qui est mort là-bas, sur le front... À quoi ça sert la guerre, hein, je vous le demande ! Si encore cela profitait aux affaires ! [...] Non, je ne connais rien de plus absurde [...]. Enfin, conclut-il, l'essentiel, c'est de ne pas perdre l'espoir. Votre mari est vivant, j'en suis sûr ; il est quelque part en train de travailler... Soyez patiente et il reviendra. » Le vieil homme n'en finissait plus maintenant de consoler sa voisine. Mais bientôt le train s'arrêta. « Au revoir, et bonne chance ! » ajouta-t-il en guise d'adieu. Et, d'un pas alerte, il sortit du wagon.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 24-25. (夏目、三四郎、pp. 5-7, « うとうとして眼が覚めると女は何時の間にか、隣の爺さんと話を始めている。この爺さんは慥かに前の前の駅から乗った田舎者である。発車間際に頓狂な声を出して、駆け込んで来て、いきなり肌を脱いだと思ったら背中に御灸の痕が一杯あったので、三四郎の記憶に残っている。[中略] 女とは京都からの相乗である。[中略] その寝ている間に女と爺さんは懇意になって話を始めたものと見える。眼を開けた三四郎は黙って二人の話を聞いてい

Natsume semble évoquer l'idée que ce n'est que par la force du système que se trouvent ensemble les voyageurs d'origines et de cultures différentes, donc parfaitement inconnus l'un de l'autre. En d'autres termes ce partage du même espace-temps est artificiel, en plus du fait qu'il est transitoire. De ce fait, les passagers ne sont en général guère appelés à porter un intérêt particulier envers leurs voisinages somme toute éphémères et empruntés. La conversation entre la femme et le vieil homme en témoigne : celle-ci ne parle que de ce qui la concerne, à savoir les jouets d'enfant et d'un temple, sujets étrangers au vieillard et qui donc ne l'intéressent guère, tandis que celui-ci ne s'intéresse à sa voisine qu'à partir du moment où celle-ci évoque un nom qui signifie pour lui quelque chose – ou même plus que quelque chose, il s'agit d'une perte familiale qui l'atteint profondément ; il s'investit alors aussitôt dans la conversation qui, toutefois, devient un monologue, en ce sens que désormais il n'y a que lui qui parle. Son mot de consolation apparemment adressé à la femme semblerait même, inconsciemment, être prononcé pour s'encourager lui-même par rapport à sa propre situation. En effet, les deux passagers sembleraient rester campés dans leurs propres préoccupations respectives qui, dans ce schéma de rencontre passagère d'anonymat et de liberté individuelle, sont difficilement communicables et partageables entre les êtres. Par cette scène l'écrivain semble évoquer, d'un côté, la notion d'incommensurabilité entre les passagers de train, en raison de la spécificité intrinsèque de ce lieu, consistant à rassembler toujours plus de personnes dans un même cadre et à produire toujours plus d'efficacité en matière du déplacement collectif ; et de l'autre, le fait que sans cette invention moderne les deux personnages, ayant pourtant un problème commun, ne se seraient probablement jamais rencontrés.

Par ailleurs, l'auteur met en place son héros qui expérimente ce système de déplacement moderne et qui, à son insu, s'y conforme certainement. En effet, la passagère en question, qui est pourtant une parfaite inconnue insignifiante, va avoir une signification pour Sanshirô au fil de son voyage.

---

た。女はこんな事を云う。子供の玩具はやっぱり広島より京都の方が安くって善いものがある。京都で一寸用があつて下りた序に、蛸薬師の傍で玩具を買つて来た。〔中略〕夫は〔中略〕戦争中は旅順の方に〔中略〕金が儲かると云つて〔中略〕行つた。この半歳ばかり前から手紙も金もまるで来なくなつてしまつた。不実な性質ではないから、大丈夫だけれども、何時までも遊んで食べている訳には行かないので、安否のわかるまでは仕方がないから、里へ帰つて待つてゐる積りだ。爺さんは蛸薬師も知らず、玩具にも興味がないと見えて、始めのうちは只はいはいと返事だけしてゐたが、旅順以降急に同情を催して、それは大いに気の毒だと云い出した。自分の子も戦争中兵隊にとられて、とうとう彼地で死んでしまつた。一体戦争は何の為にするものだから解らない。後で景気でも好くなればだが〔中略〕、こんな馬鹿げたものはない。〔中略〕何しろ信心が大切だ。生きて働いてゐるに違いない。もう少し待つてればきっと帰つて来る。爺さんはこんな事を云つて、頻りに女を慰めてゐた。やがて汽車が留まつたら、では御大事にと、女に挨拶をして元氣よく出て行つた。») )

Sa peau avait immédiatement attiré l'attention du jeune homme. En effet, Sanshirô, qui venait de quitter l'île de Kyûshû pour prendre la ligne de chemin de fer Sanyô, s'était laissé insidieusement gagner par le mal du pays en observant que les femmes avaient la peau de plus en plus claire à mesure que le train se rapprochait de la région du Kansai. Aussi, quand la nouvelle passagère était entrée dans son compartiment, avait-il eu l'impression de trouver en elle une alliée de l'autre sexe : elle avait le teint sombre des femmes de chez lui<sup>195</sup>.

Le fait de retrouver un élément lié à l'environnement connu dans un lieu inconnu réconforte d'emblée le jeune homme, au cours de sa première expérience spatiale de cette invention moderne qu'est le train. Si l'éclaircissement des couleurs de peau chez les femmes était l'un des rares baromètres permettant au protagoniste de se rendre compte de son propre déplacement spatial, dont la vitesse dépasse en fait sa dimension humaine, l'apparition de la femme à peau sombre représente pour lui le connu, lié à son environnement familier, pourtant devenu à présent lointain par son voyage. En effet, la présence de la voyageuse lui permet de *se reconnaître* dans un espace où tout est à connaître et de procurer une aisance psychologique certaine. En fait, ce passage est aussi une illustration emblématique de la société moderne : le lieu géographique et les caractéristiques qui lui sont propres peuvent être physiquement éloignés. Naît alors une perception nouvelle chez le protagoniste, fondée sur le contexte de la société moderne en pleine croissance.

De la même manière, au vu de la sensation survenue chez le protagoniste après le passage du vieil homme, il semblerait que, finalement, le jeune homme se soit facilement adapté au nouvel espace du train.

Quatre voyageurs descendirent avec lui ; un seul nouveau passager monta dans le train et la voiture, qui était pourtant loin d'être pleine, parut soudain triste et déserte. Mais peut-être était-ce à cause de la nuit qui tombait ? des employés du chemin de fer s'affairaient sur le toit du train, introduisant par le haut des lampes tout allumées dans les supports prévus à cet effet. Sanshirô, comme brusquement rappelé à la réalité, entama le repas froid qu'il avait acheté à la gare précédente<sup>196</sup>.

L'auteur semble ainsi représenter le Japonais de Meiji à travers le protagoniste. En effet, celui-ci se conforme facilement à cet espace moderne, à cette notion de provisoire et d'anonymat, tant et si bien que la présence des autres passagers semble lui permettre, à son insu, de tromper même sa réelle solitude.

---

<sup>195</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 23. (夏目、三四郎、p. 5, « 乗った時から三四郎の眼に着いた。第一色が黒い。三四郎は九州から山陽線に移って、だんだん京大阪へ近付いてくるうちに、女の色が次第に白くなるので何時の間にか故郷を遠退く様な憐れを感じていた。それでこの女が車室に這入って来た時は、何となく異性の味方を得た心持ちがした。この女の色は実際九州色で。あった。») )

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 25. (*Ibid.*, p. 7, « 爺さんに続いて下りたものが四人程あったが、入れ易って、乗ったのはただ一人しかない。固から込み合った客車でもなかったのが、急に淋しくなった。日の暮れた所為かも知れない。») )



En outre, étant donné que l'aspect quantitatif constitue premièrement la raison d'être du système de transport en commun, si la voiture de train est « déserte », celui-ci perd le sens de son existence. C'est cela qui, dans cet extrait, semble provoquer une sensation de tristesse chez le héros. Dans un sens, le train étant une entité totalement sociale, créée par et pour l'humain en tant que masse, l'humain en tant qu'être singulier ne peut que lui faire perdre sa cohérence. Dès lors, le jeune homme se trouvant presque seul dans sa voiture de train, une sensation de solitude, liée à cette perte de sens, semble le traverser un instant.

#### iv) La modernité s'installe dans la société

Si, vers la fin de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, le chemin ferroviaire arpentant le pays en reliant surtout les grandes villes, ainsi que l'utilisation du train plutôt occasionnelle, étaient un élément symbolique utilisé par la littérature japonaise en l'occurrence dans *Sanshirô* de Natsume, quinze ans plus tard, en l'ère Taishô, *Chijin no ai* [*Un amour insensé*] (1924) de Tanizaki Junichirô, illustre un mode de vie beaucoup plus citadin, dans lequel le train est devenu un moyen de transport familial et quotidien pour beaucoup. En effet, Jôji ou le protagoniste masculin, travaille comme ingénieur salarié dans le domaine d'électricité à Tokyo. Habitant dans le quartier appelé aujourd'hui Shinabashi et travaillant à Ôimachi, il fait, tous les matins et soirs de la semaine, un trajet d'une quinzaine de minutes en train ; et le dimanche il prend à nouveau le train vers la direction opposée, afin de se rendre au cinéma, de se promener sur l'avenue Ginza, ou bien, de s'offrir une pièce de spectacle au Théâtre Impérial... Bref, une vie pleinement moderne, en effet à l'origine du mode de vie urbain de nos jours. L'œuvre reflète ainsi la vie citadine de l'époque, et le train fait partie intégrante du quotidien du héros. En effet, sa vie quotidienne à Tokyo s'assoit quasi-entièrement sur l'existence du train ou du métro, si bien que les moments de déplacement par le moyen de transport en commun, trop anodins pour être mentionnés, ne sont presque jamais décrits dans l'œuvre. Par cette absence de description détaillée liée au transport en commun, l'auteur semblerait *a contrario* avoir voulu souligner le contexte de l'époque où le train n'était plus, pour les habitants de la capitale, un élément extraordinaire, au sens étymologique du terme, et représenter ainsi le degré de pénétration de la modernité dans leur vie de tous les jours.

Ainsi, à travers la manière dont chacune de ces deux œuvres mettait en lumière – ou dans l'ombre – ce moyen de transport moderne riche en symboles, on peut observer un changement de perception qui semble notablement s'être opéré en l'espace de quinze ans.

#### d) *Changements des mœurs quotidiennes*

D'abord par les espaces de grandes villes et de villes portuaires, puis par les réformes concernant le temps et le calendrier, la modernisation change ainsi peu à peu les paysages autochtones, à commencer par les aspects extérieurs et pour atteindre progressivement les aspects de la vie les plus quotidiens voire personnels tels que l'habitat, l'habillement, la langue, la manière de se comporter socialement, etc. Le point commun à tous ces différents domaines réside dans le décalage du temps que le processus de la modernisation prend jusqu'à toucher toutes les classes sociales : de manière générale, la vie occidentalisée apparaîtra d'abord au sein de la classe dirigeante et de celle de la noblesse, car ce sont eux qui sont réellement au contact des Occidentaux expatriés ou en séjour à l'archipel et que, aussi simple que cela apparaisse, la modernisation à l'échelle même individuelle requiert des moyens matériels. Quant à ceux qui ne relèvent pas de cette catégorie fort privilégiée mais qui font partie des catégories sociales nouvellement créées par la transformation sociétale, tels que les employés de bureau, les habitants de ville, les étudiants et les étudiantes qui seront fort sensibles aux idées et aux valeurs de la modernité ainsi qu'à tout ce qui semble être né en Occident. Ils manifesteront alors une ardeur singulière pour s'appropriier, matériellement ou intellectuellement, les nouvelles manières d'être et de vivre.

##### i) L'habitat

On peut remarquer le changement de style des maisons chez certains élites et nobles, dans les notes du médecin allemand :

La maison de Nabeshima, naguère l'un des plus puissants et aujourd'hui encore l'un des plus riches daimyo, est située à Nagatacho, le quartier le plus chic de Tokyo. Elle permet une magnifique vue sur terre et sur mer, est en partie européenne, en partie japonaise, et très élégamment meublée. Même un piano à queue majestueux ne manque pas dans le salon<sup>197</sup>.

En effet, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la modernisation se faisait d'abord par le mélange du style occidental et du traditionnel. Cette tendance est également observée par d'Audiffret en recherche d'un logement à Tokyo :

Quel rêve de petite maison : Absolument ce que nous voulions. L'entrée, le salon et la salle à manger sont dans le bâtiment européen, c'est-à-dire entourés de cloisons en planches crépies à l'extérieur,

---

<sup>197</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 45, « *Das Haus, das Nabeshima, einst einer der mächtigsten und noch heute einer der reichsten Daimyo, bewohnt, liegt in Nagatacho, dem vornehmsten Quartier Tokyos. Es gewährt eine herrliche Aussicht auf Land und Meer, ist teils europäisch, teils japanisch gebaut und sehr fein möbliert. Sogar ein stattlicher Flügel fehlt nicht im Salon.* »

et tapissées intérieurement. Le mobilier est sommaire : quelques fauteuils, deux tables, et contre le mur du salon, deux tableaux. [...] À part le salon et la salle à manger, la maison est toute japonaise<sup>198</sup>.

Ici la seule présence des pièces individuelles comme le salon, la salle à manger et les chambres, ou bien la présence des meubles tels que la table ou les fauteuils, témoignent d'une culture venue d'ailleurs, les maisons japonaises en étant traditionnellement dépourvues. Le voyageur observe non sans étonnement une autre maison qui ne présente encore aucune touche occidentale :

Il n'y a dans une maison japonaise ni siège ni table d'aucune sorte. Le *tatami* remplace tout. Ils s'asseyaient, mangent, dorment par terre. Ils sont donc obligés de tenir leurs nattes très-propres, et il n'y a rien de plus joli que ces intérieurs frottés et luisants<sup>199</sup>.

L'intérieur japonais ainsi caractérisable par l'absence de mobilier ou par la propreté notable, plutôt apprécié par d'Audiffret, pouvait parfois donner une impression, au contraire, du vide et de la froideur aux certains voyageurs occidentaux, comme Loti par exemple, accoutumés en général à l'abondance décorative.

Ce qui frappe dès l'abord, dans ces intérieurs japonais, c'est la propreté minutieuse, et la nudité blanche, glaciale. Sur des nattes irréprochables, sans un pli, sans un dessin, sans une souillure, on me fait monter au premier étage, dans une grande pièce où il n'y a rien, absolument rien. Les murs en papier sont composés de châssis à coulisse, pouvant rentrer les uns dans les autres, au besoin disparaître, – et tout un côté de l'appartement s'ouvre en véranda sur la campagne verte, sur le ciel gris. Comme siège, on m'apporte un carreau de velours noir, et me voilà assis très bas au milieu de cette pièce vide où il fait presque froid [...] <sup>200</sup>.

Si l'on offre à Loti de quoi permettre de ne pas s'asseoir directement sur le *tatami*, il s'agit là d'une maison de thé qui, commençant à voir des Occidentaux arriver en tant que clients, sait qu'ils s'assoient plutôt sur une chaise. Mais le peuple continue à s'asseoir par terre, pour travailler, manger, se reposer, causer etc., et ce sans aucun mobilier et tous ensemble dans la pièce principale de la maison.

[...] la maison du Japonais est comme la maison du sage, [...] assise autour des *hibashi*, toute une famille de cinq personnes [...] occupées à peindre des éventails<sup>201</sup>.

L'étonnement de d'Audiffret est imaginable si l'on se fie au journal intime de Mori Rintarô qui, avant de devenir écrivain, découvre qu'en Allemagne même un habitat modeste, comme sa propre chambre d'étudiant, est inversement doté de quelques mobiliers :

Dans ma chambre il y a un bureau et une table à manger. Il y a aussi un lit tout au long du mur. La couverture, étant garni de duvet, est douce et chaude. Puis il y a un « Sofa ». Cela est bien pour s'y

---

<sup>198</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 52.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>200</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 60.

<sup>201</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 53.

reposer lorsqu'on est désœuvré. À part cela il y a de quoi chauffer l'eau, une commode, une boîte où l'on met les vêtements, un récipient où l'on se lave les mains ainsi que la bouche, etc.<sup>202</sup>

Chez les classes moyennes voire aisées, l'intérêt pour ce qui est importé de l'Occident, en l'occurrence les mobiliers, marque une constance notable, bien que les achats réels, trop onéreux, restent tout de même exceptionnels. En revanche, après le tremblement de terre de 1923 qui avait détruit de nombreuses maisons japonaises traditionnelles, beaucoup de nouveaux logements non traditionnels furent construits, par des sociétés privées de voie ferroviaire, dans les banlieues de Tokyo, probablement afin de faire promouvoir celles-ci par des nouveaux habitants ; et les caractéristiques de ces logements – appelés curieusement « culturels » – résidaient dans la séparation des pièces, le style de décoration occidentale utilisé pour le salon, ainsi que l'aspect extérieur exotique voire excentrique, comme le toit peint en rouge ou en bleu etc. Tanizaki, l'auteur de *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], aurait-il été surpris par cette introduction massive d'une nouveauté architecturale qui, à l'instar du tremblement de terre de 1923 causant des dommages destructifs, accélérât le cours de la disparition des paysages d'autrefois ? Ou bien aurait-il été sensible à la transformation du goût qui semble s'emparer du peuple comme jamais ? Quoi qu'il en soit, les protagonistes du roman choisissent de leur plein gré un nouveau type de logement qui leur paraît « cocasse » et « baroque », afin de s'y installer ensemble.

[...] toit très en pente à couverture de fines tuiles rouges, qui prenait une bonne moitié de la hauteur de l'ensemble ; murs extérieurs blancs faisant penser à une boîte d'allumettes, percés de place en place d'une fenêtre vitrée rectangulaire ; devant le porche d'entrée, un espace vide insignifiant plutôt qu'un jardin. [...] la distribution des pièces était inconfortable [...]. D'entrée de jeu, Naomi parut séduite. « Oh ! Comme c'est moderne ! C'est une maison comme ça qui me plairait. » Devant ce transport de joie, je donnai tout de suite mon accord pour la location. [...] Pendant quelque temps, nous passâmes des jours d'activité fiévreuse, mais combien agréables, à acheter toutes sortes de meubles accordés à notre curieux et nouveau logis, à les répartir dans les pièces, à décorer. [...] dans une boutique de Shibaguchi où l'on vendait du mobilier occidental, nous dénichâmes d'occasion des chaises de rotin, un canapé, une chaise longue, une table qui trouvèrent place dans l'atelier [...]. Pour la literie, j'aurais préféré, si possible, du matériel européen ; mais au moment de l'achat, deux lits de ce style entraînaient une trop grande dépense, d'autant que j'avais la possibilité de faire venir de chez moi de la literie japonaise. Je renonçais donc<sup>203</sup>.

<sup>202</sup> 森鷗外、*独逸日記*、東京、ちくま文庫 [Ôgai Mori, *Journal d'Allemagne*, Tokyo, Éd. Chikuma], 1996, p. 11, « 我房には机あり、食卓あり。臥床をば壁に傍ひたる処に据えたり。被衾は羽毛を装満したるものにて、軟にして暖なり。また「ソファ」Sofa あり。倦むとき憩ふに宜し。その他陶爐、箆筒、衣を懸くる箱、盥漱の器など備れり。 ».

<sup>203</sup> Junichirô Tanizaki, *Un amour insensé*, traduit du japonais par Marc Mécéréant, Paris, Gallimard, Folio, 1988, pp. 25-27. (谷崎潤一郎、*痴人の愛* [1924]、東京、新潮社、新潮文庫 [Junichirô Tanizaki, *Chijin no ai* [1924], Tokyo, Éd. Shinchôsha, coll. Shinchôbunko], 2005, pp. 26-29, « 勾配の急な、全体の高さの半分以上もあるかと思われる、赤いスレートで葺いた屋根。マッチの箱のように白い壁で包んだ外側。ところどころに切つてある長方形のガラス窓。そして正面のポーチの前に、庭と云うよりは寧ろちょっとした空地がある。[中略] 部屋の撮り方などは随分不便に出来ていました。[中略] ナオミは最初この家の「風景」

Ici les deux protagonistes incarnent véritablement les Japonais de classe moyenne voire bourgeoise de l'époque, qui sont des travailleurs et/ou des habitants de la capitale mais souvent originaires d'une province voire d'un milieu traditionnel. Ce type de trajectoire de vie fut le plus souvent emprunté par des hommes – et aussi par des femmes plus rarement –, qui arrivèrent à la capitale en plein cours de création de sa fonction moderne, c'est-à-dire centralisatrice, en portant en eux des aspirations de travailler, de grimper dans la société, de posséder du pouvoir, ou encore tout simplement de connaître la vie citadine et moderne. Ce fut en effet « cette énergie ardente et pour ainsi dire vénératrice de la modernisation qui créa Tokyo<sup>204</sup> ». Certains furent, on le voit dans cet extrait, portés par leur propre fascination voire exaltation pour l'aspect exotique et moderne des choses occidentales, et voulurent en même temps rompre avec la valeur traditionnelle, au point que même une incommodité pratique visible dans l'architecture de la maison moderne ne fit guère changer d'avis de ces personnages. Ils s'empressaient ainsi de rechercher et d'acquérir de la nouveauté esthétique, voire idéologique, qui leur semblait la plus moderne possible, dès lors que l'accès réel à celle-ci – les achats, la possession ou la manipulation – commençait à être peu à peu à leur portée.

En effet, l'idéologie était aussi un domaine à modernisation. Tanizaki a dessiné dans cette œuvre le portrait d'un Japonais de classe moyenne ayant un goût nouveau non seulement pour l'intérieur de la maison, mais aussi pour le mariage et la relation de couple ; trois choses liées dans l'affaire qu'est la création d'un foyer à deux.

J'étais, réellement, quelqu'un de bon sens, détestant l'extravagance et bien éloigné d'agir de la sorte ; mais en même temps j'avais curieusement sur le mariage des idées plutôt avancées et « dans le vent ». Quand on parle de « mariage », les gens ont tendance à se guinder, à se montrer formalistes à l'extrême. On commence par faire appel à un intermédiaire qui, sans en avoir l'air, sonde les éventuels partenaires. Ensuite on arrange la « rencontre ». Si aucun désaccord ne survient alors entre les intéressés, on fait de nouveau appel à un médiateur, on échange les présents de fiançailles, on expédie chez le fiancé les cinq, sept, treize colis du trousseau. Après quoi, c'est le cortège de mariage, le voyage de noces, la première visite à ses parents de la jeune épousée – toutes formalités assommantes dont l'accomplissement m'inspirait une sainte horreur. Pour moi, si je me mariaais, ce serait plus simplement et dans des formes moins contraignantes. [...] De plus, mener en amis avec une jeune fille dans une même maison une existence somme toute enjouée, gaie, pleine d'entrain,

---

を見ると、「まあ、ハイカラなこと！私こう云う家がいいわ」と大そう気に入った様子でした。そして私も、彼女がそんなに喜んだので直ぐ借りることに賛成したのです。[中略] 私たちは暫くの間、この珍しい新居にふさわしいいろいろの家具を買って求め、それらをそれぞれ配置したり飾り付けたりするために、忙しい、しかし楽しい月日を送りました。[中略] 芝口の西洋家具屋から古い籐椅子だのソファだの、安楽椅子だの、テーブルだのを捜して来てアトリエに並べ[中略]ました。そして私は寝道具なども、出来ることなら西洋流にしたいと思ったのですが、ベッドを二つも買うとなると入費が懸るばかりでなく、夜具布団なら田舎の家から送って貰える便宜があるので、とうとうそれはあきらめなければなりませんでした。») )

<sup>204</sup> 磯田光一、「『痴人の愛』の文明批評」、谷崎潤一郎：群像日本の作家8、東京、小学館 [Kôichi Isoda, « Critique civilisationnelle d'Un amour insensé », Tanizaki Junichirô : portraits des écrivains du Japon, vol. 8, Tokyo, Édition Shôgakukan], 1991, p. 197, « 献身的ともいえる近代化の情熱こそ [中略] 東京をつくったエネルギーであった ».

tout en mesurant soir et matin les progrès de son épanouissement, c'était bien autre chose que de créer un foyer dans les règles et je trouvais à cela un agrément tout particulier. En somme, pour Naomi et pour moi, ce serait comme jouer à la dinette dans une maison de poupée – une vie simple, détendue, sans rien à voir avec l'affreuse corvée de « tenir un ménage ». C'est cela que je désirais. Et c'est vrai : qu'est-ce que « tenir une maison » [...] ? Veiller à ce que chaque objet – commode, braser, coussins – soit bien à sa place ; distribuer avec une rigidité rebutante les tâches du mari, de la femme et de la domestique ; assumer d'accablantes obligations à l'égard de la famille ou des voisins. Toutes choses qui, entraînant des dépenses inutiles, compliquant atrocement ce qui pourrait être réglé facilement, vous étrangeant dans un carcan, n'ont aucun charme ni aucun intérêt aux yeux d'un jeune employé de bureau<sup>205</sup>.

S'esquisse dès lors le portrait d'un Japonais qui est mentalement en rupture avec le schéma traditionnel du mariage et de la maison : schéma que, très probablement, il a dû observer dans son environnement familial, étant originaire d'une province. Il aspire alors à mener une vie de couple plus « simple » et « détendue », somme toute avec plus de spontanéité et moins de rituels, car celle-ci, contrairement à celui-ci, lui semble être bel et bien une des caractéristiques de la modernité.

Par ailleurs, l'expression « une vie simple » ou « *shimpuru raifu* » dans le texte original – transcription de « simple life » –, fut un terme en vogue à l'époque, étant issu de l'ouvrage *The Simple Life*<sup>206</sup>, écrit par le pasteur français Charles Wagner, traduit en anglais et publié en 1904. L'ouvrage ayant été un best-seller aux États-Unis, le *Monbushô* ou le ministère japonais de l'Éducation fit publier en 1913 la traduction japonaise avec pour titre *Tanjun Seikatsu*. Le message essentiel de l'ouvrage réside, à notre sens, dans l'importance de la vie intérieure et de l'enrichissement de celle-ci, plutôt que la course à l'acquisition matérielle ou technique, celle-ci devenant de plus en plus possible grâce aux progrès modernes. En somme il s'agissait, nous semble-t-il, d'un ouvrage spirituel et engagé contre le temps qui courait. Toutefois, la réception publique ainsi que la répercussion dans la société furent tout autres au Japon : l'ouvrage fut

---

<sup>205</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 13-15. (谷崎、痴人の愛、pp. 10-12, « 一体私は常識的な人間で、突飛なことは嫌いな方だし、出来もしなかったのですけれど、しかし不思議に、結婚に対しては可なり進んだ、ハイカラな意見を持っていました。「結婚」と云うと世間の人は大そう事を堅苦しく、儀式張らせる傾向がある。先ず第一に橋渡しと云うものがあって、それとなく双方の考をあたって見る。次には「見合い」と云う事をする。さてその上で双方に不服がなければ改めて媒人を立て、結納を取り交し、五荷とか、七荷とか、十三荷とか、花嫁の荷物を婚家へ運ぶ。それから輿入れ、新婚旅行、里帰り、……と随分面倒な手続きを踏みますが、そう云うことがどうも私は嫌いでした。結婚するならもっと簡単な、自由な形式でしたいものだと考えていました。[中略]のみならず、一人の少女を友達にして、朝夕彼女の発育の様を眺めながら、明るく晴れやかに、云わば遊びのような気分で、一軒の家に住むと云うことは、正式の家庭を作るのとは違った、又格別な興味があるように思えました。つまり私とナオミでたわいのないままごとをする。「世帯を持つ」と云うようなシチ面倒臭い意味でなしに、呑気なシンプル・ライフを送る。——これが私の望みでした。実際 [中略]「家庭」は、やれ箆箆だとか、長火鉢だとか、座布団だとか云う物が、あるべき所に必ずなければなかったり、主人と細君と下女の仕事がいやにキッチンと分かれていたり、近所隣りや親類同士の付き合いがうるさかったりするので、そのために余計な乳紐懸かるし、簡単に済ませることが煩雑になり、窮屈になるし、年の若いサラリー・マンには決して愉快なことでもなく、いいことでもありません。»)

<sup>206</sup> Charles Wagner, *The Simple Life*, McClure, New York, Phillips & Company, 1904.

compris et utilisé plutôt comme un encouragement au désaccord avec la tradition ritualisée, puisque cela semblait, en un sens, apporter désormais une simplicité voire une légèreté, ainsi que moins de contrainte dans la vie sociale et extérieure. Autant dire que la compréhension de l'ouvrage fut quelque peu superficielle et que l'importance de l'intériorité à laquelle l'auteur consacrait toute son écriture resta dans l'obscurité. En outre, le protagoniste de *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], qui est un travailleur salarié, n'est pas – ne se pense pas à tout le moins – quelqu'un d'excentrique ou de particulièrement original, mais plutôt de sérieux et d'ordinaire ; en faisant alors utiliser à ce dernier l'expression en vogue « une vie simple », l'auteur semble illustrer la tendance, chez des Japonais moyens et citadins de l'ère Taishō, consistant à associer, vaguement et tout bonnement, la modernité à la simplicité et à la facilité.

## ii) L'habillement

Depuis que l'Empereur de l'ère Meiji s'est fait photographier en habit européen, la règle fut implicitement que les dirigeants du pays se vêtissent de la même manière au travail<sup>207</sup>. Le port des vêtements occidentaux se dotait alors d'un symbole de la représentativité officielle s'ajoutant à celui de la modernité, tandis que le *kimono* ou l'habit traditionnel, plus confortable pour les autochtones, représentait désormais la sphère privée et personnelle ; ce qui fit associer à ce dernier une notion de détente – les hommes japonais s'y changeaient aussitôt rentrés à la maison le soir. Ainsi du point de vue vestimentaire, riche en symboles, le quotidien des élites japonaises se composait, dès le début de l'ère Meiji, des deux cultures antithétiques. Lorsque d'Audiffret, aristocrate français, en voyage de loisir au Japon, rencontre des hommes politiques du pays pour obtenir d'eux certaines faveurs, ces derniers se trouvent toujours dans des habits occidentaux :

M. Ito était habillé à l'européenne : pantalon et redingote. Plus grand que ne le sont les Japonais en général, il a la taille bien prise, les épaules larges, la figure pleine et le teint jaunâtre. [...] une moustache et une barbiche de crins noirs, longs, roides et droits complètent cette figure toute japonaise<sup>208</sup>.

La moustache ou/et la barbe, observées chez de nombreux hommes politiques occidentaux, firent bel et bien partie de la nouvelle étiquette de l'homme civilisé pour le gouvernement Meiji, alors qu'elles furent interdites au temps de l'époque Edo, considérées comme un symbole de la

---

<sup>207</sup> Les notes de Georges Bousquet, juriste et conseiller du gouvernement Meiji de 1872 à 1876, est à retenir à propos de la modernisation d'habillement : « [o]n a voulu tout d'abord inculquer au peuple, par la leçon des yeux, l'idée que le gouvernement faisait une alliance sincère avec l'Europe, ses mœurs et ses institutions [...] ». Georges Bousquet, *Le Japon de nos jours et les échelles de l'Extrême-Orient*, Paris, Hachette, 1877, pp. 57-58.

<sup>208</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 49.

révolte ou du chaos. Si tous les politiques et élites d'après l'ouverture du pays tentaient d'avoir cette élégance exotique marquant désormais la civilisation, rares étaient ceux qui y parvenaient naturellement<sup>209</sup>. On peut dès lors comprendre l'étonnement et l'amusement dont témoignent cette note du voyageur.

Bälz, invité à une soirée, note également l'habillement occidental de son hôte, l'un des anciens seigneurs les plus puissants.

Je ne l'ai jamais vu autrement que dans le costume européen et il se comporte avec autant d'assurance, au contraire du plus grand nombre de ses compatriotes, que s'il n'avait jamais connu autre chose<sup>210</sup>.

Son originalité, au vu de la note suivante de d'Audiffret, vient du fait que même les hauts fonctionnaires de l'École militaire, pour lesquels le port d'uniforme occidental était obligatoire, sont loin d'y trouver une aisance corporelle :

[...] plusieurs officiers en grand uniforme, très-décorés ; quelques-uns d'entre eux ayant fort bonne tournure, tandis que d'autres avaient l'air singulièrement gêné dans leur costume<sup>211</sup>.

L'habillement occidental ne mettait ainsi que rarement à l'aise les Japonais de l'époque, accoutumés jusqu'alors à vivre dans leur *kimono*, habillement façonné et adapté à leur morphologie générale, à leur façon de se tenir ainsi qu'à l'esthétique de leur culture. D'ailleurs, dans un premier temps, les vêtements occidentaux étaient considérés comme inadéquats pour faire des visites extérieures. En effet celles-ci se faisant d'ordinaire assis à genoux par terre dans ce pays, ces vêtements exotiques ne s'y prêtaient guère : les jambes s'engourdisaient, ce qui incitait fréquemment à se tenir mal ; sans compter le port de chaussures en cuir qui faisait terriblement mal aux pieds au bout d'un certain temps<sup>212</sup>. La note suivante de Bälz traduirait une gêne corporelle simulée :

Madame Nabeshima s'était fait faire des toilettes habillées à la mode européenne d'aujourd'hui. Comme j'avais toujours l'habitude de la voir vêtue à la japonaise, je ne la reconnus d'abord pas dans son nouveau costume et avec sa nouvelle coiffure. Comme toutes ses compatriotes, elle ressemblait presque à une poupée délicate et faible dans cet habit étranger, mais pas de façon désavantageuse<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> Cf. Une thèse de doctorat (soutenue en 2004) : 眞嶋亜有、近代日本エリート層における身体美醜と人種意識を巡る社会・文化史的研究：1953年-1926年、国際基督教大学 [Ayu Majima, *Une étude sociale et culturelle sur la perception de la race et l'esthétique du corps chez les élites du Japon moderne : 1953-1926*, Université internationale du christianisme].

<sup>210</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 46, « Ich habe ihn nie anders als in europäischer Tracht gesehen und er benimmt sich im Gegensatz zu den meisten seiner Landsleute so sicher, als ob er nie etwas anderes gekannt hätte. »

<sup>211</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 65.

<sup>212</sup> H. O. Rotermond, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 273.

<sup>213</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 46, « Frau Nabeshima hatte heute europäische Gesellschaftstoilette gemacht. Da ich stets gewohnt war, sie japanisch gekleidet zu sehen, so erkannte ich sie anfangs in dem veränderten Anzug und Haarputz überhaupt nicht. Sie sah in dem fremden Kleid wie alle ihre Landsmänninnen fast puppenartig und zart aus, aber doch nicht ungünstig. »



Notons, comme Bälz le remarque, que l'on avait beaucoup moins d'occasion d'apercevoir les femmes que les hommes en habit occidental, du fait tout simple qu'elles n'avaient pas de représentativité socio-professionnelle. C'est d'ailleurs ce que suggère l'image suivante. La femme y est en effet traditionnellement vêtue aux côtés d'un soldat qui, lui, est habillé à l'occidentale avec pantalon et veste.



*Figure 4 : La mise en scène plutôt soignée ferait penser que le cliché aurait été réalisé par un photographe professionnel, ou tout au moins un amateur très doué, pour être vendu aux visiteurs étrangers. Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.*

Si, du côté de l'homme, l'ère Meiji remplaça le sabre par l'arme à feu, les sandales en paille par les chaussures en cuir et le chignon de samouraï par la casquette, la toilette de la femme demeure la même depuis toujours. Le cliché témoigne en effet d'un important décalage à l'intérieur de la modernisation japonaise : d'un côté un changement d'emblée visible et rapide dans la sphère étatique et publique n'impliquant quasi-exclusivement que des hommes ; et de l'autre, l'absence de changement réel pour des couches populaires, concernant l'écrasante majorité des femmes. Il faut simplement noter que, dans les très hautes classes sociales de Meiji, il était devenu une nouvelle norme que les épouses ou/et les jeunes filles se vêtissent à l'occidentale pour recevoir les invités occidentaux.

Malgré la volonté de la part des élites d'assimiler la culture occidentale, la parfaite réussite de l'habillement occidental par des Japonais s'avère tout de même être une chose rare, à tout le moins aux yeux des Occidentaux. Ceux-ci ne comprennent d'ailleurs guère le port des vêtements occidentaux ainsi poursuivi assidûment par des Japonais.

Ce matin, voulant sans doute m'être agréable, [Tatzu, l'interprète] arriva chez moi vêtu en Européen. Or ce brave garçon, qui est un très-beau Japonais et qui est toujours mis avec la plus grande recherche : robe et ceinture de magnifique soie, hakimono en toile blanche et immaculée ; sur la tête une petite toque de loutre, était épouvantable quand il parut devant moi avec des pantalons trop courts qui dessinaient ses jambes en tire-bouchon, des souliers qui le gênaient horriblement et un habit beaucoup trop étroit dont la taille se trouvait entre les deux épaules. Avec cela un feutre gris sur la tête. Je l'envoyai bien vite revêtir son vrai costume, et il partit tout déconfit du succès d'hilarité qu'il avait obtenu rien qu'en se montrant<sup>214</sup>.

Ce qui importe de relever est l'empressement ou le désir de faire plaisir aux Occidentaux – bien que la conséquence soit toute contraire –, ainsi que l'idée consistant à se faire accepter par ces derniers en assimilant leurs codes et leurs normes, qui s'emparent pour ainsi dire aveuglément des Japonais de la haute classe sociale de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>215</sup>. Et en même temps, cela semble témoigner leur méconnaissance à l'égard de leur propre habillement qui est le fruit de leur civilisation. C'est d'ailleurs ce que regrette Bälz ; ses notes s'accroissent en effet en sévérité et en amertume quant à l'engouement japonais pour l'habillement occidental :

À l'occasion d'aujourd'hui, l'imitation des mœurs européennes, mal comprises jusqu'à devenir grotesque, est plus évidente que jamais. Alors que chez les Européens – même les Anglais – l'étiquette est traitée au Japon avec peu de rigueur, et que le chapeau haut de forme n'est presque

---

<sup>214</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, pp. 50-51.

<sup>215</sup> Un certain Watanabe Noboru comparait lui-même aux Occidentaux et écrivait « qu'il n'a point encore absorbé [toute] la civilisation de l'Europe ou d'Amérique » et déplorait son assimilation uniquement superficielle : « À me regarder : un chapeau français, un costume anglais, des chaussures américaines. Vraiment une honte : c'est seulement dans mon extérieur que je fais semblant d'être à la hauteur de l'ouverture à la civilisation [bunmei-kaika] occidentale. » Harmut O. Rotermund, « Mon sabre bien-aimé à la main, je brave les vents et les vagues. Les Japonais de l'ère Meiji au contact de la civilisation occidentale », in Bernadette Lemoine (dir.), *Image de l'étranger*, actes du colloque 28-29 mars 2003, Presses Universitaires de Limoges, 2006, p. 289.

jamais vu sur un visage caucasien, le gouvernement japonais a jugé bon d'imposer une queue de pie et un chapeau haut de forme comme vêtement officiel pour les visites du Nouvel An. Donc des personnes qui surpassent toute imagination en comique marchent sur les rues de la capitale. Pauvres Japonais, vous êtes coincés dans costumes et des pantalons mal coupés et indiciblement mal ajustés ! Et sur la tête, un haut-de-forme qui ne va généralement jamais. Les mains sont dans des gants fabuleusement blancs, et pendant inertes, comme si elles avaient peur de toucher les vêtements. Mais il n'y a pas que les hommes, même les garçons de dix à douze ans sont victimes de cette situation grotesque. Quiconque n'a pas vu ces scènes de rue [...] de ses propres yeux ne peut probablement pas l'imaginer. Pourtant, les mêmes personnes ont l'air si bien, voire dignes et distinguées, dans leur costume de fête nationale<sup>216</sup>.

Ce grotesque est d'ailleurs ce que Loti ressent lorsque les Japonais moyens, désirant – ou ne pouvant que – s'occidentaliser à coût relativement bas, optent pour l'association du chapeau « melon » et de l'habillement traditionnel :

Le défilé des laideurs commence, des laideurs inadmissibles ; le défilé des longues robes de magot surmontées de chapeaux *melons* ou *canotiers*<sup>217</sup>.

Pour la plupart du peuple, le kimono constitue encore pleinement leur habillement quotidien, à condition, toutefois, qu'ils s'habillent. En fait, de hautes températures accompagnées de forte humidité d'été incitaient le peuple en général à se vêtir légèrement, et les artisans et les travailleurs physiques à se découvrir bien plus que si la nudité avait été, comme en Occident, prohibée dans ce pays. Bien que, comme nous l'avons vu, le gouvernement se soit opposé vers le début de l'ère Meiji à ce que le peuple se montre en tenue légère devant les visiteurs occidentaux, de nombreuses notes prises non sans étonnement par ces derniers témoignent de cette habitude autochtone qui tout de même persiste chez le peuple – ce qui d'ailleurs semble tout à fait naturel.

[...] tous les vendeurs, assis par terre, [...] jambes nues jusqu'à la ceinture, montrant à peu près ce que l'on cache chez nous, mais se couvrant le torse, pudiquement<sup>218</sup>.

Noté également par d'Audiffret :

---

<sup>216</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, pp. 36-37, « Bei Gelegenheit des heutigen Tages zeigt sich offenkundiger als sonst irgendwann die falsch verstandene, bis ins Grotteske gehende Nachahmung europäischer Sitten. Während unter den Europäern – selbst den Engländern – die Etikette in Japan wenig streng gehandhabt wird, während namentlich der Zylinderhut fast niemals auf einem kaukasischen Haupte erblickt wird, hat die japanische Regierung für gut befunden, Frack und Zylinder zur offiziellen Kleidung für Neujahrsbesuche zu beordern. Also wandeln Gestalten, die an Komik jede Phantasie übertreffen, über die Straßen der Hauptstadt. Ihr armen Japaner, die ihr in unaussprechlich schlecht sitzende Fräcke und schludrige Hosen gezwängt werdet ! Und auf dem Haupte meist niemals passende Angströhren. Die Hände stecken in fabelhaft weißen Handschuhen, hängen unbeweglich herab, als fürchteten sie, die Kleider zu berühren. Aber nicht nur Männer, selbst Knaben von zehn bis zwölf Jahren fallen dieser Grotteske zum Opfer. Wer diese Straßenszenen [...] nicht mit eigenen Augen gesehen hat, kann sich unmöglich ein Bild davon machen. Dabei sehen dieselben Menschen in ihrer heimischen Feiertagstracht so gut, ja oft würdig und vornehm aus. »

<sup>217</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 228-229.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 97.

Les coolies de Tokio sont relativement peu habillés ; nos coureurs d'aujourd'hui sont littéralement nus. Deux d'entre eux portent de courtes blouses ; les autres n'ont qu'un long mouchoir roulé en corde autour de la taille, passant entre les jambes, et venant se nouer derrière les reins<sup>219</sup>.

S'ils se vêtirent davantage, c'est encore de façon très simple : le kimono – ou littéralement « chose à mettre sur le corps » – consiste, chez le peuple, à s'envelopper d'un seul tissu ordinaire et à fixer celui-ci à son gré avec une ceinture autour de la taille, avec des parties largement prévues pour qu'il y ait de l'aisance au niveau des bras ; ne s'agirait-il pas, en fait, d'une des conceptions les plus simples et légères de vêtement ? Cette simplicité serait sans doute en lien avec l'absence de toute symbolique négative liée à la nudité, et aussi la pratique quotidienne du bain. En effet, prenant celui-ci au moins une fois par jour sinon plus, le bon sens aurait, nous semble-t-il, incité à s'habiller de la manière la plus simple et pratique, afin de pouvoir se déshabiller aussi fréquemment que nécessaire. La note de d'Audiffret témoigne d'ailleurs de la simplicité autochtone à l'égard du corps et de la nudité :

Il y a dans la piscine environ 70 centimètres d'eau à peu près bouillante d'où se dégage une vapeur intense qui fait qu'à première vue les baigneurs et baigneuses nous apparaissent comme dans un nuage. Ils suspendent un instant leurs ébats et viennent tous de mon côté en me faisant signe de me déshabiller et de me joindre à eux. [...] Tatzu leur expliqua que j'étais entré par simple curiosité. Ils partirent alors d'un grand éclat de rire, et se jetèrent à l'eau tous à la fois [...]. L'idée ne viendrait jamais à un Japonais, passant devant une maison de bains, d'entrer pour regarder ce qui s'y passe. Mais nous autres Européens !!! Et puis nous voyageons pour tout voir, et ici l'on voit tout !...<sup>220</sup>

Pour les autochtones, c'est autant mentalement que pratiquement que le déshabillage se fait d'un instant à l'autre, mais peut-être un peu trop facilement pour les voyageurs occidentaux qui n'ont pas la même habitude. Si, d'ailleurs, d'Audiffret est plutôt amusé par cette coutume et curieux de « tout voir », cette grande proximité de la baignade – et donc de la nudité – semble quelque peu ennuyer Loti<sup>221</sup> :

Il y a dans ce Nagasaki, un instant de la journée qui est comique entre tous : c'est le soir, vers cinq ou six heures. A ce moment-là, les gens sont tous nus, les enfants, les jeunes, les vieux, les vieilles, chacun assis dans une jarre, prenant son bain. Cela se passe n'importe où, sans le moindre voile, dans les jardins, dans les cours, dans les boutiques, voire même sur les portes, pour plus de facilité à causer entre voisins d'un côté de la rue à l'autre. On reçoit dans cette situation ; sans hésiter on sort de sa cuve, tenant à la main sa petite serviette invariablement bleue, pour faire asseoir le visiteur qui se présente et lui donner la réplique enjouée<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 75.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>221</sup> Il nous semble que Loti était loin d'être le seul à éprouver de la désapprobation vis-à-vis de cette pratique. En effet, le gouvernement avait, dès les années 1870, déjà commencé à interdire dans la ville de Yokohama les bains publics où hommes et femmes pouvaient se baigner ensemble, et ce, d'après d'Audiffret, « à cause de la présence des étrangers. Nul doute que ce ne soit le premier pas vers la suppression complète de cette coutume ». (*Ibid.*, p. 123.)

<sup>222</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 166.

Pratique par ailleurs, le kimono, n'étant pas découpé selon les tailles subtilement différées – sinon entre les adultes et les enfants –, peut être mis de manière adaptable à chaque corps : on peut en effet régler horizontalement, selon que l'on met la ceinture de façon serrée ou relâchée ; ou bien, on ajuste verticalement, en fonction de la longueur du vêtement que l'on souhaite avoir. Et ce réglage peut se faire selon les besoins et la nature d'activité prévue :

À peine une petite fille a-t-elle sept ou huit ans qu'on lui campe un bébé de six mois ou un an sur le dos. Le bébé, retenu par un ceinturon, disparaît dans la vaste robe de l'enfant, et l'on ne voit que les deux petites têtes rasées, l'une rieuse, l'autre endormie, qui ballottent côte à côte comme si elles étaient sur le même cou. [...] Dans les maisons, des femmes se faisant coiffer, et se tenant devant leur miroir nues jusqu'à la ceinture, et quelques fois plus bas<sup>223</sup>.

Cette flexibilité dans l'habillement pourrait, d'ailleurs, nous faire penser à celle des châssis intérieurs de la maison japonaise, que bien des voyageurs ont décrits, mais de manière différente : selon Loti, ils peuvent « rentrer les uns dans les autres, au besoin disparaître<sup>224</sup> » ; pour Hearn, ces « *shōji* [...] servent à la fois de murs et de fenêtres<sup>225</sup> » ; tandis qu'aux yeux de d'Audiffret « il n'y a, avec ce système, ni portes ni fenêtres<sup>226</sup> ».

Quoi qu'il en soit, le point commun entre la structure du vêtement et celle de la maison nous semble résider dans le fait que, d'abord, il y aurait une grande pièce unique – celle de vêtement ou celle de l'habitat – ; puis des éléments supplémentaires qui servent à la disposer de manière adéquate à chaque circonstance ; on sert donc toujours de la même et unique pièce. Cette notion certaine de minimalisme ou d'économie matérielle semble d'ailleurs mériter une réflexion de Hearn :

Au Japon, l'homme du peuple [...] ne dépend pas, fort heureusement, de son cordonnier ou de son tailleur. [...] Cinq minutes suffisent pour se préparer à un long voyage. Il n'a pas besoin de plus de soixante-quinze cents pour s'équiper, et son bagage tiendrait dans un mouchoir. [...] Un sauvage, me direz-vous, peut en faire autant. Oui, mais pas un homme civilisé ; or, le Japonais est un homme dont la civilisation remonte à plus de mille ans. [...] Cette capacité à vivre sans entrave, sans meubles, avec un minimum de vêtements toujours impeccables [...] nous engage à réfléchir à l'inutile multiplicité de nos besoins quotidiens. Viande, pain, beurre ; fenêtres vitrées et feu ; chapeaux, chemises blanches, sous-vêtements de laine ; bottes, souliers ; malle, sacs, boîtes ; bois de lit, matelas, draps et couvertures : toutes choses qui nous sont indispensables et dont les Japonais se passent à merveille. Songeons, un instant seulement, à l'importance que nous accordons en Occident à cet accessoire si coûteux : la chemise blanche ! Et pourtant, ce « symbole du gentleman » est en soi d'une inutilité parfaite, qui ne procure ni confort ni chaleur. Elle n'est plus aujourd'hui que la survivance de ce qu'elle fut jadis, une élégante distinction de classe, aussi stupide et futile de nos jours que les boutons fixés aux revers des manches de nos redingotes<sup>227</sup>.

---

<sup>223</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 62.

<sup>224</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 60.

<sup>225</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 27. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 19, « *shoji [...] serving at once for windows and walls* ».)

<sup>226</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 52.

<sup>227</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 33-35. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 29-32, « *The Japanese man of people [...] remains happily independent of both shoemakers and tailors. [...] If he desires to travel a thousand miles, he can get ready for his journey in five minutes. His whole outfit need not cost seventy-five cents; and all his baggage can be put into a handkerchief. [...] You may reply that any savage can do the same thing. Yes, but any civilized man cannot; and*

Les progrès attisent toutefois l'admiration qui se transforme en un désir ; désir du confort physique et mental, du raffinement, d'une meilleure image de soi...qui devient, à notre insu, des besoins. L'histoire des progrès pourrait alors, dans un sens, être aussi celle de l'indispensabilité matérielle créée par l'humain. Une fois habitué à *avoir*, ne pourrait-on que difficilement *être* sans ? En effet, l'histoire d'épanouissement de Naomi, protagoniste féminin de *Chijin no ai [Un amour insensé]*, se dessine tout au long de l'œuvre et pourrait aussi, d'une certaine manière, illustrer l'évolution du matérialisme qui s'empare du couple protagoniste : d'une simple attirance vers un besoin vif pour les choses occidentales, en passant par une convoitise forte. En fait, dans un premier temps, Naomi imite seulement les comportements et les gestes de quelques actrices occidentales qu'elle découvre de temps à autre, avec fascination, sur les écrans du cinéma. Puis le couple, désirant embellir davantage les traits atypiques de Naomi et singulariser l'image de celle-ci, recherche des vêtements nouveaux, exotiques et parfois insolites qui puissent, selon eux en tout cas, la mettre particulièrement en valeur. Mais au départ, cela faisait partie d'un loisir purement plaisant.

« Mary Pickford rit comme ceci, Pina Menichelli joue de la prunella comme ça ; Geraldine Farrar relève toujours ses cheveux de cette manière-ci » ; et elle finissait, rêveuse, par défaire complètement sa propre coiffure pour la refaire de cent façons à l'imitation des stars. [...] « De toute façon, tu n'as rien de très japonais et c'est pourquoi le costume japonais ordinaire, sur toi, n'est pas satisfaisant. Qu'en dirais-tu, de t'habiller plutôt à l'européenne ? Ou alors à la japonaise, mais dans un style complètement différent ? [...] Ce que je voudrais, c'est que tu aies toutes sortes de toilettes dont tu puisses changer tous les jours. [...] pas besoin de tissus ruineux. [...] C'est l'originalité de l'invention qui compte. » À la suite de cette conversation, nous nous mîmes un peu partout en quête de tissus, allant ensemble chez les marchands ou dans les grands magasins. Je crois en particulier qu'à cette époque-là, nous n'avons pas passé un seul dimanche ou presque sans nous rendre aux grands magasins Mitsukoshi ou Shirokiya. Cependant, ne trouvant ni l'un ni l'autre satisfaction dans les articles courants, il n'était pas facile de dénicher un modèle qui nous convînt. Jugeant qu'avec le tout-venant des drapiers c'était perdre notre temps, je me souviens que nos expéditions d'une journée entière nous conduisirent chez les négociants d'indiennes, de tapis, chez les marchands spécialisés dans la chemiserie et les tissus d'habillement occidentaux ; - que nous nous imposâmes de pousser jusqu'à Yokohama [...] chez les marchands de tissus pour Européens de la concession étrangère ; morts de fatigue et les jambes raides comme pilons, nous poursuivions partout, d'un endroit à un autre, notre recherche. Loin de relâcher notre attention en marchant le long des rues, nous avions l'œil ouvert sur l'allure et la mise des Occidentaux et fouillions du regard toutes les vitrines. [...] Le seul fait de déambuler ainsi, même sans rien acheter, était pour tous les deux une source sûre d'absolu divertissement<sup>228</sup>.

---

*the Japanese has been a highly civilized man for at least a thousand years. [...] Ability to live without furniture, without impedimenta, with the least possible amount of neat clothing [...] forces reflection upon the useless multiplicity of our daily wants. We must have meat and bread and butter; glass windows and fire; hats, white shirts, and woolen underwear; boots and shoes; trunks, bags, and boxes; bedsteads, mattress, sheets, and blankets: all of which a Japanese can do without, and is really better off without. Think for a moment how important an article of Occidental attire is the single costly item of white shirts! Yet even the linen shirt, the so-called "badge of gentleman," is in itself a useless garment. It gives neither warmth nor comfort. It represents in our fashions the survival of something one a luxurious class distinction, but to-day meaningless and useless as the buttons sewn on the outside of coat-sleeves. »)*

<sup>228</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 45-47. (谷崎、痴人の愛、pp. 55-58, « [中略] ピクフォードはこう云う笑い方をするとか、ピナ・メニケリはこんな工合に眼を使うとか、ジェラルディン・ファーラーはい

Comme on le voit dans cet extrait, les grands magasins où sont exposés de nombreux articles étrangers de nature et de style différents connurent leur premier grand essor dans les années 1910-1920 au Japon. Notamment Mitsukoshi, effectivement construit en 1914 dans un style Renaissance avec six étages, dont l'un sous-terrain, ainsi qu'avec tout confort des dernières inventions d'alors comme l'escalator, l'ascenseur, le chauffage etc., laisse son empreinte dans l'histoire japonaise de l'architecture même. Pour l'esprit des citadins, par l'association entre l'architecture européenne, les articles principalement importés de l'Occident qui y sont exposés et leurs prix immanquablement élevés, ces grands magasins devinrent vite un « endroit moderne et prestigieux ». Il va sans dire que le fait de s'y rendre et de pouvoir éventuellement y faire des achats « prestigieux » donna d'emblée une satisfaction à la classe aisée et bourgeoise de l'époque. Cependant aucune satisfaction n'étant, nous semble-t-il, durable à jamais, vient un nouveau désir qui, encore, peut se transformer en un manque. En l'occurrence, pour Naomi, la recherche et l'achat d'une nouveauté vestimentaire devient très vite fort indispensable. Et cela traduit sa dépendance envers la matière – dépendance qui, d'ailleurs, semble se développer corrélativement à la croissance de sa fierté orgueilleuse et à l'appauvrissement de son « innocence » perçue par Jôji tout au début de l'histoire. En tout cas, pour des Japonais dont le pouvoir d'achat commençait à transformer la survie en la vie, le vêtement se dote d'un pouvoir de distinction – tout comme Naomi qui peut de moins en moins s'en passer, désirant absolument se distinguer dans des soirées de danse, malgré l'importante dépense qui de plus en plus inquiète Jôji.

« Dites, Jôji, qu'est-ce qui m'irait le mieux ? » Plusieurs jours au moins avant la date prévue, ce fut un vrai branle-bas de combat ; elle avait sorti toutes ses robes qui, l'une après l'autre, lui passaient entre les mains. « Celle-ci me paraît bien, dis-je à la fin, un peu en l'air car j'en avais assez. – Vous croyez ? Ça ne fait pas un peu bizarre ? » Elle tournait sur elle-même devant la glace. « Quelque chose ne va pas. Non, celle-là ne me plaît pas. » Et de l'enlever aussitôt avant de la froisser, de l'envoyer promener d'un coup de pied comme un chiffon de papier, et d'en prendre une autre qui

---

つも頭をこう云う風に束ねているとか、もうしまいには夢中になって、髪の毛までもバラバラに解かしてしまって、それをさまざまの形にしながら真似るのです [中略]。「何しろお前は日本人離れがしているんだから、普通の日本の着物を着たんじゃ面白くないね。いっそ洋服にしようか、和服にしても一風変わったスタイルにしたらどうだい [中略]。僕はナオミちゃんにいろんな形の服を拵えて、毎日日々取り換え引換え着せて見るようにしたいんだよ。 [中略] そんな高い物でなくともいい。 [中略] 意匠を奇抜にすることだね」こんな話の末に、私たちはよく連れ立って方々の呉服屋や、デパートメント・ストアへ裂地を捜しに行ったものでした。殊にその頃は、殆ど日曜日の度毎に三越や白木屋へ行かないことはなかったでしょう。とにかく普通の女物ではナオミも私も満足しないので、これらと思う柄を見つけるのは容易ではなく、在り来たりの呉服屋では駄目だと思って、更紗屋だの、敷物屋だの、ワイシャツや洋服の裂を売る店だの、わざわざ横浜まで出かけて行って、 [中略] 居留地にある外国人向きの裂屋だのを、一日がかりで尋ね廻ったことがありましたっけが、二人ともくたびれ切って足を摺粉木のようにしながら、それからそれへと何処までも品物を漁りに行きます。路を通るにも油断しないで、西洋人の姿や服装に目をつけたり、到る処のショウ・ウインドウに注意します。 [中略] それは全く、ただそうやって冷かして歩くだけでも、二人に取っては優に面白い遊びでした。 》.)



ne lui convenait pas davantage, non plus qu'une troisième. « S'il vous plaît, Jôji, faites-m'en faire une neuve ! Pour aller danser, il faut porter quelque chose de plus carrément coloré, sans quoi on n'est pas mise en valeur. Oh oui ! Une robe neuve ! Après tout, nous sommes appelés désormais à sortir de temps en temps et ce serait pitoyable de n'avoir rien à se mettre sur le dos. » J'en étais déjà alors au point où, avec mon salaire, je ne pouvais plus du tout faire face à ses gaspillages<sup>229</sup>.

Quelques années après la parution de l'œuvre naît un phénomène appelé « *modan gâru* » chez certaines citadines japonaises ; celles-ci étaient caractérisées par un ensemble d'habillement, de coiffure et de comportements nouveaux, qui les distinguaient des autres. Elles portaient en général des cheveux courts, s'habillaient en robe mi-longue parfois à manches courtes parfois sans manches, de sorte que la peau se laisse voir davantage que comme auparavant en kimono, et fréquentaient des lieux de divertissement, comme le café, l'opéra, les cabarets, les danse-hall etc. Mais l'habillement impressionna le plus particulièrement le reste de la population, et ce fut la première fois que les vêtements occidentaux furent réellement adoptés par des Japonais de la ville et de la classe moyenne, c'est-à-dire non de l'aristocratie ni de la classe dirigeante. Sans entrer dans l'historique de ce phénomène « *modan gâru* » retracé pertinemment par Sandra Schaal<sup>230</sup>, retenons pour nous que ces femmes nouvelles japonaises voulurent, même en courant le risque de calomnie journalistique plutôt masculine et de répression policière, réaliser avec ténacité une manière totalement autre et nouvelle d'exister. Elles voulurent, en d'autres termes, faire – et elles firent – de leur existence féminine un usage plus affirmatif et perceptible, en s'exposant et en exposant davantage leur corps, ainsi marquant leur différence avec le corps masculin.

En effet, le vêtement n'est plus le simple moyen de se vêtir pour la protection du corps de l'environnement extérieur, mais est devenu un support pour l'esprit : le vêtement permet désormais, d'un côté, la diffusion d'un message identitaire et, de l'autre, la réception de celui-ci, c'est-à-dire l'identification. Et ce, pour ainsi dire, à l'aide et au travers de l'habillement

---

<sup>229</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 86-87. (谷崎、痴人の愛、pp. 111-112, « 「ちょっと、譲治さん、どれがいいこと？」と、彼女は出かける四五日も前から大騒ぎをして、有るだけのものを引っ張り出して、それに一々手を通して見るのです。「ああ、それがいいだろう」と、私もしまいには面倒になって好い加減な返辞をすると、「そうかしら？これで可笑しいかしら？」と鏡の前をぐるぐる廻って、「変だわ、何だか。私こんなのじゃ気に入らないわ」と直ぐ脱ぎ捨てて、紙屑のように足で蹴くちやに蹴飛ばして、又次の奴を引っかけて見ます。が、あの着物もいや、この着物もいやで、「ねえ、譲治さん、新しいのを拵えてよ！」となるのでした。「ダンスに行くにはもっと派手なのでなけりや、こんな着物じゃ引き立ちはないわ。よう！拵えてよう！どうせこれからちよいちよい出かけるんだから、衣装がなけりや駄目じゃないの」その時分、私の月々の収入はもはや到底彼女の贅沢には追いつかなくなっていました。») )

<sup>230</sup> Plus particulièrement sur les caricatures médiatiques des « *modan gâru* » : Sandra Schaal, « Amorce d'une anatomie d'une satire morale : la garçonne japonaise dans les caricatures de mœurs des années 1920 et 1930 », *Loxias-Colloques*, vol. 16, le 20 avril 2020, URL : <http://revel.unice.fr/symposia/actel/index.html?id=1549>, cons. 20 mai 2020.



occidental. Force est dès lors de constater que l'occidentalisation japonaise n'est pas seulement des réformes et des changements de la vie extérieure et sociale ; elle le fut probablement au départ, mais elle ne l'est plus, car les changements extérieurs s'insinuent peu à peu dans la vie intime et la conscience individuelle.

Par ailleurs, Tanizaki, lorsqu'il a écrit ce roman, a-t-il été visionnaire, ou le fut-il peut-être spontanément pour ce phénomène en particulier ? En effet, par la représentation d'un nouveau portrait féminin, dont l'individuation se fait par le choix souvent singulier et provoquant des vêtements ainsi que par l'acquisition incessante de ceux-ci, l'œuvre semble témoigner du regard attentif de l'écrivain sur la transformation inédite que la société japonaise était en train de connaître.

### iii) Langage et communication

Si l'occidentalisation par le changement architectural ou vestimentaire requiert un moyen plutôt matériel, l'apprentissage d'une langue étrangère relève, en plus de la nécessité éventuelle du moyen, d'un effort plutôt mental et intellectuel ainsi que d'une prédisposition propre à chaque individu.

Au vu des observations de d'Audiffret et de Bälz ayant fréquenté, dès les années 1870, la sphère politique, aristocratique et intellectuelle du pays, la plupart des Japonais et des Japonaises de cette catégorie sociale semblent avoir été formés à, au moins, une langue étrangère, et ce à un niveau honorable en général.

Tous ces messieurs parlent un peu d'anglais ou de français ; le capitaine Iwashita et M. Ossada, secrétaire au ministère des Affaires étrangères, qui tous deux parlent français aussi bien que moi, sont heureusement de la fête<sup>231</sup>.

Quant à Bälz, il est tout à fait satisfait du niveau de langue allemande de ses étudiants :

[L]e cours se déroule en allemand, mais l'interprète ne sert en réalité que d'assistant, car les étudiants eux-mêmes comprennent correctement l'allemand [...]<sup>232</sup>.

Par ailleurs, l'apprentissage d'une langue étrangère à un niveau confirmé pourrait aussi être celui du comportement et de la manière d'être, qui émanent naturellement de l'état d'esprit dans lequel chaque langue se conçoit. Par exemple, la langue japonaise est si codifiée en

---

<sup>231</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 65. Également : « M. Ito me dit, en très-bon anglais [...] » ; ou bien, l'auteur est un jour reçu « par madame Yoshira elle-même, très-jolie petite Japonaise, à l'air très-distingué, qui, à notre grande surprise, nous adressa la parole en très-bon anglais. » (*Ibid.*, p. 49, 52).

<sup>232</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 22, « *Der Vortrag erfolgt in Deutsch, aber der Dolmetscher dient eigentlich nur als Assistent, da die Studenten selber ordentlich Deutsch verstehen.* ».

politesse et en hiérarchie que les verbes changent radicalement pour exprimer le même sens ; ceux-ci varient alors singulièrement en fonction de l'endroit où l'on se place par rapport à son interlocuteur, autrement dit, suivant la hiérarchie qui relie les deux êtres ainsi que le degré de celle-ci. La maîtrise de ces formes verbales de politesse devrait en outre s'accompagner naturellement de tout geste et de tout comportement non verbaux témoignant le respect rigoureux envers l'interlocuteur. Cela reflète en effet une certaine intransigeance pour le maintien de la hiérarchie ainsi que le souci permanent de l'ordre relationnel<sup>233</sup>, qui peuvent être traduits dans la manière d'être des autochtones, caractérisable par la réserve, la révérence ou le formalisme etc. Tandis que les langues latines semblent concevoir relativement moins de codifications complexes dans les formes de politesse : en français par exemple, à part des tournures expressives que chacun peut composer pour témoigner son respect, le vouvoiement et le conditionnel sembleraient être les seules règles qui marquent la correction envers autrui – et la grammaire anglaise n'a conçu qu'une seule forme de sujet à la deuxième personne du singulier. Cela semble montrer que ces langues latines se conçoivent, non pas comme le japonais, propre à souligner sans cesse la hiérarchie relationnelle, mais plutôt comme un outil de communication véritable, c'est-à-dire pour l'échange d'idées et l'expansion d'informations pour que celles-ci puissent atteindre le plus grand nombre d'êtres. Et cela faciliterait chacun à inventer plus souplesment les échanges et à aborder plus de personnes inconnues par les paroles – un effet que la langue japonaise ne permettrait que difficilement.

Il nous semble que la nature et l'état d'esprit d'une langue étrangère sont bien plus difficiles à intégrer immédiatement que la langue elle-même proprement dite. Bälz découvre alors avec joie quelques rares Japonais parlant l'anglais tout en manifestant un comportement exceptionnellement sociable, comparé à ce qu'il avait généralement observé jusqu'alors :

Je les ai emmenés à la table et j'ai eu une excellente conversation en anglais. Les deux ont fait preuve d'un tact et d'un savoir-vivre extraordinairement raffinés et d'un talent de conversation très agréable<sup>234</sup>.

Voyons également la note suivante du même auteur :

Je me suis très bien entretenu avec la jeune princesse Mori, âgée de dix-huit ans, qui, avec son esprit sain, ouvert et heureux, semble s'éloigner du comportement un peu trop formel et rigide de tant de

---

<sup>233</sup> La réflexion de Mizubayashi Akira, écrivain francophone au parcours richement interculturel, visant à faire un parallèle entre certaines règles de la langue japonaise et la structure sociale et relationnelle du pays, mérite une attention, tant et si bien qu'elle suscite des débats parfois particulièrement vifs du côté des savants français. « "Langue servile" et société de soumission », *Monde diplomatique*, n° 797, août 2020.

<sup>234</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 46, « *Ich führte sie zu Tisch und unterhielt mich, auf Englisch, ganz ausgezeichnet. Die beiden zeigten außergewöhnlich feinen Takt und Lebensart und auch sehr angenehmes Konversationstalent.* »

femmes japonaises distinguées. [...] j'ai trouvé que cette soirée était l'une des plus mémorables que j'aie passées au Japon<sup>235</sup>.

Au vu de ces deux notes, on peut effectivement constater que Bälz appréciait les échanges qui se passeraient avec de l'entrain, de la souplesse et de la liberté, plutôt que de la formalité et de la politesse excessive – que certainement il devait être accoutumé à observer au Japon. Cependant, comme nous avons pu remarquer à travers un éventuel lien entre la linguistique et la forme que les rapports relationnels peuvent prendre, le type de comportement qu'apprécie Bälz découlerait plus naturellement de l'état d'esprit dans lequel se conçoivent les langues latines, lesquelles relativement plus enclines à rendre les échanges directs, francs et informels. Par conséquent, ces comportements observés par le voyageur allemand chez certains Japonais semblent présenter un visage exceptionnel du pays pour l'époque – et de nos jours à bien des égards.

Bien entendu, dans toute civilisation il y a une notion d'hierarchie et de politesse, avec ce qu'elle engendre comme langage et comportements particuliers et codifiés – cela est même une condition, parmi tant d'autres, d'une structuration d'une société humaine. Néanmoins, il semble possible d'essayer d'y voir une différence, de distinguer une civilisation, qui serait plus encline à mettre en place une notion d'hierarchie particulièrement sophistiquée, d'une autre qui, par exemple, serait plus sensible à développer une notion de démocratie. En l'occurrence, l'extrême importance que donne la civilisation japonaise à l'ordre et à la hiérarchie nous semble l'une des caractéristiques éminentes de sa culture.

Par ailleurs, cette notion japonaise de hiérarchie, dont la langue même est la meilleure démonstration, susciterait, dans les rapports humains, chaque personne à respecter une sorte de règle comportementale afin d'éviter un impair qui, pour ainsi dire, risque de décomposer le schéma hiérarchique. Autrement dit, une part certaine des attitudes prises et des gestes réalisés dans des échanges semble être ritualisée. Et ces comportements ritualisés sous forme d'un accord implicite ont longtemps fait partie intégrante du processus d'entretien ou de développement des rapports humains, amicaux ou voisins, nécessaire au bon fonctionnement relationnel. Selon les descriptions de nos voyageurs occidentaux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette façon en effet codifiée de cultiver les relations humaines devait largement caractériser les échanges entre les autochtones d'alors et paraître, aux yeux des visiteurs étrangers, bien étonnante, mystérieuse, ou bien, à la limite du factice même.

---

<sup>235</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 105, « *Sehr gut unterhielt ich mich dabei mit der jungen achtzehnjährigen Fürstin Mori, die mit ihrem offenen fröhlichen gesunden Wesen angenehm abstach gegen das etwas allzu formelle steifetikettliche Benehmen so vieler vornehmer Japanerinnen. [...] Als ich nach Hause fuhr, stellte ich fest, daß dieser Abend zu den angenehmsten gehörte, die ich in Japan verbrachte.* ».

Ils s'étaient avancés au milieu de la chambre, s'étaient agenouillés devant un *hibashi*, et là, armés chacun de leur petite pipe qu'à chaque instant ils bourraient d'une pincée de tabac, fumaient, puis vidaient en la frappant fortement et à plusieurs reprises sur le bois du *hibashi*, ils discutent longuement, poussant avec force des : *Shi ! Eh ! Ah ! Hao !...* aspirant, respirant avec force, en faisant entendre ce petit sifflement de politesse qui précède toujours un profond salut qui dure au moins un quart de minute. Rien de curieux comme de voir la courtoisie qui n'abandonne jamais la discussion. Jamais un mot de plus haut que l'autre tout à voix basse, cadencé, mesuré. Quand un des deux n'est pas de l'avis de son interlocuteur, au lieu de donner des signes d'impatience, de dire tout de suite « non », de désapprouver de la tête, il s'incline au contraire profondément, sourit et dit : « *Arigato ! Oki arigato de gozarimasu* [Merci, grand merci !] ». Chez nous, cela voudrait dire « oui ». Ici cela signifie : « Je vous remercie infiniment de l'offre ou de la proposition que vous me faites, mais je ne puis l'accepter. » Aussitôt celui dont la proposition est refusée s'aplatit lui-même sur le tatami, et ils restent ainsi prosternés, se regardant du coin de l'œil, pour se relever en même temps. Car se relever l'un avant l'autre est un manque de courtoisie absolu dont un Japonais est incapable. C'est alors que le *kiseru* joue un grand rôle. Au lieu de reprendre aussitôt la discussion, ils regardent soigneusement le fond de leur pipe, frappent avec frénésie pour faire sortir un fond de cendres imaginaire qui ne s'y trouve pas, la bourrent lentement, se demandent du feu, et peu à peu ils reprennent leur conversation, jusqu'à ce qu'ils plongent de nouveau l'un devant l'autre à la moindre difficulté. [...] Avant de se lever, les deux Japonais posèrent leurs mains sur leurs genoux et se saluèrent profondément, comme deux champions qui viennent de faire un assaut courtois [...].<sup>236</sup>

Le temps étant aujourd'hui devenu plus précieux au sens moderne, c'est-à-dire qu'il compte irréversiblement chaque instant, et le moyen indirect de communication s'étant en grande partie substitué aux entrevues face-à-face ou à plusieurs, il est vrai que l'occasion de voir des échanges comme cet extrait se raréfie. Néanmoins, le mécanisme essentiel d'échange ne semble pas pour autant avoir changé. En effet, ce qui ressort de l'observation de l'auteur est, d'une part, le ton et le déroulement maîtrisés chez chacun. L'entrevue se construit ainsi autour et au fur et à mesure des gestes accomplis, et c'est l'accomplissement même de chacun de ces gestes qui, au fond, semble signifier un accord fondamental entre les deux personnes. Autrement dit, c'est le partage du même code qui importe, même si, éventuellement, un accord sur le sujet discuté ne s'y trouve pas. D'autre part – et par là-même –, la simultanéité accomplie, dans les exécutions de gestes des deux personnes, semble avoir impressionné le voyageur français ; d'autant plus que, d'après même la description soigneusement faite par ce dernier, la simultanéité est, à vrai dire, loin d'être une synchronie naturellement ou spontanément produite, mais minutieusement observée et véritablement travaillée. Or, c'est cette attention permanente portée au déroulement du rituel pour que celui-ci soit apparemment naturel, qui, *a contrario*, permet à tout échange de se faire naturellement, c'est-à-dire comme il se doit au Japon, et, aux autochtones, de conserver ainsi leur code culturel.

---

<sup>236</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, pp. 57-59.



Figure 5 : Bien que les jeunes filles soient en représentation – peut-être un peu appuyée même –, l'image montre le souci mutuel du respect des codes inculqué dès le plus jeune âge dans la vie sociale nipponne. Ici la même posture est observée réciproquement au même moment, cependant les regards se doivent d'être discrets en ne se fixant jamais vraiment sur l'autre. Université Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

Sous la plume de Loti qui a une certaine tendance à persifler, ce type d'échanges de salutation apparaît bien comique voire ridicule.

Entre une vieille dame, – deux vieilles dames, – trois vieilles dames, émergeant l'une après l'autre avec des révérences à ressorts que nous rendons tant bien que mal, ayant conscience de notre infériorité dans le genre. Puis des personnes d'un âge intermédiaire, – puis des jeunes tout à fait, une douzaine au moins, les amies, les voisines, tout le quartier. Et tout ce monde, en entrant chez moi, se confond en politesses réciproques : et je te salue – et tu me salues, – et je te ressalue, et tu me le rends – et je te ressalue encore, et je ne te le rendrai jamais selon ton mérite, – et moi je me cogne le front par terre, et toi tu te piques du nez sur le plancher ; et voilà toutes à quatre pattes les unes devant les autres ; c'est à qui ne passera pas, à qui ne s'assoira pas, et des compliments infinis se marmottent à voix basse, la figure contre le parquet. Elles s'asseyaient pourtant, en un cercle cérémonieux et souriant à la fois, nous deux restant debout [...].

Les familles, ayant allumé au bout de bâtons légers leurs lanternes multicolores, se disposent à se retirer, avec force compliments, politesses, courbettes, révérences. Quand il s'agit de prendre l'escalier, elles font à qui ne passera pas, et, à un moment donné, tout le monde se retrouve à quatre pattes, immobilisé, murmurant à demi-voix des choses polies... – Faut pousser dessus ? dit Yves en riant [...]. Enfin cela s'écoule, cela descend, avec un dernier bourdonnement de civilités, de phrases aimables qui s'achèvent d'une marche à l'autre, à voix décroissante. – Regardons-les s'en aller ! dit Yves en se penchant dehors. À la porte du jardin, mêmes saluts, mêmes révérences [...]<sup>237</sup>.

La révérence consiste essentiellement à incliner la tête avec la profondeur et la longueur du geste, que chacun doit régler en fonction de la hiérarchie existant entre l'interlocuteur et soi, et

<sup>237</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 71-76.

cela constitue encore pleinement le savoir-vivre dans la société de nos jours. C'est en effet une étiquette séculaire cultivée et affinée au fil de l'Histoire, mais plus particulièrement au travers de l'époque de guerre civile ou de gouvernements guerriers. Et cela semble certainement révéler que cette façon de saluer avait pour but essentiel de témoigner l'obéissance absolue envers son maître, quand bien même celui-ci aurait été anciennement son adversaire. En effet, le sens fondamental de ce geste résiderait dans la volonté de se faire accepter par l'autre, en lui signalant la soumission formelle.

Lorsque l'on songe ainsi à l'historique et à la symbolique première de ce geste, celui-ci, observé à l'ère Meiji très attentivement envers les visiteurs occidentaux, semblerait manifester une signification de plus qu'une simple salutation traditionnelle : montrer le respect et l'obéissance à l'Occident, à la tutelle duquel Japon se soumet, qui devrait permettre à la nouvelle destinée du pays de se dessiner ? Effectivement, les Japonais sembleraient saluer les voyageurs occidentaux rencontrés au moins comme il se doit, sinon plus que d'habitude.

J'étais seul dans mon compartiment quand je vis arriver un Japonais à l'air très comme il faut, et fort respectable, suivi de trois dames japonaises charmantes. [...] En entrant dans le compartiment où j'étais, les trois dames et le samouraï se prosternèrent devant moi, et restèrent dans cette posture, attendant probablement que j'en fisse autant. Ces bons petits Japonais me paraissent bien gentils, mais je dois avouer qu'ils commencent à m'agacer avec leurs salamalecs exagérés. On doit donc passer la journée plié en deux ? Je ne savais me courber assez pour être au diapason, mais franchement je ne pouvais pas me mettre à quatre pattes dans le wagon. Le sifflet de la locomotive mit fin à mon embarras, et le train partit. Les trois dames s'assirent en face, et le monsieur à côté de moi<sup>238</sup>.

Ou encore :

À peine franchissons-nous le portail d'entrée que deux Japonais se prosternent devant nous, et sans comprendre, sans même écouter ce que nous leur demandons, ils nous montrent la maison d'un geste de cantonnier de chemin de fer. La porte s'ouvre comme par enchantement au moment où nous allions sonner. Un autre Japonais, aussi muet que les premiers, se prosterne devant nous, en tenant un plateau à la hauteur de sa tête<sup>239</sup>.

De la révérence ainsi effectuée sans échanger de mot avec un parfait inconnu – étranger en plus –, on pourrait supposer combien le Japon considérait l'Occident comme étant une dignité respectueuse, de laquelle toute connaissance nouvelle du monde provenait et envers laquelle il faut alors témoigner toute son allégeance – idée que le gouvernement instruisait à ses sujets.

Une autre expérience du même auteur mériterait également d'être relevée : Arson, le compagnon de voyage de d'Audiffret, désire audacieusement entrer dans une maison des autochtones totalement inconnus et causer avec eux, tandis que l'auteur, par principe, le lui déconseille vivement.

---

<sup>238</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, pp. 63-64.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 47.

« Voici mon affaire, me dit Arson. Je vais prendre une tasse de thé avec eux. » Et sans hésiter il entre. Après s'être excusé, Arson [...] arrive au milieu de la famille. En l'apercevant, tous se lèvent aussitôt et se courbent jusqu'à terre devant lui, en prononçant avec empressement des mots de bienvenue. Il s'assied alors, et le plus tranquillement du monde il leur fit signe de reprendre leurs places. Le comble de l'étonnement pour moi, c'est de l'entendre parler japonais. « *Cha arimaska ?* [Y a-t-il du thé ?] » dit-il. Les deux jeunes filles se lèvent aussitôt, courent [...] et reviennent, l'une portant une petite tasse sur un plateau laqué, et l'autre tenant à la main un petit pot de terre plein de thé fumant. Un des hommes lui offre un *kiseru*, et les voilà tous les six humant et buvant comme d'anciennes connaissances. Je n'ai plus qu'à entrer. [...] Tatzu, [...] « Ce sont, me dit-il, des marchands très à l'aise. Ils seront enchantés que vous preniez le thé avec eux, et vous n'êtes nullement obligé de leur acheter quoi que ce soit. » [...] Ce qui m'étonne, c'est que ces braves gens, chez lesquels nous opérons une véritable invasion, n'ont pas du tout l'air surpris de nous voir arriver. [...] Tatzu leur explique la fantaisie d'Arson. Ils répondent qu'ils sont ravis que nous ayons choisi leur maison, et tous, mettant le front par terre, répètent à plusieurs reprises : « *Arigato ! arigato !* » et cela en aspirant vivement l'air entre leurs lèvres à peine entr'ouvertes, ce qui est ici preuve d'empressement et de politesse. [...] Non, j'aurais donné mille pistoles pour que de Paris tous ayez pu, au moyen d'une longue-vue, nous voir au milieu de ces Japonais *parlant japonais*, toute une famille prosternée devant nous, parce que nous étions entrés chez eux sans les connaître !<sup>240</sup>

Au-delà de la politesse particulièrement mise en relief, la notion d'honneur peut être notée dans ces réactions des autochtones devant les Occidentaux, comme si la rencontre avec ceux-ci signifiait une certaine grâce et que le fait d'être choisi par ces derniers représentait un immense honneur ainsi que les heureux auspices. Et cette considération provient, à notre sens, de la supériorité attribuée très officiellement à l'Occident comme étant une civilisation idéale et distinguée de toute autre par sa technicité élaborée.

## 2. Mutation de l'Occident

L'Occident reçoit des influences vives du Japon, guère sur le plan politique, économique ou autre, mais au niveau culturel et artistique. Perçu à travers les différents prismes exotiques ou/et esthétiques des moments charnières de l'Histoire, l'archipel donna des images bien disparates au sein de la société occidentale notamment française, comme le montrent les diverses appellations de la vogue du Japon : « japonaiserie », « japonaiserie », « japonisme »<sup>241</sup>... Quant à ce dernier, c'est essentiellement à Paris qu'il se développe, en tant que mouvement artistique sensible à une nouvelle esthétique venue de l'Extrême-Orient. Cette

<sup>240</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, pp. 53-57.

<sup>241</sup> Un accord plus ou moins vague semble s'être fait à l'époque sur l'utilisation de différents termes : « japonaiserie » ou parfois « japonaiseries » désignaient l'engouement superficiel ainsi que des créations avec un simple emprunt iconographique ; « japonisme », lui, concernait la haute culture, dans les domaines intellectuel et artistique. Le critique et historien Ernest Cheneau [1833-1890] a consacré plusieurs textes à l'art japonais en faisant la distinction des tendances. Pour cela il qualifiait d'« imitation vulgaire » tout ce qui n'était pas pour lui le véritable « japonisme », et « dénonçait le plagiat occidental dans le domaine des arts décoratifs pour inciter à une intégration réfléchie de l'esthétique extrême-orientale ». Olivier Gabet (dir.), *Japonismes*, Flammarion, 2014, p. 71.

réaction du côté de l'Occident, d'une importance significative dans l'histoire de l'art – et certainement même au-delà –, sera étudiée ici dans son origine, sa croissance et son évolution, afin d'y déceler la particularité de cette représentation occidentale de l'Autre-Japon et, par là même, celle de l'imaginaire de l'Occident ému par l'altérité japonaise.

### a) *Le Japon arrive en Occident*

#### i) Rôle de la culture

S'il était conforme de mesurer le degré de raffinement et d'avancée d'une civilisation à l'aune de la technicité et de la science, et que le Japon se considérait, dès lors, comme étant inférieur ou arriéré en la matière, ce dernier n'était néanmoins guère convaincu que sa culture et son esthétique l'étaient ; en effet, celles-ci incarnaient pour lui une valeur sinon supérieure du moins égale à l'Occident. À ce propos, les phrases suivantes d'E.W. Saïd pourrait encourager nos réflexions :

l'intérêt de l'Europe, puis de l'Amérique pour l'Orient était certes d'ordre politique, comme le montrent certains faits historiques évidents que j'ai exposés ici, mais que la culture a créé cet intérêt ; c'est son action dynamique, jointe à de brutales raisons politiques, économiques et militaires, qui a fait de l'Orient cet objet varié et complexe qu'il est évidemment dans le domaine que j'appelle orientalisme<sup>242</sup>.

L'auteur fait certes le cas d'étude du regard de l'Occident posé sur le Moyen-Orient, mais celui qui est posé sur le Japon ne semble guère étranger à cette idée, qui consiste à dire que la culture constitue l'intérêt fondamental pour une civilisation autre. Cela étant dit, la manière dont la culture prend sa place, de façon à devenir le filtre majeur pour l'œil regardant, semble différer entre le Moyen-Orient et le Japon devant l'œil de l'Occident. En effet pour le Japon, il semblerait que ce soit lui-même qui au départ mit en avant et en lumière les aspects de sa culture qui lui semblaient pouvoir paraître les plus originaux pour l'Occident. D'ailleurs, comme l'écrit Gabet, si l'on essaye aujourd'hui de réfléchir à la différence éventuelle de passions occidentales ayant respectivement manifesté pour l'Orient et pour le Japon, celle-ci s'avère significative.

Japonisme et orientalisme, entre ces deux lignes parallèles artistiques et ornementales, maintes porosités, maints reflets mutuels, mais une relecture postmoderne plutôt dissonante : à la différence de l'orientalisme, le japonisme ne connaît pas l'imprécation relative des *gender studies* ni le prisme des études renouvelées par le postcolonialisme : quand les arts de l'islam s'observent à l'aune des expansions coloniales et de l'impérialisme occidental, le japonisme, même s'il est le fruit originel

---

<sup>242</sup> Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Éditions du Seuil, 1980, p. 24.



d'une ouverture forcée du Japon par l'Occident, reste le symbole de regards et d'influences mutuelles [...] <sup>243</sup>.

À la lecture de cela, il nous semble tout à fait juste de garder à l'esprit cette éventuelle particularité du japonisme, comparé à d'autres formes d'exotisme comme l'orientalisme. En effet, il semblerait que le japonisme ne soit peut-être pas né seulement du regard de l'Occident, mais aussi de l'implication du Japon en la matière. Ainsi nous pouvons nous demander : n'y aurait-il pas un lien entre le regard de celui qui regarde et la posture de celui qui est regardé ? Autrement dit, la nature du regard occidental ne serait-elle pas en partie développée conséquemment à l'attitude qu'avait initialement le Japon, de vouloir montrer sa culture comme étant son point le plus fort ? Partant de cette idée « de regards et d'influences mutuelles », nous tenterons d'analyser la mutation, de l'ordre d'esthétique et de sensibilité, vécue par l'Occident au contact du Japon.

ii) Vogue « des choses japonaises » dans les Expositions Universelles et à Paris

C'est dans les Expositions Universelles, alors que l'existence même de celles-ci fut totalement méconnue du gouvernement japonais jusqu'en 1853, que celui-ci trouva les occasions parfaitement opportunes de présenter aux regards occidentaux sa propre culture, sous l'angle qui lui semblait le plus adéquat à le mettre en valeur. Il s'agissait en effet de le singulariser en tant que pays d'une culture unique sur la scène culturelle occidentale. Dans un sens, le Japon, depuis la réouverture et la signature des traités inégaux, cherchait peut-être une part de sa civilisation qui carrément serait au-dehors de toute comparaison possible avec la civilisation occidentale, afin de compenser sa position indéniablement retardataire dans la course des Progrès et, par là-même, son sentiment d'infériorité en la matière.

Les relations diplomatiques internationales par le biais d'exportation et d'exposition, vers et en Occident, de la culture et de l'art en général, furent fort encouragées par le gouvernement japonais lui-même, au fil, principalement, des trois décennies entre les années 1860 et 1880. Les collectionneurs et les commerciaux occidentaux trouvant également un intérêt tantôt esthétique tantôt financier dans l'importation de la culture d'une contrée lointaine et nouvellement ouverte au monde, non seulement les vitrines des Expositions Universelles, mais encore celles des boutiques parisiennes, désormais spécialisées dans des arts décoratifs de l'Asie, furent remplies de « choses japonaises » : bibelots, vaisselle et objets artisanaux d'agrément, peintures et gravures traditionnels, statues bouddhistes etc. Aux Expositions

---

<sup>243</sup> O. Gabet (dir.), *Japonismes*, p. 5.

Universelles, s'exposaient également des objets de grande taille, comme des maisons en bambou ou en bois, ou des pavillons de thé, ou encore des *geisha* en chair et en os qui s'y mettaient en faisant une démonstration de leur métier<sup>244</sup>. Un phénomène palpable d'engouement pour ce nouveau pays fut alors amplement observé, comme l'écrivait alors de Maupassant :

Le Japon est à la mode. Il n'est point une rue dans Paris qui n'ait sa boutique de japonneries [*sic*] ; il n'est point un boudoir ou un salon de jolie femme qui ne soit bondé de bibelots japonais. Vases du Japon, tentures du Japon, soieries du Japon, jouets du Japon, porte-allumettes, encriers, services à thé, assiettes, robes même, coiffure aussi, bijoux, sièges, tout vient du Japon en ce moment. C'est plus qu'une invasion, c'est une décentralisation du goût [...]<sup>245</sup>.

Ainsi bien des citoyens ont pris connaissance des « japonneries » et manifestent désormais des goûts « japonisants » dans leurs vies sociales<sup>246</sup>. Bien que vers la fin des années 1880 les caractéristiques de l'esthétique japonaise aient commencé à être étudiées de façon approfondie par des connaisseurs<sup>247</sup>, notons tout de même que la considération générale du grand public populaire se suffisait de quelques qualificatifs, comme par exemple étonnant, curieux, dépaysant voire extraordinaire... somme toute « exotique ».

Du côté des littéraires et des linguistes, il est certes vrai que les premiers signes d'intérêt pour le Japon s'observèrent assez tôt en France : dès l'année 1863 l'École des langues orientales rendait possible l'apprentissage du japonais ; s'ensuit la parution, en 1871, de la première traduction française d'un recueil d'extraits de textes japonais par Léon de Rosny [1837-

---

<sup>244</sup> Il est connu que ce fut l'un des trois « objets » que le Japon exposa lors de la première participation à l'Exposition Universelle de Paris en 1867.

<sup>245</sup> Guy de Maupassant, « Chine et Japon », Journal *Le Gaulois*, 3 décembre 1880, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5236565>, cons. 8 août 2020.

<sup>246</sup> Edmonde de Goncourt dit avoir participé aux « dîners japonisants » entre 1852 et 1893. Pascale Montupet, « Célébration du Mont-Fuji par Hokusai, Edmond de Goncourt, Michel Butor », in Muriel Détrie (dir.), *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*, Honoré Champion, 1999, p. 199.

<sup>247</sup> Pour la réception de l'architecture japonaise en France par exemple, il faut attendre l'Exposition Universelle de 1878 pour que l'originalité de l'habitation japonaise soit vraiment découverte avec intérêt. Celle-ci fut en effet exposée sur la rue des Nations (Champ-de-Mars), parmi de nombreux « pavillons étrangers illustrés par une façade dans le style le plus caractéristique de chaque pays. » La critique note : « [o]n remarque sur la façade japonaise les éléments naturels de la construction mise en évidence sans la moindre sophistication de la matière. Les bois de charpente est présenté dans sa nudité, épais, solide et dense ; on en sent la force et le poli, on en compte les veines. » La critique s'y intéressant de plus en plus, les descriptions détaillées en découlent avec parfois des analyses qui s'approfondissent : « [I]es piliers disparaissent dans l'ombre du toit ; la toiture n'est qu'une série de surfaces curvilignes, et une même façade présente un premier, un second, un troisième corps de bâtiment [...]. Les vides l'emportent sur les pleins. » ; est également remarqué « [...] le manque de symétrie et de proportions [...]. Le portique n'est pas toujours dans l'axe de l'entrée principale ; le chemin dallé qui conduit de l'un à l'autre coupe la cour en diagonale et, quelle que soit la largeur ou la profondeur, la hauteur reste à peu près la même. » (O. Gabet, *Japonismes*, pp. 12-13.)

1914]<sup>248</sup>. Toutefois, il importe de noter que la divulgation des arts littéraires de l'archipel lointain a tout de même dû attendre les années 1960<sup>249</sup> et que, même si la première traduction d'œuvres japonaises en français a effectivement devancé chronologiquement la traduction de textes français<sup>250</sup> en japonais, le nombre des traductions de la littérature japonaise en France resta longtemps bien inférieur et sporadique<sup>251</sup>.

## b) Exotisme et civilisation occidentale

### i) Exotisme et espace

Pour comprendre ce qui embrassait la notion d'« exotique » d'alors, il importe de considérer l'évolution qu'avait antérieurement connue le terme. En effet, l'adjectif « exotique » provient de l'adjectif grec (« *exōtikos* » < *exō* : hors, extérieur). Ce qualificatif « exotique » comme le substantif « exotisme » ont tous deux conservé le sens d'« étranger », auquel le sens de « lointain » s'ajoute au fur et à mesure des découvertes des autres civilisations faites à l'époque moderne par les Européens. Selon Jean-Marc Moura, c'est vers la fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> siècle que s'opère alors le passage d'une valeur objective – étranger ou lointain – vers une valeur subjective – étrange ou surprenant –. Ce passage est loin d'être anodin : les deux noyaux de signification demeurent présents et fusionnent, pour passer « d'une signification centrée sur la différence (naturelle ou culturelle) à un jugement sur cette

---

<sup>248</sup> Il s'agit de l'*Anthologie japonaise, poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1871, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10545349.texteImage> cons. 21 février 2018.

<sup>249</sup> Puis c'est notamment à partir des années 1980 que la littérature japonaise connut une vraie dynamique de traduction, grâce à la reconnaissance internationale en tant que deuxième puissance économique du monde.

<sup>250</sup> La première traduction japonaise de la littérature française fut pour *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* [1872] de Jules Verne, parue entre 1878 et 1880 et remportant un succès notable. Le traducteur fut Chūnosuke Kawashima (1853-1938).

<sup>251</sup> On peut en effet noter une certaine « asymétrie », comme le mentionne Cécile Sakai, à propos de l'intérêt culturel, en l'occurrence littéraire, entre la France et le Japon de l'époque jusque récemment, comme en témoigne le nombre inégal des traductions respectives. En effet, « [a]u Japon, les œuvres françaises ont longtemps constitué un panthéon du modèle occidental qu'il fallait atteindre pour pouvoir entrer dans la modernité ; en France les œuvres japonaises ont symbolisé un certain exotisme, une représentation de l'altérité, un autre ordre esthétique. Et même si cette configuration évolue de nos jours, fondamentalement cette asymétrie subsiste, car elle relève sur un autre plan de l'histoire ancrée des dominations politiques, économiques et culturelles – incluant la dimension linguistique. Les inégalités et phénomènes de déséquilibre, puis de rééquilibre des transferts culturels, sont toujours les produits de rapports de force qui les dépassent, sans pour autant obéir à des mécanismes rigoureux ». Cécile Sakai, « La traduction médiatrice : quelques réflexions sur l'asymétrie des échanges littéraires entre la France et le Japon », J.-N. Robert, J. Leclant (dir.), *Célébration du 150<sup>e</sup> Anniversaire de l'établissement des relations diplomatiques entre le Japon et la France*, p. 105. Sur la question de la traduction des œuvres étrangères en France, cf. Gisèle Sapiro (dir.), *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, CNRS Éditions, 2008.

différence<sup>252</sup> ». En effet, celle-ci étant observée et prise en compte en référence aux normes culturelles européennes ou occidentales, sont désignés d'ordinaire comme tels l'Orient, les tropiques ou/et le Sud, avec leurs cultures et mœurs singulières, « étonnantes » voire « choquantes ». Ainsi, le mot d'« exotique » s'installe progressivement en amorçant « une évolution qui le mène à désigner non plus un simple éloignement mais le caractère étrange, bizarre, séduisant ou répugnant, bref, *spectaculaire*, né de cet éloignement<sup>253</sup> ».

Le degré de la qualification « étrange » semble donc être corrélatif à celui de l'éloignement spatial, et ce en faisant naturellement de l'Europe voire de l'Occident le point de départ. Dès lors, un européocentrisme s'observe certainement au travers de l'évolution sémantique des termes « exotique » et « exotisme » ainsi que – et par là même – dans la vision, consciente ou inconsciente, qui en émane :

l'Europe, ou plutôt l'Occident, s'arroge seul le droit de désigner ce qui est exotique, c'est-à-dire ce qui surprend, plaît ou choque en référence à une norme culturelle correspondant à l'aire euro-américaine<sup>254</sup>.

Bien sûr, l'ethnocentrisme s'observe également au Japon, même, peut-être, de façon plus marquante. Cela serait en lien avec le fait que, la frontière étant imposée par la mer, l'échange et la rencontre avec les civilisations étrangères ont toujours été incomparablement moindres qu'en Europe et que, dès lors, le lointain outremer était, notamment durant la période de *sakoku* ou la politique isolationniste, pour ainsi dire fabuleux au sens propre du terme. Ce qui éteignait l'intérêt réel des autochtones pour le monde extérieur, de sorte que leur regard se dirigeait en général vers l'intérieur, c'est-à-dire vers l'environnement connu.

L'esthétique japonaise s'est d'ailleurs forgée à travers, entre autres, la valorisation de tout ce qui est « *oku* » – fond, endroit profond –, et « *uchi* » – intérieur –, en dédaignant ce qui relève de « *soto* » – extérieur –, de « *hashi* » – extrémité –, ou encore de « *kuchi* » – bouche (comme point de contact avec l'extérieur) –. Se conçoit donc une rupture spatiale très nette entre l'extérieur et l'intérieur. En outre, parmi les différents degrés de l'intérieur, ce qui est honorable doit se situer au plus profond, à l'abri des regards, et ce qui est au plus profond doit

---

<sup>252</sup> Jean-Marc Moura, *La Littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XX<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, 1998, pp. 23-24.

<sup>253</sup> *Id.*

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp. 23.

être respecté et soigné sans faille<sup>255</sup>. Cette conception est répandue à tous les niveaux de l'organisation et des rapports sociaux et interpersonnels et se pratique toujours<sup>256</sup>.

Avant l'époque toute contemporaine, c'était le seuil du village qui représentait bel et bien la frontière où se cultivaient souvent la méfiance et le dédain envers celui qui venait d'ailleurs, de sorte à lui faire clairement un traitement inférieur ou catégorique<sup>257</sup>. En deçà du seuil et à l'intérieur du village, l'attitude des villageois changeait alors subitement lorsque les interlocuteurs étaient de l'extérieur du village, c'est-à-dire des "étrangers", des "immigrants" ou des "voyageurs"<sup>258</sup>.

Dès lors, remarquons la différence significative entre l'Occident et le Japon quant à la perception endogène de l'Autre : si, en Occident, celle-ci était liée à l'*éloignement* comme l'a écrit Moura, au Japon elle relèverait plutôt, à notre sens, de la *rupture*, de la *définition* – au sens de détermination des limites – entre l'extérieur et l'intérieur. C'est dire si la première perception reposerait sur une image de la continuité spatiale du monde, tandis que la seconde perception serait fondée sur une image de sa discontinuité spatiale.

ii) Exotisme de l'Occident pour le Japon : un contexte particulièrement propice à cultiver le désir de l'Autre

Cette image du monde fondée sur la continuité spatiale, qui nous semble sous-tendre la perception occidentale de l'Autre, pourrait en effet expliquer l'énergie, particulièrement centrifuge et expansive, qui caractérise la civilisation occidentale, comparée à la japonaise. Elle permet également de comprendre la propension occidentale à rechercher en même temps qu'à accueillir l'« extraordinaire », à jouir des spectacles du monde extérieur, à aimer la sensation singulière que procure la vue de l'Autre, bref, à solliciter du monde la sensation de l'exotisme.

---

<sup>255</sup> Kōjien, dictionnaire de la langue japonaise, donne plusieurs sens à « *oku* » : « le lieu rentré profondément, loin de la surface extérieure » ; « secret des choses, difficile à savoir car profond et loin, le for intérieur » ; « le fait de prendre soin » ; « le devenir des choses » ; « l'intérieur de la maison, là où l'épouse et la famille se lèvent et se couchent » etc. Notons donc qu'il y a une notion du sacré dans ce terme « *oku* ». Shinmura (dir.), *Kōjien*, p. 344.

<sup>256</sup> Par exemple l'« épouse » ou « madame » se disent, entre autres, « *oku-san* », littéralement « honorable profond ». Ou encore, dans un banquet ou une réunion, familiaux, amicaux ou professionnels, on doit faire assoir la personne la plus importante à la place la plus au fond de la pièce, la plus loin de l'entrée de celle-ci.

<sup>257</sup> Parallèlement à ce traitement désavantageux fait aux « étrangers » du village, un très net favoritisme pouvait s'observer entre villageois. L'économiste et historien Hisao Ôtsuka [1907-1996], qui a personnellement vécu dans un village, dit avoir expérimenté cette sorte de discrimination positive systémique : ayant beau vouloir contribuer à l'économie du village, les paysans ne voulaient jamais lui vendre leurs récoltes. En fait, ce serait pour eux « faire des manières que de vendre et acheter entre gens du village ». 大塚久雄、《経済学とその文化的限界》、アジア文化研究、14号、国際基督教大学 [Hisao Ôtsuka, « La science économique et ses limites du point de vue culturel », in *Recherches de la culture asiatique*, n° 14, Presses de l'Université internationale chrétienne], fév. 1984, pp. 7-24, cité par S. Katô dans *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, p. 165.

<sup>258</sup> S. Katô, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, p. 166.

S'ajoute à cet attrait pour l'exotisme assez éminent dans la civilisation occidentale, son contexte de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment en France, qui semble avoir particulièrement sous-tendu cet appel de l'Autre, en l'occurrence le Japon et la culture japonaise.

Tout d'abord, c'est par la réouverture des frontières du Japon que la société occidentale prit connaissance de l'existence du Japon ; réouverture initialement forcée par les Américains, mais dont bénéficièrent très vite les quatre autres puissances européennes pour s'ancrer dans l'Extrême-Orient et établir des relations diplomatiques et commerciales avec l'archipel tout fraîchement ouvert au monde. Les puissances européennes sont par ailleurs à l'orée de la seconde expansion colonialiste en outremer. Sans entrer dans les détails de cette thématique, nous retiendrons essentiellement l'état d'esprit qui caractérisait cette énergie expansive voire invasive d'alors, consistant à conquérir des terres extérieures ainsi que des ressources humaines et naturelles qui en sont issues. Cette énergie semble en effet fondée sur une volonté possessive et pour ainsi dire prosélyte, en ce sens que le territoire conquis était le terrain du jeu de pouvoirs où s'étendait le système des conquérants, bien qu'aux yeux de ceux-ci, leur expansion paraissait plutôt généreuse et lumineuse. En effet, « [l]es héritages conjugués d'Athènes, de Rome et du judéo-christianisme, mais aussi des Lumières, ont fait de l'Européen le prototype de l'homme éclairé, qui donne la main aux peuples du monde et qui les conduit sur la voie du progrès technique et de l'épanouissement moral<sup>259</sup> ».

Notons en outre que, durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les moyens techniques connaissent une avancée considérable, permettent de maîtriser de plus en plus la carte du Monde, d'y parcourir avec davantage de confort, d'aller à la découverte des terres et des peuples peu ou prou connues. Le terme « tourisme » naissait alors, avant que le tourisme de masse n'apparaisse, encore sous sa signification toute première et fascinante de « faire le tour du Monde »<sup>260</sup>. L'aventure – parfois conseillée comme une cure pour la folie<sup>261</sup> – n'était, certes, possible que pour un nombre limité d'individus privilégiés. Mais ce qui est important, c'est le mouvement, le souffle et la soif qui émanaient de la civilisation occidentale à la recherche d'une merveille, d'une nouveauté, d'un profit et qui font d'elle une énergie singulièrement expansive<sup>262</sup>.

---

<sup>259</sup> V.-P. Angouillan, « Avant-propos », *Paris-Tokyo-Paris*, p. 6.

<sup>260</sup> Le premier numéro de la revue *Le Tour du Monde* fut d'ailleurs publié en juillet 1860, offre un contenu riche de quatre cent vingt pages au total, rassemblant de nombreux récits de voyages, effectués entre 1843 et 1860 à chaque fois par des voyageurs différents et en diverses régions de la planète : Moyen-Orient, Asie du Sud, Océanie, Afrique, Caraïbes. Édouard Charton (dir.), *Le Tour du Monde. Nouveau journal des voyages*, Librairie Hachette, 1860, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k34377z/f3.item> cons. 13 nov. 2017.

<sup>261</sup> Jackie Pigeaud, « Ouverture », *Les Voyages. Rêves et Réalités*, p. 14.

<sup>262</sup> Cf. Francis Démier, *La France du XIX<sup>e</sup> siècle. 1814-1914*, Le Seuil, « Points », 2014.

Mais l'Occident accueille aussi. Du Japon de l'après la réouverture qui se met bien volontiers et très sérieusement à l'apprentissage de la modernité, on vit arriver deux missions gouvernementales majeures – 岩倉使節団 ou missions Iwakura – entre 1871 et 1873, ainsi que de nombreux étudiants boursiers du gouvernement envoyés dans différents pays occidentaux durant toute l'ère Meiji, et au de-là même<sup>263</sup>. En effet, ces investissements japonais reflètent leur désir d'apprendre tous les secrets de la civilisation occidentale ainsi que leur objectif précis de se hisser jusqu'au niveau des puissances occidentales, économiquement et militairement<sup>264</sup>. Ce positionnement du Japon respectueux de l'Occident et tout disposé à en apprendre revêtait certainement les puissances occidentales d'une allure de maître du monde.

En somme, entre les mouvements – l'un qui se répand de l'Occident vers le reste du monde et l'autre qui vient du Japon –, les puissances occidentales apparaissent bel et bien comme un terreau de civilisation qui à la fois cultive, apporte et accueille. Il est alors inévitable que cette manière omniprésente d'être et d'agir au monde – incarnant à la fois l'origine et le but d'énergies circulaires – teinte le regard occidental d'un ethnocentrisme, qui consiste à la fois à normaliser ses propres normes et à marginaliser celles des autres en les qualifiant d'« exotiques ».

### iii) Japonismes : un divertissement

Il faut en outre rappeler qu'en Europe les affaires ne sont pas toujours gaies à cette époque : avec la guerre franco-prussienne qui éclate en 1870, non seulement dans la France vaincue, le ton est lugubre et lourd, mais encore toute l'Europe vit, sans le savoir nécessairement, ses dernières années de grandeur. À l'instar de cette guerre qui, rétrospectivement, s'avère comme un des signaux du désastre qui allait détruire l'Europe en 1914 et en 1940, « il suffit d'étudier la production artistique européenne » de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour constater qu'« une civilisation dominatrice [était] apparemment tentée [...] par le suicide<sup>265</sup> ». En effet, la fin du siècle approchant, un certain mal anxieux s'exprime, et ce à juste titre : la

---

<sup>263</sup> Le nombre des étudiants boursiers connut une montée significative, notamment dans les deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. La chute, notamment dès la fin des années 1920, en fut tout aussi saisissante et peut-être révélatrice du climat politique d'alors. De 1875 jusqu'à l'interruption totale en 1940, on compte 3209 étudiants boursiers envoyés en Occident. 辻直人、二十世紀初頭における文部省留学生の派遣実態と其の変化についての一考察、東京大学文書館紀要、第26号、東京大学史料室 [Naoto Tsuji, « Conversion fonctionnelle du système d'envoi d'étudiants à l'étranger par le Ministère de l'Éducation du Japon au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Journal de l'Histoire de l'Université de Tokyo*, vol. 26, mars 2008, Éd. Section Archives de l'Université de Tokyo], pp. 21-23.

<sup>264</sup> L'un des slogans était « 富国強兵 (fukoku-kyōhei) » : « enrichir le pays et renforcer l'armée ».

<sup>265</sup> V. P. Angouillant, « Avant- propos », *Paris-Tokyo-Paris*, p. 6.

civilisation européenne d'alors était, comme toutes les grandes civilisations du passé, comme un fruit ayant atteint sa maturité exquise, après laquelle on ne peut qu'imaginer une altération. En effet,

[t]outes les grandes époques civilisatrices se sont trouvées face à la décadence, comme une fatalité. En viendra-t-on donc à confirmer ce paradoxe, à admettre que la civilisation et la décadence sont des synonymes ? Étant extrême de la prospérité intellectuelle et de l'abondance, arrivée à un certain stade, la civilisation comme tout empire, suit fatalement le mouvement cyclique de la nature : « croître, dépérir et s'éteindre »<sup>266</sup>.

Sur le point culminant, la tension est considérable : à cause des multiples chocs dus à la guerre, à la politique intra-européenne, à l'expansion coloniale extra-européenne et à l'industrialisation-urbanisation-modernisation d'environnements quotidiens, l'Europe traverse un moment transitoire particulièrement mouvementé, entre espoir des progrès, angoisse d'accélération générale, plaisir ou ennui liés à la mécanisation du travail. Tout changement étant un facteur de déstabilisation pour l'homme, les repères sont bouleversés pour beaucoup.

Cette atmosphère suscita alors naturellement le désir d'une nouveauté, d'une légèreté, d'une insouciance, d'un amusement et d'un étonnement, qui feraient bien oublier l'ordinaire... Somme toute quelque chose d'extraordinaire et de dépaysant qui aiderait à occulter la lourde atmosphère s'emparant de la société européenne d'alors. En fait, le Japon, contrée lointaine et nouvelle, possédant des mœurs bien curieuses voire incompréhensibles aux yeux des Occidentaux, comble à merveille cette soif de légèreté qui, au fond, se joint à l'exotisme. Dès lors, les spectacles de ce pays et de son peuple « exotiques » rendus possibles notamment dans certaines Expositions Universelles ainsi que dans des boutiques parisiennes, procurent aux visiteurs occidentaux la sensation d'être dans un ailleurs et de le découvrir sans risquer de partir réellement loin de chez soi – visiteurs qui n'ont pas, pour la plupart, les moyens de réaliser une telle évasion pour » fuir la vieille Europe<sup>267</sup> ». Ainsi, l'exotisme commença à être un divertissement à la portée de main des citadins et des bourgeois, permettant d'épicer leur quotidien.

#### iv) Japonismes : un rêve d'utopie

Outre cette représentation du Japon comme étant une distraction de l'ordinaire ou/et un agrément plutôt bourgeois, qui nous semble particulièrement liée au contexte de l'époque, la vogue du Japon semblerait refléter un autre aspect du regard occidental, peut-être moins temporel pour le coup : regard de celui qui a besoin de rêver, d'imaginer un monde merveilleux.

---

<sup>266</sup> Negin Danechvar-Malevergne, *Narcisse et le mal du siècle*, Paris, Édition Dervy, 2009, p. 76.

<sup>267</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 11.



En effet, le Japon, ou plutôt sa représentation faite en Occident, évoquait un monde « sans danger réel » pour la société réceptrice. D'ailleurs, il nous semble que « l'exotique », dans le regard endogène, doit avoir une importance qui ne menace ni ne bascule un ordre établi, mais qu'il doit plutôt amuser, attendrir et agrémenter – ce qui, au fond, contribue à renforcer la société endogène. La culture japonaise représentée en Occident remplissait, nous semble-t-il, ce jeu de rôle, apportant une note singulière de l'extraordinaire, mais n'étant point dangereuse ni véritablement inquiétante. Il suffirait pour cela de songer, par exemple, aux motifs plutôt paisibles et prosaïques, peints ou dessinés dans des représentations japonaises tels que les estampes, les porcelaines, les grès de la cérémonie du thé ; les motifs se concentrent principalement sur la nature – fleur, herbes, montagne, rivière, neige, pluie, lune, insectes, légumes etc. –, ou encore sur les femmes dans des différentes postures et des scènes du quotidien, voire dans celles des plaisirs même... Somme toute, ces motifs étaient loin d'inspirer la tension et la gravité dans lesquelles la société européenne se voyait. Dès lors, la contrée, que l'on se figurait tout naturellement en Occident à travers ces diverses inspirations de nature inoffensive et sans enjeux réels, devait apparaître comme bénigne, douce et insignifiante même. Ses coutumes sont radicalement différentes mais semblent obéir à un ordre pointilleux et concerté. Un binarisme certain entre l'Occident complexe et le Japon simple régnait d'ailleurs sur la représentation de ce dernier, selon Élise Evett qui a consacré une étude à l'art japonais ainsi qu'à l'introduction de celui-ci en Europe :

Un vieux mythe, souvent renforcé par les récits biaisés des voyageurs mais nourri surtout par un désir d'évasion vers l'opposé de la civilisation occidentale avancée, complexe, perpétua une vision du Japon(ais) comme peuple simple, innocent, primitif vivant dans une harmonie heureuse avec une nature douce et bienveillante<sup>268</sup>.

Et cette vision du Japon, qu'il est difficile de ne pas qualifier d'utopique et en laquelle « les Européens voulaient croire [...] en dépit des preuves du contraire<sup>269</sup> », figea considérablement l'image du pays.

S'ajoute à cet imaginaire d'utopie celui d'un monde en « miniature », attaché au Japon des Occidentaux. C'est un monde où le réel paraît dans une dimension réduite, donnant ainsi l'impression d'un univers autre, comme « lilliputien ». Hearn, dans ses correspondances personnelles, fit la confidence de cette impression :

---

<sup>268</sup> Élise Evett, *The Critical Reception of Japanese Art in Late Nineteenth Century Europe*, UMI Research Press, 1982, p. 13.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 14.

Lilliput n'est pas assez grand pour voir de loin. Les Lilliputiens ne ressentent pas d'émotions cosmiques. Un Japonais a-t-il éprouvé pareille émotion ? L'éprouve-t-il jamais ?<sup>270</sup>

Quant à Loti, l'aspect « miniature » des objets japonais devient une des thématiques clefs de son roman :

[l]e jardinet de madame Renoncule, ma belle-mère, est [...] encaissé entre des murs, [...] avec des petits lacs, des petites montagnes, des petits rochers [...]. Cependant un incontestable sentiment de la nature a présidé à cette réduction microscopique d'un site sauvage. Les rochers sont bien posés. Les cèdres nains, pas plus hauts que des choux, étendent sur les vallées leurs branches noueuses avec des attitudes de géants fatigués par les siècles, – et leur air *grand arbre* dérouté la vue, fausse la perspective. [...] dans un certain recul, [...] on en vient presque à se demander s'il est factice ou si, plutôt, on n'est pas soi-même le jouet de quelque illusion malade, si ce n'est pas de la vraie campagne aperçue avec des yeux dérangés, plus au point, – ou bien regardée par le mauvais bout d'une lorgnette<sup>271</sup>.

L'écrivain a en effet réussi à créer cette image presque fabuleuse, exotique à souhait, d'un Japon intrigant par sa réalité « microscopique » : un univers quasi « factice » par ses moindres dimensions ; univers presque parallèle, bref celui qui se trouverait à côté du monde réel où il faudrait, pour y voir vraiment, avoir une « lorgnette » adéquate... Ce Japon procurait alors au lecteur l'image extraordinaire d'un pays à la limite du fantastique. Tout bien considéré, entre l'utopie et le Lilliput, bien des représentations du Japon permettaient au monde occidental une certaine évasion imaginaire exotique, d'autant plus qu'elles rassuraient ce dernier par leur innocence et leur absence de menace majeure.

#### v) Japonismes : représenter le monde différemment

Bien sûr, l'engouement pour le Japon ainsi que pour les « choses japonaises », qui marqua non seulement la société occidentale de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais aussi l'histoire de la relation entre le Japon et l'Occident, ne doit pas être réduit au seul exotisme de masse, associé au désir du divertissement ou/et au rêve d'univers utopique ou merveilleux. Car, particulièrement dans le domaine artistique et en France notamment, la culture japonaise enclencha aussi un bouleversement singulier de valeurs esthétiques. D'abord dans les domaines des arts décoratifs et de ceux de la vie de tous les jours – bijoux, habillement, décoration intérieure etc., bien que ces derniers fassent peu l'objet d'analyse aujourd'hui –, l'influence fut tout de même multiple : les motifs de lignes sinueuses, de matériaux tels que la laque ou la soie,

---

<sup>270</sup> Il s'agit d'une lettre adressée, le 5 mars 1894, à Basil Hall Chamberlain [1850-1935], l'un des premiers japonologues et l'une des personnalités occidentales importantes de l'ère Meiji au Japon, qui a aidé Hearn dans les premiers temps de son installation au Japon et est devenu l'un des rares amis de l'écrivain. Ils ont partagé leur passion pour le Japon en correspondant quotidiennement. Lafcadio Hearn, *Lettres japonaises 1890-1903*, traduites de l'anglais par Édith de La Héronnière et Marc Logé, Éd. Pocket, 2014, p. 137.

<sup>271</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 156.

et aussi des formes de paravent ou d'éventails, des éléments qui font partie de l'esthétique japonaise ont été introduits dans la création occidentale.

Puis, de manière plus évidente, le domaine de l'art pictural occidental eut un impact important par le genre pictural japonais appelé *ukiyo-e* et, notamment, par quelques artistes largement distingués dans ce genre, tels que Katsushika Hokusaki [1760-1849], Kitagawa Utamaro [1753-1806] et Utagawa Hiroshige [1797-1858], etc. Il est, par ailleurs, intéressant de remarquer que l'art des estampes commençait à se démoder sérieusement au Japon de Meiji, étant attiré plutôt par les arts occidentaux depuis l'ouverture du pays. Cependant, on sait pertinemment<sup>272</sup> l'influence considérable qui fut exercée en Occident sur des peintres variés tels que Manet, Whistler, Tissot, Degas, Monet, ou encore Van Gogh. La première forme du japonisme, par exemple chez Manet, s'est d'abord observée par ses emprunts épisodiques d'objets japonais dans ses plans<sup>273</sup> ; puis un changement s'est opéré dans le regard même de l'artiste, ainsi que le sujet et la coloration qu'il mettait en avant<sup>274</sup>, de sorte que là émergeait une affinité certaine entre le regard des artistes japonais et celui de Manet, captant le monde à travers son visage changeant ainsi que l'impression, aussi fugace soit-elle, que celui-ci lui donnait. Sans doute que ce premier élan impressionniste s'insérait aussi dans le climat général de la nouvelle ère qu'était la modernité naissante, dont les caractéristiques essentielles étaient, selon Baudelaire, « le transitoire, le fugitif, le contingent<sup>275</sup> ». En tout cas, signifiant littéralement « image du monde flottant », l'*ukiyo-e* ou l'estampe japonaise consistait essentiellement à représenter chaque instant de la vie naturelle et humaine en perpétuel changement, c'est-à-dire dans l'impermanence de toute chose, et à transmettre l'impression qui en ressort. C'est donc une heureuse conjoncture que cette sensibilité japonaise de l'époque Edo se soit trouvée, par-delà l'espace et le temps, en diapason avec les artistes de l'autre côté de la

---

<sup>272</sup> En ce qui concerne la critique d'art du japonisme, nous nous sommes référée aux ouvrages suivants : O. Gabet, *Japonismes* ; Louis van Tilborgh, Nienke Bakker, Cornelia Homburg, Tsukasa Kôdera, Chris Uhlenbeck, *Van Gogh et le Japon*, Actes Sud, 2018 ; Marina Ferretti Bocquillon (dir.), *Japonismes, impressionnismes*, Gallimard, 2018.

<sup>273</sup> Son « japonisme » émerge en 1866 avec le *Portrait de Zacharie Astruc* où il peint un petit livre japonais, puis son célèbre *Portrait d'Émile Zola* ; puis *La Dame aux éventails*, *Portrait de Stéphane Mallarmé* ou *Nana*. Encore à cette phase, il s'agissait « du mur de l'atelier de Manet, rue de Saint-Petersbourg. La manière utilisée par le peintre dans ces tableaux a[vait] peu à voir avec l'esthétique de l'estampe ». Le Japon était alors « lié exclusivement au monde de l'atelier, n'invit[ait] pas à un rêve exotique ». O. Gabet, *Japonismes*, p. 46.

<sup>274</sup> *Id.* Pour « *Sur la plage* » par exemple peint en 1873 : « La technique (le tableau a été peint sur le motif, en plein air), le sujet et la coloration claire témoignent avant tout du regard nouveau que Manet porte sur le travail de son cadet Monet, et plus généralement sur celui des jeunes peintres impressionnistes. Mais la ligne d'horizon placée très haut, la silhouette des bateaux au large, le jeu des vides et des pleins, la planéité de l'image marquent sa dette à l'égard des maîtres de l'estampe. ».

<sup>275</sup> « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent [...] ». Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. 3, Michel Lévy frères, 1868, p. 69.

planète un bon siècle plus tard ; artistes en recherche d'une nouvelle manière de représenter le réel, appelés aussitôt impressionnistes.

Ainsi, les influences japonaises sur ces artistes étaient fondées sur leur soif de l'extraordinaire non pas au sens divertissant, mais au sens inédit et subversif, étant donné leur sentiment de discordance avec l'art académique. Elles reflètent en effet leurs questionnements essentiels et existentiels sur le réel. Ceux-ci se traduisent, d'une part, par un chamboulement du canon classiquement reconnu de la perception et de l'esthétique visuelles, et d'autre part, par une introduction – ou parfois une réintroduction et/ou une dé-marginalisation<sup>276</sup> – des styles et des techniques tels que :

[l]'asymétrie, l'irrégularité, le décoratisme, l'absence de perspective, les couleurs brillantes sur surfaces plates, l'usage rythmique de diverses formes, la profondeur représentée par une fragmentation systématique, l'espace vide, l'arrangement décentré, la lumière sans ombres, la diagonale comme ligne dominante, et bien d'autres. Ces styles et techniques ont tous ou en partie contribué à représenter le monde "différemment"<sup>277</sup>.

D'ailleurs, cette correspondance esthétique inter-civilisationnelle était saisissante aux yeux de plus d'un, notamment à ceux qui connurent de leurs propres yeux le pays d'origine, comme le critique d'art Théodore Duret [1838-1927], devenu dès lors défenseur de cette nouvelle dynamique esthétique :

L'art japonais rendait des aspects particuliers de la nature par des procédés de coloris hardis et nouveaux, il ne pouvait manquer de frapper des artistes chercheurs, et aussi a-t-il fortement influencé les impressionnistes<sup>278</sup>.

Ce fut en effet un moment de l'histoire de l'art qui semblait si capital à Roger Marx [1859-1913], le critique en la matière, qu'il compara même le rôle de l'art japonais dans la naissance de l'art moderne à celui qu'a joué l'art antique pour les artistes de la Renaissance<sup>279</sup>. Il est ainsi aisé d'imaginer l'enthousiasme intellectuel et artistique que cette rencontre esthétique suscitait.

Celle-ci paraît alors sous les auspices prometteurs, de sorte à déclencher une confiance et un désir d'indépendance chez bien des impressionnistes, comme le montre la lettre de Camille Pissarro [1830-1903], peintre impressionniste en herbe, écrite après la visite en 1893 d'une exposition d'estampes :

---

<sup>276</sup> « Le degré de cet impact sur l'Occident reste en fait un sujet controversé : le japonisme a-t-il eu un rôle-clé initiateur ou n'a-t-il fait que confirmer certaines tendances qui existaient déjà ? », Chris Reys-Chikuma, *Images du Japon en France et ailleurs. Entre japonisme et multiculturalisme*, L'Harmattan, 2005, p. 14.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>278</sup> Théodore Duret, *Les Peintres impressionnistes – Claude Monet, Sisley, C. Pissarro, Renoir, Berthe Morisot*, Librairie parisienne Heymann et Perois, 1878, cité dans la préface de Denys Riout (éd.), Théodore Duret, *critique d'avant-garde* [1885], École nationale supérieure des beaux-arts, 1998, p. 53.

<sup>279</sup> Roger Marx, « Sur le rôle et l'influence des arts de l'Extrême-Orient et du Japon », *Le Japon artistique*, mai 1891, p. 148.

J'ai vu Monet à l'exposition japonaise, [...] c'est cela qui nous donne raison, il y a des soleils couchants gris qui sont d'un impressionnisme épatant<sup>280</sup>.

En fait, la connivence entre l'*ukiyo-e* et l'impressionnisme paraît désormais d'une évidence telle que, aux yeux de Pissarro, le premier découlerait même du second. Le peintre poursuit avec enthousiasme :

Admirable, l'exposition japonaise : Hiroshige est un impressionniste merveilleux [...], ces artistes japonais me confirment dans notre parti pris visuel<sup>281</sup>.

En effet, si, dans un premier temps, on ne pouvait pas parler des impressionnistes naissants sans évoquer l'art japonais ainsi que leurs emprunts à celui-ci, les choses changeaient au fur et à mesure que l'impressionnisme faisait son chemin, en s'appropriant l'esthétique venue d'ailleurs, en s'affirmant en tant que tel et en gagnant, aussi, de l'estime du public. Le japonisme devint alors, chez certains artistes comme Monet et Degas,

une confirmation plutôt qu'une inspiration à leurs façons personnelles de voir, de sentir, de comprendre et d'interpréter la nature. De là un redoublement d'originalité individuelle au lieu d'une lâche soumission à l'art japonais<sup>282</sup>.

Ainsi, il importe de souligner que, bien que fondé à l'origine sur un certain nombre d'emprunts symboliques et d'appropriations techniques et stylistiques, le japonisme ne semble pas pour autant être resté comme une simple adoption d'un art étranger. En effet, il témoigne autant – voire plus – le résultat que le point de départ des cheminements intérieurs de certains artistes européens, comme en témoigne, par exemple, la série de « Nymphéas » de Monet avec ses innombrables essais. Autrement dit, leur japonisme s'avère être

complexe car [il] n'est pas que l'acquisition d'une technique ou un attrait exotique pour l'artiste [...], mais un investissement profond de soi et de ses créations<sup>283</sup>.

Force est de constater que le japonisme fut éminemment pluriel : il fut tantôt une importation de l'art étranger dans un quotidien raffiné ainsi que l'agrément luxueux pour la bourgeoisie ; tantôt un gage du gain pour l'industrie de mode ; ou encore, il fut, pour certains artistes, une structuration dans leurs quêtes intérieures. En somme, le japonisme fut un

---

<sup>280</sup> Il s'agit d'une lettre du 3 février 1893 de Camille Pissarro adressée à son fils. Jeannine Bailly-Herzberg, (éd.), *Correspondance*, t. 3 : 1891-1894, Éditions du Valhermeil, 1988, p. 308.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>282</sup> Ernest Chesneau, « Le Japon à Paris », *Gazette des beaux-arts*, sept. 1878, pp. 385-387, cité par Inaga Shigemi, « La réinterprétation de la perspective linéaire au Japon et son retour en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 49, sept. 1983, p. 45.

<sup>283</sup> Émile Bordenave, *Japonisme, de l'art à la littérature. Pour une présentation des concepts et phénomènes d'influence*, HERSETEC, 3-1, 2009, p. 168, URL : [https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/result/pdf/3-1\\_BORDENAVE\(F\)%23.pdf](https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/result/pdf/3-1_BORDENAVE(F)%23.pdf), consulté le 30 juin 2019.

phénomène social autant que collectif, artistique et individuel, et s'est composé – comme tout phénomène de la sorte – de différents degrés de réception, de réaction et d'appropriation, lesquels se distinguent autant qu'ils se confondent entre eux.

On peut donc affirmer que [le japonisme est] une formation complexe, constituée par un ensemble d'attitudes au moins divergentes, sinon opposées et contradictoires<sup>284</sup>.

Enfin, le phénomène est aussi complexe car il s'étend sur un demi-siècle durant lequel les situations mouvementées de relations internationales, c'est-à-dire le rapport mutuel d'un pays à l'autre, influencent notablement et transforment sans cesse le regard mutuel de part et d'autre.

## C. Désillusion et Rejet

### 1. Désillusion de l'Occident

#### a) *La fin du japonisme*

Le japonisme de nature ainsi diverse, qu'a manifesté le monde occidental à la rencontre du Japon, peut aussi être abordé par une considération chronologique et historique. En effet, il peut se concevoir en trois phases majeures, dont le passage de l'une à l'autre pourrait illustrer la transformation de l'état d'intérêt à l'égard de l'Autre, c'est-à-dire de l'Occident à l'égard du Japon : cet intérêt naît, s'accroît en se transformant en un engouement massif, puis connaît une certaine altération causée par une déception, laquelle n'est, en réalité, autre que la dégradation de sa propre image de l'Autre.

Parlons concrètement. La première phase du japonisme peut se concevoir depuis l'ouverture du pays en 1853-54 jusqu'en 1867 – l'année de la première Exposition Universelle à Paris et de la première participation japonaise. Cette forme de japonisme a certes son importance première en tant que choc esthétique, mais elle est quantitativement limitée à quelques individus, esthètes et orientalistes, comme Baudelaire, Whistler, Goncourt, Rosny, etc.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Denise Brahimi, *Un aller retour pour Cipango. Essai sur les paradoxes du japonisme*, coll. le Diwan occidental/oriental, Paris, Éd. Noël Blandin, 1992, p. 7.

<sup>285</sup> C. Reys-Chikuma, *Images du Japon en France et ailleurs. Entre japonisme et multiculturalisme*, p. 16.

En suite la deuxième phase se situe entre 1868 jusqu'au milieu des années 1880 et démontre la plus grande divulgation ainsi que la popularisation, au sens propre comme au sens figuré, de l'art et de la culture japonais.

[L]e japonisme devient un phénomène de société. Le monde de la mode, les amateurs et la critique s'allient pour faire de l'art japonais, jusque-là réservé à une frange de l'avant-garde, l'objet d'une véritable vogue. Une vogue facilitée par la diffusion croissante des estampes japonaises entre 1880 et 1890 : tandis que l'on ne pouvait les découvrir que dans certaines boutiques spécialisées parisiennes, elles sont désormais commercialisées dans les grands magasins comme Le Louvre, Le Bon Marché ou Le Printemps. Parallèlement, un certain nombre d'expositions sont organisées dans la capitale française, qui contribuent à faire connaître l'art japonais à un plus large public<sup>286</sup>.

Une série d'événements et d'expositions divers aidant, le japonisme s'étend sur la France et l'Angleterre pour atteindre également aux pays voisins comme les États-Unis, l'Italie, l'«Autriche», l'Allemagne etc. Ce que dit Goncourt sur ce mouvement en 1884 en proclamant la « victoire du japonisme », quand bien même son parti pris aurait peut-être quelque peu enflammé le propos, peut tout de même illustrer une ferveur certaine du moment :

Et quand je disais que le japonisme était en train de révolutionner l'optique des peuples occidentaux, j'affirmais que le japonisme apportait à l'Occident une *coloration* nouvelle, un *système décoratoire* nouveau, en fin si l'on veut une *fantaisie poétique* dans la création de l'objet d'art, qui n'exista jamais dans les bibelots les plus parfaits du moyen âge et de la renaissance<sup>287</sup>.

Si, pendant cette deuxième phase, les artistes comme Manet, Monet et Degas sont en plein cours d'assimilation et d'appropriation de certaines techniques japonaises, les japoniseries, c'est-à-dire la vogue vestimentaire et décorative, pour les kimono, les paravents, les éventails etc. sont en train de se déployer.

Enfin la troisième et dernière phase peut se concevoir entre la fin des années 1880 jusque 1904-1905 environ, durant laquelle s'observent, *grosso modo*, deux orientations dont chacune démontre une transformation importante du regard de l'Occident sur le Japon.

L'une reflète les réflexions les plus fines ainsi que les appropriations les plus personnelles de l'esthétique japonaise, comme cela respire par exemple du *Semeur* (1888) de Van Gogh, ou bien de *Vision après le sermon* (1888) de Paul Gauguin – avant que celui-ci ne parte en Polynésie où il poussera plus loin son idéal esthétique, qualifié ultérieurement de primitiviste. Cette orientation du japonisme traduit en effet le cheminement individualisé et intériorisé, en d'autres termes, son éloignement voire sa fuite de l'espace commun.

L'autre orientation, conduite dans ce dernier, concerne la mode japonaise générale et décorative qui se voit peu à peu s'essouffler ; à la place de celle-ci – ou bien s'agit-il peut-être

---

<sup>286</sup> O. Gabet, *Japonismes*, p. 71.

<sup>287</sup> Edmond de Goncourt, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*, t. 6, 1878-1884, Bibliothèque-Charpentier, 1892, p. 308.

d'une mode suivante soutenue par le même public ? –, une autre tendance se dévoile. C'est celle d'un regard nouveau qui émerge à partir de la dernière décennie du siècle, en se montrant particulièrement critique à l'égard du Japon qui, lui, semble trop s'occidentaliser au goût des Occidentaux et, par conséquent, perdre lamentablement son aspect « exotique ». *In fine*, l'une comme l'autre témoignent du début de la fin du japonisme en tant que phénomène culturel et collectif, témoin de la mutation de sa propre société.

### b) *Du japonisme à la critique du Japon*

Cette transformation du regard nous semble être significative, dans la mesure où l'évolution du japonisme reflète aussi celle du rapport que l'Occident tisse avec le Japon. La transformation s'opère, par exemple, à travers la théâtralisation du Japon, qui devint une des formes du japonisme. Portons alors notre attention sur cette expansion du japonisme, de l'art pictural vers l'art vivant, qui porte une double signification : d'une part, on voit « le japonisme sortir du “visuel” *stricto sensu* pour s'étendre vers le théâtral<sup>288</sup> », avec davantage d'aspects sensoriels que cet art vivant comporte ; d'autre part, si le japonisme pictural tendait à représenter le monde à l'aune de l'esthétique japonaise, celui du théâtral prétendait à s'exprimer plutôt au sujet du Japon et des Japonais.

Bien sûr, les représentations théâtrales inspirées du Japon existèrent dès les années 1870, avec d'ailleurs un succès franc ; ce type de représentation mettait en lumière essentiellement le Japon « exotique », vu par l'Occident à travers des stéréotypes qui, tantôt romantique ou utopique, tantôt moqueur ou satirique, satisfaisait en tout cas pleinement l'exotisme du grand public. Or, le japonisme théâtral d'à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle semble changer progressivement de nature : il se transforme, d'un lieu où se mêlaient l'étonnement, l'émerveillement, l'humour ou la satire, qui somme toute offrait un exotisme divertissant, en un lieu où naissent désormais la raillerie, l'ironie, la critique ou le regret envers le Japon, dont son occidentalisation fait, très amèrement aux yeux du monde occidental, perdre de plus en plus son charme exotique. En effet, « [p]lus le Japon améliore sa position internationale, plus il est moqué<sup>289</sup> », comme l'écrit Joy Hendry dans son article intitulé « *Is this reverse orientalism ?* ». Se dessine ainsi une strate idéologique qui n'est pas visible d'emblée mais bel et bien constitutive du japonisme et de sa complexité.

---

<sup>288</sup> C. Reyns-Chikuma, *Images du Japon en France et ailleurs. Entre japonisme et multiculturalisme*, p. 16.

<sup>289</sup> Joy Hendry, *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display*, Berg Publishers, 2000, p. 60.



Dès lors, on y voit une limite de l'émerveillement que procure l'exotisme. En effet, le japonisme était une recherche entreprise par l'Occident culturel, esthétique et idéologique d'un Autre, du moins différent sinon antipode. Or, si celui-ci commence à perdre sa différence dans le sens de se ressembler au Moi, c'est-à-dire à l'Occident, ce dernier perd aussi corrélativement son intérêt et éprouve même un certain désagrément.

L'exposition de 1889 n'apporte guère d'éléments nouveaux concernant le Japon. On y voit un Japon occidentalisé, surchargé, électrique, conforme à l'ensemble des productions artistiques présentées à cette occasion ; commentateurs et critiques font remarquer unanimement le recul de la qualité esthétique, insistant sur « la sensation d'un génie national qui s'abdique et se suicide »<sup>290</sup>.

S'estompe alors, vers le début du XX<sup>e</sup> siècle, le japonisme en tant que phénomène social d'émerveillement, de divertissement et de curiosité. Alors seuls les domaines artistiques continuèrent encore, de manière peu perceptible du grand public, la recherche d'intégration, de transformation et de réinvention suite à la rencontre avec cet autre japonais<sup>291</sup> ; ce qui donnera naissance à d'autres mouvements esthétiques, comme le suggéra C. Lévi-Straus en 1988 à Kyoto :

N'oublions pas enfin [...] qu'au tout début du présent siècle, la découverte [...] des arts sauvages ou primitifs ne se fût peut-être pas produite si les amateurs et artistes français n'avaient déjà appris du Japon le goût pour les matières laissées à l'état brut, les textures rugueuses, les formes irrégulières ou asymétriques, les simplifications hardies [...]. En ce sens, on peut dire que la découverte du « primitivisme » vous revient<sup>292</sup>.

## 2. Désillusion du Japon

### a) *La fin de l'occidentalisation ?*

Si l'occidentalisation du Japon s'accroît au point de se faire ainsi remarquer à l'extérieur même du pays, notamment à travers les Expositions Universelles – qui autrefois furent pourtant le lieu le plus propice à montrer la particularité de la culture japonaise au public occidental –, des voix, à l'intérieur du Japon dès le milieu des années 1880, commencent à se faire entendre, indignées pour la modernisation politique, économique, étatique et sociale touchant de plus en plus à la vie quotidienne. Il s'agit, en fait, des premières réactions

---

<sup>290</sup> O. Gabet, *Japonismes*, p. 13. La citation intérieure vient de : François d'Ervy, « Promenade aux sections orientales », *Revue de l'Exposition universelle de 1889*, t. 2, p. 150.

<sup>291</sup> « Le regard sélectif des artistes de cette époque se tourne vers d'autres caractéristiques, d'autres supports de l'art japonais, inconnus ou ignorés au siècle précédent. L'inspiration évolue de l'influence pittoresque du naturalisme curvilinéaire de l'Art nouveau aux formes simplifiées et géométriques de l'Art déco. » (O. Gabet, *Japonismes*, p. 169.)

<sup>292</sup> Claude Lévi-Strauss, *L'Autre Face de la lune. Écrits sur le Japon*, Éditions du Seuil, p. 2011, pp. 47-48.

contestataires montrant les limites de l'enthousiasme qui avait initialement accompagné la première réception de la civilisation occidentale. Il va alors sans dire que ces voix de revendication riment avec l'hostilité envers l'Occident ; plus concrètement, envers la présence des Occidentaux, celle des ports francs et des produits étrangers qui entraînent de plus en plus dans le pays.

#### i) Un doute croissant sur l'Autre

Certes, une hostilité envers les Occidentaux, même parfois violente, fut certainement observée auparavant, par exemple dans l'intervalle entre l'ouverture du pays et le commencement de l'ère Meiji. Le slogan tel que l'« expulsion des barbares » fut d'ailleurs utilisé par un certain nombre de politiques désirant renverser l'ordre féodal de l'ère Edo en établissant un nouvel ordre avec, sur le trône, l'empereur, lequel symbolisait l'essence nationale ; et ce slogan suscitait un enthousiasme certain auprès du peuple. Cependant, ce qui semble important de distinguer ici, c'est que cette hostilité envers les étrangers semblerait relever plutôt d'une ignorance quasi-totale de ce qu'est l'Occident ; autrement dit, une crainte pour ainsi dire naturelle et primitive pour l'Inconnu se traduisait en tant que refus des étrangers. Or, l'hostilité qui s'esquisse une bonne vingtaine d'années plus tard est celle qui naît avec la connaissance de l'Occident – non seulement après en avoir fait connaissance, mais encore, après avoir considéré ce dernier comme étant une civilisation idéale et exemplaire.

Il est important de noter que cette vision de l'Occident, certes quelque peu naïve et idéalisante mais tout de même réelle, révèle, à l'inverse, le regard du Japon, craintif et méfiant de l'Occident, ainsi que sa propre image du Japon lui-même, caricaturale et dévalorisante. En effet, l'engouement excessif pour l'Autre peut aussi s'avérer tantôt comme un aveuglement pour l'inconnu que l'on manque de regarder avec suffisamment de recul, tantôt comme une méconnaissance voire un oubli de soi-même. Et c'est dans ces deux attitudes, au fond convergentes, que le Japon de Meiji semble avoir été excessif au point de devenir violent, d'emblée pour l'Autre mais, *in fine*, pour lui-même. Rappelons d'ailleurs le processus structurellement similaire qui s'est observé dans siècle chrétien, de la fascination et de l'engouement aboutissant au martyre de la communauté chrétienne.

Effectivement, au fur et à mesure que le Japon de Meiji réalise à grand pas les réformes modernistes, en faisant de l'Occident un exemple incontestable et en interdisant « les mauvaises habitudes traditionnelles », et que les effets de ces entreprises de transformation commencent à apparaître dans la société, se façonnent alors, de manière sous-jacente, une certaine méfiance

voire un mépris envers l'Occident et les Occidentaux, ainsi qu'un sentiment de frustration, teintée d'orgueil excessif, chez une part grandissante des autochtones.

Ayant une nature d'observateur ainsi que l'expérience professionnelle de journaliste, Hearn perçoit l'hostilité et la méfiance mutuelles grandissantes entre les Occidentaux et les Japonais d'alors. L'acuité du regard ainsi que le souci de justesse, qui nous semblent caractériser le voyageur, éclairent davantage l'ampleur de ce phénomène :

Durant toute cette période de changements extérieurs, l'hostilité entre Orientaux et Occidentaux n'avait fait que croître. La plupart des neufs ou dix journaux anglais, édités dans les ports francs distillaient, jour après jour, leur animosité sur le mode de l'ironie et du mépris. La presse locale, très puissante, ripostait sur le même ton, avec une inquiétante efficacité<sup>293</sup>.

D'un autre côté, le peintre-photographe Dumoulin semble avoir capté un instant plutôt heureux mais peut-être exceptionnel, à la Fête de la reine Victoria en 1897 à Yokohama. Une série de photos prises ce jour-là, dont fait partie celle qui suit, permet de supposer que les étrangers et les autochtones auraient partagé simplement un moment de festivité, sans hostilité ni souci majeur entre eux. Si le climat généralement hostile aux étrangers devenait effectivement palpable au fil de l'ère Meiji, le cliché semble permettre de supposer des réalités d'à côté, qui échapperaient à la grande ligne historique mais que bien des individus insignifiants auraient vécues : en ce jour du soixantième anniversaire du règne d'une Majesté étrangère lointaine, en l'occurrence britannique, un certain nombre d'habitants de Yokohama semblerait tout de même avoir voulu lui rendre hommage, ou bien, peut-être encore plus prosaïquement, profiter de cette journée de fête, en tout cas sans y mêler, nous semble-t-il, un signe d'hostilité ni vouloir éviter une fête étrangère par une conscience nationaliste ou un besoin de séparatisme culturel. On peut d'ailleurs y constater la diversité des visiteurs en âge, en genre et en culture confondus, et même, au fond à gauche du cliché, une Occidentale et une autochtone de dos, marchant ensemble, côte-à-côte.

---

<sup>293</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 100. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 131-132, « *During all this time of outward changes the real feeling between the races – the mutual dislike of Oriental and Occidental – had continued to grow. Of the nine or ten English papers published in the open ports, the majority expressed, day after day, one side of this dislike, in the language of ridicule or contempt; and a powerful native press retorted in kind, with dangerous effectiveness.* »)



*Figure 6 : « Yokohama 1897, Fête du jubilé de la reine Victoria », Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.*

ii) Revendication de soi : naissance du nationalisme fondé sur la piété filiale

Depuis la Restauration de Meiji, deux tendances ont toujours existé dans le fond : l'une internationaliste, dominante, qui à travers « l'ouverture vers la civilisation » soutient l'occidentalisation, et l'autre plutôt nationaliste et minoritaire qui cherche à préserver l'ancien Japon. Cependant, un retournement important de domination entre ces deux tendances s'observe, surtout dans la dernière quinzaine d'années du XIX<sup>e</sup> siècle : d'une occidentalisation imposée de haut, les Japonais se tournent vers les valeurs plus traditionnelles. Ce changement serait, non pas un simple retour à l'ancien mode de vie ou d'une revalorisation de la tradition, qui relèverait en fait d'un mouvement cyclique, mais bel et bien une « surprenante réorientation de la mentalité populaire japonaise<sup>294</sup> » selon le médecin allemand ayant observé de près l'évolution de la société depuis le milieu des années 1870. Et cette réorientation consiste en réalité en une idéalisation et en une idéologisation de ce qu'est « être Japonais ».

[L]'avance de l'Occident fut certes reconnue sur le plan matériel, mais sur le plan spirituel fut propagée l'idée de la supériorité du Japon, pays dont il fallait à tout prix préserver le « corps [spirituel] », la substance<sup>295</sup>.

Ce travail commence par la conceptualisation de cette dernière. La Constitution de l'Empire du Japon par exemple, fondée en 1889 et entrée en vigueur en 1890 – somme toute beaucoup plus conservatrice que ce qui était promis<sup>296</sup> – ou bien le célèbre *Kyôiku chokugo* ou Rescrit impérial sur l'éducation promulgué en 1890 etc., les documents ainsi officiels de cette époque très largement diffusés, partagés et qui servaient amplement de l'instruction publique<sup>297</sup> contiennent des éléments de la philosophie du shintô d'État ainsi que ceux de l'éthique confucéenne. Celle-là rappelle une fois de plus le respect au corps impérial comme source originelle de la nation, et celle-ci le sens de devoir envers les anciens, particulièrement les parents. Ces deux idéaux se confondent alors en une vision presque mystique du corps impérial et de la relation entre ce dernier et ses sujets, fondée sur la piété filiale. Bien que certains, notamment des républicains

---

<sup>294</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 95, « die überraschende Umorientierung in der Volksmentalität ».

<sup>295</sup> H. O. Rothermund, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 12.

<sup>296</sup> En fait, l'empereur de Meiji, aussitôt après s'être mis sur le trône, promit au peuple le droit de vote ainsi que l'établissement d'une constitution. Cependant le gouvernement, ayant jugé que le peuple n'était pas encore politiquement mature, a préféré en repousser l'exécution. Pendant ce temps-là, Hirobumi Itô, futur premier ministre, est envoyé en Europe afin d'étudier précisément les constitutions, notamment celle de l'Empire allemande élaborée par Otto von Bismarck. La constitution japonaise ainsi longtemps attendue ne s'est, une fois promulguée, guère avérée démocratique ; le droit de vote, par exemple, était extrêmement limité, et le droit de nommer les ministres appartenait non pas à l'assemblée, mais à l'empereur.

<sup>297</sup> *Kyôiku Chokugo* [教育勅語], signé par l'empereur d'alors, devait être lu à haute voix lors de tous les événements importants des écoles et les étudiants devaient mémoriser tout le texte. Le message de celui-ci résidait dans l'importance de privilégier l'intérêt public, d'agir toujours selon la Constitution et de s'offrir, en cas de péril sur la nation, courageusement à l'État afin de préserver la prospérité du corps impérial.

et des internationalistes c'est-à-dire les partisans de l'occidentalisation, se soient farouchement opposés à la sujétion du peuple à l'empereur ainsi qu'à son statut pour ainsi dire religieux mis désormais au centre de l'éducation nationale, l'État s'efforça toutefois de les propager au sein de toute la société ainsi qu'à la conscience de chaque individu. Et à travers cette propagation, il réussit également à réprimer l'idée grandissante de la liberté et du droit individuels du peuple, suscitée au contact de la philosophie occidentale et véhiculée au long des années 1870 et 1880.

iii) Autosuffisance et regard hautain sur les pays « mineurs »

De cette sublimation du corps impérial des années 1890, découle l'idée non seulement de la grandeur de la nation japonaise, mais encore de la supériorité de celle-ci sur les autres. En effet, c'est à cette époque que les Japonais commencent à considérer leur pays comme étant, en quelque sorte, « devenu majeur<sup>298</sup> », sortant de son état « barbare » et antérieur à « la civilisation ». C'est dire si la définition de civilisation faite exhaustivement à l'aune d'acquisition des techniques occidentaux, ainsi que la vision dès lors hiérarchique des différentes populations avaient été bien intégrées chez l'ensemble des Japonais.

D'ailleurs, à l'instar des informations sur l'Occident que fournissait la presse écrite dès le début de l'ère Meiji, on trouve une classification des peuples d'après leurs degrés respectifs de civilisation :

Dans le peloton de tête on trouve l'Angleterre, la France, la Suisse, l'Allemagne, la Hollande, l'Amérique. Parmi les pays en voie de développement : l'Italie, l'Espagne, le Portugal, suivis des pays à demi développés : Chine, Inde, Iran, Turquie, Afrique du Nord. Les pays « au mœurs barbares » seraient : le Sibérie, l'Arabie, le Centre-Afrique, et carrément « barbares » les indigènes d'Amérique et ceux d'Afrique. Le Japon se placerait à l'époque entre le groupe en voie de développement et celui à demi-développé<sup>299</sup>.

Puisque, vers la fin du siècle, le Japon commence à posséder un ensemble d'appareils politique, étatique, économique et industriel, en un mot « la civilisation », il est temps pour lui de faire partie intégrante des nations civilisées et, pour cela, de se distinguer complètement des autres qu'il considère comme étant des barbares. D'ailleurs, « 脱亜入欧 [Datsua Nyûô] » signifiant littéralement « sortir de l'Asie et entrer en Europe », fut la propagande, utilisée pour la première fois en 1887<sup>300</sup>, ayant pour but de diffuser l'idée que le Japon devrait quitter l'Asie,

<sup>298</sup> H. O. Rotermond, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 13.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 20. À propos de la classification raciale : 吉田光邦、*明治大正図誌*、16号海外編、筑摩書房、1979年11月[Mitsukuni Yoshida, *Meiji Taishô en images*, vol. 16 Les pays étrangers, Tokyo, Ed. Chikuma, novembre 1979].

<sup>300</sup> Cf. 丸山眞男、*丸山眞男話文集4*、みすず書店 [Masao Maruyama, *Entretiens et écrits de Masao Maruyama*, vol. 4, Ed. Misuzu], 2009.

monde arriéré, pour faire partie des puissances occidentales, peu importe son éloignement géographique. Parallèlement, de nombreux conseils faits par les dirigeants continuent à inventorier et à interdire les mœurs qui leur semblent relever de la barbarie et que le peuple autochtone, surtout rural, continuent tout de même à pratiquer.

[...] voyons les vêtements des femmes japonaises. À chaque pas elles font voir l'intérieur de leurs cuisses, et si seulement un peu de vent souffle, l'inconvenant devient insupportable<sup>301</sup>.

Si, dans un pays désormais dit civilisé, les femmes ne devraient pas montrer leur peau, les hommes devraient également abandonner le port du pagne. Car, d'après les conseils, cette coutume est « quelque chose propre aux ressortissants des zones tropicales, des races barbares donc qui n'ont que peu évolué – c'est très mauvais hommes<sup>302</sup>. »

### *b) Une autre occidentalisation : adoption du colonialisme*

Dans la mentalité des élites de Meiji, se distinguer des « races barbares », en entrant dans la catégorie des pays civilisés, signifiait également avoir une influence sur les pays « mineurs ». Le Japon s'est alors attribué pour ainsi dire une vocation d'exercer une tutelle sur ses voisins plus faibles, en d'autres termes une colonisation des autres pays asiatiques. Le gouvernement estimait que cette dernière lui conférerait le prestige d'un pays civilisé et qu'en même temps elle apporterait à la sphère asiatique un sentiment de sécurité à être protégée de l'influence des pays occidentaux.

#### *i) Colonisation de la Corée et guerre sino-japonaise*

C'est ainsi que le Japon va porter son ambition colonisatrice sur la Corée. Au vu de la situation de vassalité dans laquelle ce pays se trouvait depuis plusieurs siècles par rapport à la Chine<sup>303</sup>, l'expansion japonaise portait le but officiel, apparemment bienveillant, de délivrer la Corée de sa tutelle chinoise, de la rendre indépendante puis, ce faisant, d'apporter la paix dans la sphère extrême-orientale. Il va cependant sans dire que le but véritable consistait à mettre la

---

<sup>301</sup> 卯九会、内地雑居ニ対スル諸大家之意見、後集、[U-ku-kai, *Opinions de quelques maîtres à propos de la cohabitation intérieure* (le titre est notre traduction), vol. II, Éd. Kōeki tosho], 1899, p. 339, cité par H. O. Rotermond dans *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 274.

<sup>302</sup> *Id.*

<sup>303</sup> Depuis plus de dix siècles, le Japon considérait la Corée comme étant un pays ayant le devoir de lui faire régulièrement des présents, ce dont celle-ci s'acquittait fidèlement. Cependant elle a cessé cette habitude depuis quelques siècles et, dès lors, s'est considérée par elle-même comme étant un pays appartenant à la Chine. Avec le renforcement des soldats dans les armées, fondé sur la croissance de la population, le Japon de Meiji songeait sérieusement depuis quelque temps à la récupération de son pouvoir sur la Corée.

Corée sous l'influence japonaise, et à coloniser, ne serait-ce que partiellement, le territoire chinois : en un mot, rien de plus ni de moins qu'une « extension toujours plus loin de la ligne désignant « la limite de ses propres intérêts »<sup>304</sup> ». Ainsi, le Japon connaît le tournant important où l'imitation des puissances occidentales s'étend jusqu'au système et à l'esprit coloniaux.

La guerre sino-japonaise éclate alors en 1894-95, et l'issue en signifia, pour le Japon vainqueur, à la fois l'acquisition du statut d'empire colonial ainsi que la prépondérance sur l'empire voisin qui, pourtant, fut jadis son maître millénaire de civilisation.

Par ailleurs, la guerre fut au Japon qualifiée de « guerre juste » par la propagande. En effet, cette guerre semble avoir une importance historique, particulièrement sur le plan idéologique.

La conséquence la plus importante fut sans doute, outre le poids toujours plus grand des militaires au sein du gouvernement japonais, la diffusion, à travers l'éducation politique, d'une idéologie impérialiste. Si pendant la guerre une campagne se développa à l'intérieur du Japon qui opposa un « pays à civilisation » [= Japon] aux « barbares » [= la Chine], à l'égard desquels un certain mépris se répandait dans les médias, sans qu'il n'y ait de mouvements d'opposition contre celle-ci, c'est probablement aussi lié aux mouvements qui prônaient la « sortie de l'Asie et entrée en Europe »<sup>305</sup>.

## ii) Naissance de la « nation »

Si cette guerre engendra au sein de la société japonaise le mépris et le dédain envers la Chine, elle donna par ailleurs véritablement naissance à la conscience de faire partie d'un État, dont le peuple devrait contribuer à la protection en cas de conflit international. Il s'agit bel et bien de la première formation d'un sentiment de l'État-Nation, qui est l'un des effets de jonction, heureux pour le gouvernement, causé par la guerre<sup>306</sup>. En effet, dans un climat politiquement et idéologiquement confus et plein de doutes, ballotté aussi par les différents courants de pensée, tous assez actifs entre progressistes, nationalistes, républicains, communistes, anarchistes etc., cette guerre fut pour le gouvernement une opportunité inespérée que « le destin lui [avait] offerte », comme une « chance de créer un lien unificateur pour toute la nation »<sup>307</sup>. L'observation de Bälz sur ce moment clef reste un témoignage précieux :

cette guerre eut les conséquences souhaitées par le gouvernement : tout le peuple japonais était uni et enthousiaste face aux succès des armes nationales. Les hommes d'État de Satsuma et Chôshû,

<sup>304</sup> « 自国の「利益線」を [中略] 遠くへ拡張 » (隅谷三喜男、大日本帝国の試練、日本の歴史 2 2、中央公論社 [Mikio Sumiya, *Épreuve de l'Empire du Japon*, coll. Histoire du Japon, vol. 22, Tokyo, Éd. Chûô Kôronsha], 2006, pp. 29-30, pp. 35-36.

<sup>305</sup> H. O. Rotermund, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 13.

<sup>306</sup> Cf. 戸部良一、逆説の軍隊、日本の近代 9、中央公論新社 [Ryôichi Tobe, *Armée de paradoxe*, coll. L'époque contemporaine du Japon, vol. 9, Éd. Chûô Kôronshinsha], 1998, pp. 138-139.

<sup>307</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 97, « [...] das Schicksal ihr eine Gelegenheit bot, ein einigendes Cand für die ganze Nation neu zu schaffen ».



autrefois détestés et conspués, [...] avaient rehaussé la réputation du Japon sur l'eau et sur la terre dans le monde. [...] Le sentiment national s'est réveillé ; il a déclenché une saine réaction contre l'imitation aveugle de tout ce qui est étranger. On entendait beaucoup moins parler de la gloire des États libres. Les plus ardents défenseurs du gouvernement parlementaire ont été mis en retrait. [...] Et la raison profonde de cette victoire stupéfiante sur le colosse chinois était maintenant recherchée dans les spécificités japonaises et, dans cette période nationale, sa « dynastie éternelle » impériale a joué également un rôle majeur. C'est ainsi qu'il est sorti renforcé de la crise et que la personnalité de l'empereur est passée de plus en plus au premier plan. Dans chaque école, dans chaque bureau, sa photo a été suspendue, qui doit maintenant être saluée par des révérences dans des occasions festives. Un édit a été publié qui est à la base de toute éducation morale de la jeunesse japonaise et dans lequel l'empereur apparaît comme une sorte de père de son peuple. Ainsi, le culte de l'empereur, représentant symbolique d'une certaine idéologie de la nation, a été semé délibérément dans un terrain en soi ancien, mais à nouveau bien préparé. Et on ne pourra pas dénier aux dirigeants japonais le fait que leur travail planifié a été pleinement fructueux et parfois au-delà de la mesure qui était envisagée<sup>308</sup>.

Par ailleurs, le résultat de cette guerre requiert aussi un changement de la carte territoriale de l'Extrême-Orient ainsi qu'un ajustement de la vision sur la disposition des pouvoirs dans cette région. En effet, si les puissances occidentales ne considèrent dorénavant plus la Chine comme étant un « lion dormant » – terme utilisé jusqu'alors pour la désigner ; qui symbolise la méfiance de l'Occident envers ses capacités potentielles –, cette dernière commence, par nécessité en quelque sorte, à se diriger plutôt vers l'archipel, car celui-ci, que l'on le veuille ou non, est maintenant un nouveau candidat à la course impérialiste.

Sans perdre un seul navire, une seule bataille, le Japon a anéanti la puissance de la Chine, édifié une Corée nouvelle, étendu son propre territoire et totalement modifié la carte de l'Asie. Aussi surprenant qu'il ait pu paraître ce résultat sur le plan politique, il l'est encore plus sur le plan psychologique, car il révèle la mise en œuvre d'un large éventail de qualités, parmi les plus hautes, que l'Europe s'était, jusqu'alors, refusée à lui reconnaître<sup>309</sup>.

---

<sup>308</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 97, « [...] dieser Krieg hatte die von der Regierung gewünschte Folge : das ganze japanische Volk war einig und begeistert durch die Erfolge der nationalen Waffen. Die vorher gehaßten und viel gelästerten Satsume- und Choshu-Staatsmänner, an ihrer Spitze die "Genro", hatten das Ansehen Japans zu Wasser und zu Land in der Welt erhöht. Das Nationalgefühl erwachte ; es setzte eine gesunde Reaktion gegen die blinde Nachahmung alles Fremden ein. Man hörte viel weniger von den Herrlichkeiten der freien Staaten. Die größten Schreier für eine parlamentarische Regierung hielten sich zurück. [...] Und den tieferen Grund zu diesem Japanertum spielte auch des Herrscherhaus mit seiner "ewigen Dynastie" eine große Rolle. So ging dieses gestärkt aus der Krise hervor. Die Person des Kaisers trat mehr und mehr in den Vordergrund. In jeder Schule, in jedem Amt wurde sein Bild aufgehängt, das jetzt bei feierlichen Gelegenheiten durch Verbeugen begrüßt werden muß. Es erging ein Edikt, das die Grundlage aller sittlichen Erziehung der japanischen Jugend bildet und in dem der Kaiser als eine Art Vater seines Volkes erscheint. Und so wurde der Kult des Kaisers als eines gewissermaßen ideellen symbolischen Repräsentanten der Nation in den an sich uralten, aber jetzt wieder günstig vorbereiteten Boden mit voller Absicht gesät. Und man wird den führenden japanischen Staatsmännern nicht die Anerkennung versagen können, daß ihr planmäßiges Werk voll und ganz, manchmal fast über das beabsichtigte Maß hinaus gut gelang ».

<sup>309</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 21. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 8, « Without losing a single ship or a single battle, Japan has broken down the power of China, made a new Korea, enlarged her own territory, and changed the whole political face of the East. Astonishing as this has seemed politically, it is much more astonishing psychologically; for it represents the result of a vast play of capacities with which the race had never been credited abroad, – capacities of a very high order. »)

Si cette victoire japonaise était aussi surprenante qu'inquiétante aux yeux du monde occidental, notons que, du côté des Japonais, la conscience de la « dette » à l'égard de l'Occident était bien présente :

Notre pays [...] qui en toute chose a imité, et pris pour modèle la civilisation occidentale, a de la sorte pu montrer en fin du compte au monde tout entier la gloire de sa victoire dans la guerre sino-japonaise. [...] Si l'on avait refusé, telle la Chine, l'ouverture à la civilisation, et n'avait ni posé des chemins de fer, ni introduit l'électricité, mais tout laissé en l'état, sans y apporter des améliorations – alors on peut se demander si le Japon aurait pu se hisser au rang où il est à présent<sup>310</sup>.

Il semble que ce type de discours ait eu un double effet dans la société : donner raison à l'ouverture, à la politique de Meiji, à toute l'entreprise de modernisation parfois difficilement suivie ; rassembler le peuple sous le nom de la nation, en lui rendant la fierté d'appartenir à un État puissant.

D'autre part, c'est en effet grâce à cette « dette » envers la civilisation occidentale que le Japon approchait de son but – pays « riche et fort » –, au point de bouleverser la configuration internationale des forces et des relations politiques. Ce devenir de l'archipel jette alors une ombre douteuse dans l'Extrême-Orient où les puissances occidentales avaient projeté le rayonnement de leur pouvoir respectif. Ainsi, le schéma relationnel installé jusque-là entre les puissances occidentales et le Japon, analogue à un rapport entre le maître et l'élève, commence à se décomposer dès lors que celui-ci se développe jusqu'au point que celui-là ne l'imaginait guère, et qu'il se met même à attaquer son ancien maître – la Chine.

iii) Le Japon « majeur » ? : révision des traités « inégaux » et Alliance anglo-japonaise

La victoire japonaise contre la Chine s'avère être une excellente carte diplomatique pour le Japon, afin de réclamer une fois de plus la révision des traités dits inégaux signés avec les puissances occidentales une trentaine d'années auparavant, « lorsque le Japon était en bas âge<sup>311</sup> ». L'inégalité de ces traités, qui résidait, nous l'avons vu, dans certaines prérogatives dont jouissaient les Occidentaux en n'étant pas soumis aux droits japonais, était aussi, d'une certaine manière, justifiée par la présence des concessions territoriales, et inversement. En d'autres termes, la présence des concessions rimait avec l'extraterritorialité. Et elle entravait, aux yeux des Japonais, l'indépendance et la souveraineté nationale. Autant dire que l'existence des enclaves étrangères sous juridiction consulaire « était en soi une cause d'exaspération

<sup>310</sup> 干河岸貫一、新式説教演説無尽蔵、脛世書院 [Kanichi Higashi, *Nouveaux sermons et discours éternels*, Éd. Keisei shoin], vol. 1, 1900, p. 198.

<sup>311</sup> 加藤咄堂、内地雑居に対する仏教信徒の心得、国母社 [Totsudô Katô, *Posture du bouddhiste à l'égard de la cohabitation intérieure* (le titre est notre traduction), Éd. Kokubo-sha], 1897, p. 4.

constante pour l'orgueil national – un signe avoué de faiblesse<sup>312</sup> », en plus du fait que ce fut une des questions majeures de l'ère Meiji ayant engendré maintes discussions au sein des classes dirigeante et intellectuelle<sup>313</sup>. La demande de révision des traités fut d'ailleurs tentée plusieurs fois envers les pays occidentaux.

Dès 1876, le Japon s'était attaqué à la révision des droits de douane afin de protéger son industrie, mais l'Angleterre [le plus grand importateur] s'y était opposée. En 1877, Terajima Munemori, ministre des affaires étrangères, entame des pourparlers avec les USA, ce qui aboutit à un nouveau traité en 1879 soumis toutefois à une clause selon laquelle il n'entrerait en vigueur qu'au moment où les autres pays auraient, eux aussi, approuvé de similaires traités. Or, la France, l'Allemagne et l'Angleterre défendent une ligne plus dure, négative.

Lorsqu'en 1887, Inoue Kaoru, fervent partisan d'une occidentalisation très poussée, fut sur le point d'obtenir le consentement des puissances étrangères, une fuite révéla son plan et provoqua une vive opposition dans la population. Ce n'est qu'en 1894 que le ministre Mutsu Munemitsu [1844-1897] parvint à la conclusion de nouveaux traités devant entrer en vigueur à partir de 1899<sup>314</sup>.

Jusque-là, certains tentèrent en fait de chercher, en vain, dans les différences culturelles – sensibilités, coutumes et idées religieuses etc. –, la raison pour laquelle les Occidentaux n'étaient point prêts à conclure les traités à égalité avec le Japon<sup>315</sup>. Mais il s'avère que c'est au moment où l'on vit évoluer la puissance militaire du Japon moderne que la révision des traités commença à être un sujet concret<sup>316</sup>. Or, les différences culturelles ne changent pas en quelques années. Dès lors, la révision des traités témoigne certainement du changement de la considération des puissances occidentales à l'égard du Japon, dorénavant admis parmi les « nations à civilisation ».

Effectivement, après la victoire japonaise contre la Chine, des changements d'attitude s'observent manifestement chez des représentants occidentaux au Japon. Attentif aux situations politiques du pays depuis 1876 et observant, avec perspicacité et esprit critique, les

---

<sup>312</sup> H. O. Rotermond, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 23.

<sup>313</sup> Et en même temps, il est intéressant de noter que le gouvernement avait particulièrement tendance à mettre en exergue cette problématique de l'inégalité des traités ainsi que la mission politique de les réviser, à tel point que l'on peut se demander si les dirigeants ne faisaient pas de l'existence même de cette problématique « une raison d'existence du pouvoir politique [政権の存在理由] » de Meiji. Selon l'historien Yasunori Arano, on ne peut pas nier le fait que cette problématique constituait, du moins au début de l'ère, un discours permettant d'obtenir de la légitimité pour le nouveau gouvernement. 荒野泰典、近世の日本において外国人犯罪者ほどのように裁かれていたか？－明治時代における領事裁判権の歴史的前提の素描－、*史苑*、69巻、2009年3月、立教大学 [Yasunori Arano, « Procès judiciaires des étrangers dans le Japon prémoderne : l'avant-plan historique d'attribution de la compétence judiciaires des consuls étrangers », *Shien*, n° 69, mars 2009, Université Rikkyô], p. 159. Pour cette lecture qui consiste à voir un certain nombre de contradictions et de double discours de la politique de Meiji, se rapporter à : 三谷博、ペリー来航、吉川弘文館 [Hiroshi Mitani, *L'arrivée de Perry*, Éd. Yoshikawa kôbunkan], 2003.

<sup>314</sup> H. O. Rotermond, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 23.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>316</sup> D'ailleurs d'après d'Audiffret, l'Angleterre a consenti à la révision dès le mois d'août 1894, c'est-à-dire un mois après le commencement de la guerre sino-japonaise, au moment où celle-ci s'avéra prometteuse pour le Japon.

personnalités politiques de part et d'autre, Bälz témoigne d'un changement net de l'Angleterre à l'égard du Japon.

Oui, l'attitude des représentants anglais contre le Japon a connu un retournement de situation. Il y a 25 ans, l'envoyé tout-puissant de l'Angleterre traitait les ministres japonais dans leur propre pays comme des gamins stupides. Il leur a dit en face les plus grosses sottises. Il ne faisait pas confiance au Japon pour faire de réels progrès. À un Allemand qui ne partageait pas cet avis, il a déclaré : Je ne comprends pas comment vous pouvez prendre ces Japonais au sérieux ! Je vous le dis, ce sont des enfants, rien que des enfants ! S'ils vont loin, ce sera tout au plus une république d'Amérique du Sud. [...] Au début de la guerre sino-japonaise de 1894, l'Angleterre ne croyait pas encore au pouvoir du Japon. Ils avaient assez ouvertement pris parti pour la Chine [...]. Mais les Anglais sont des gens pratiques. [...] après s'être convaincu des réalisations des Japonais, ils ont radicalement changé leur politique. Ils ont refusé de participer à l'intervention pour Liaoning et ont immédiatement acquis la sympathie, là où jusqu'alors seule l'antipathie existait. Ils ont été les premiers à se déclarer disposés à réviser leurs contrats avec le Japon, dans des conditions qui leur étaient si favorables que l'on en a à peine cru ses yeux<sup>317</sup>.

Ce rapprochement avec l'Angleterre fut d'ailleurs, toujours d'après Bälz, reçu au Japon avec « remerciement ».

L'Angleterre était à présent considérée comme le véritable ami du Japon et, le jour de la fête nationale, le 2 février 1903, le gouvernement japonais annonça la conclusion de l'alliance avec l'Angleterre, et il y eut des manifestations de liesse à Tokyo, comme la ville capitale en a rarement vu. Depuis l'entrée dans la nouvelle ère, l'objectif ultime des vœux de tous les Japonais était d'être pleinement reconnus comme égaux par les États occidentaux. Et cet objectif avait finalement été atteint avec l'aide de l'Angleterre, à qui on exprima sa « gratitude » d'une manière exubérante<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, pp. 149-150, « Ja, das Auftreten der englischen Vertreter gegen Japan hat einen gewaltigen Umschwung erfahren. Vor 25 Jahren behandelte der damals allmächtige Gesandte Englands die japanischen Minister in ihrem eigenen Lande wie dumme Jungen. Er sagte ihnen die größten Sottisen ins Gesicht. Er traute Japan keinen wirklichen Fortschritt zu. Zu einem Deutschen der, anderer Meinung war, äußerte er : "Ich verstehe nicht, wie Sie diese Japaner so ernst nehmen können ! Ich sage Ihnen, sie sind Kinder, nichts als Kinder ! Wenn sie es weit bringen, so ist es höchstens zu einer südamerikanischen Republik." [...] Noch beim Beginn des chinesisch-japanischen Krieges 1894 glaubte man in England nicht an die Kraft Japans. Man nahm ziemlich offenkundig Partei für China [...]. Aber die Engländer sind praktische Leute. [...] und nachdem sie sich von den Leistungen der Japaner überzeugt hatten, änderten sie ihre Politik von Grund auf. Sie weigerten sich, an der Intervention wegen Liaotung teilzunehmen und gewannen dadurch sofort Sympathien, wo bisher nur Antipathie war. Sie waren die ersten, die sich zur Revision der Verträge mit Japan bereit erklärten, unter Bedingungen so günstig für diese, daß man kaum seinen Augen traute. »

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 150, « England galt jetzt als der wahre Freund Japans, und als dann am nationalen Festtag, dem II. Februar, im Jahre 1903 der Abschluß des Bündnisses mit England von der japanischen Regierung bekanntgegeben wurde, da herrschte in Tokyo ein Jubel, wie ihn diese Hauptstadt selten gesehen hat. Seit dem Eintritt in die neue Ära war es das höchste Ziel der Wünsche aller Japaner gewesen, von den Staaten des Westens als gleichberechtigt und voll anerkannt zu werden. Und dieses Ziel war endlich erreicht mit Hilfe Englands, dem man daher die "Dankbarkeit" in überschwenglicher Form ausdrückte. ».

### 3. Rejet de l'Autre

#### a) Dilemme du Japon

Maintenant qu'une puissance occidentale reconnaît comme son allié le Japon, celui-ci se doit de montrer, de son côté, la preuve qu'il est réellement un pays moderne et civilisé. Concrètement, il faudra complètement s'ouvrir au monde extérieur et accepter la venue ainsi que l'installation des étrangers sur son territoire ; ce qui n'était, pour la plupart des autochtones, guère facile à concevoir.

#### i) S'ouvrir totalement ou préserver la « pureté » du sol ?

Au-delà de la crainte irrationnellement amplifiée envers les Occidentaux<sup>319</sup>, un sérieux dilemme de l'ordre politique tirait la société japonaise, tout le long des années 1880 et au début des années 1890. Il s'agissait en effet des attitudes à avoir envers le monde occidental : soit accepter l'extraterritorialité et éviter donc la cohabitation avec des étrangers sur le sol « national » ; soit supprimer les concessions, ce qui revient à abolir l'extraterritorialité et à rendre le pays totalement ouvert aux étrangers.

La première optique traduisait l'acceptation de l'inégalité avec les puissances occidentales, et la seconde le désir de reconnaissance et de relation égale avec elles. À côté de ceux qui, dès le début, n'étaient pas pour la modernisation du pays, les uns, parmi les dirigeants ou les intellectuels japonais, jugeaient que le pays n'avait pas encore acquis toutes les notions et les connaissances en économie, en politique ou en droits afin de mener à bien la protection et la prospérité du pays, et optait le plus souvent pour la première optique, c'est-à-dire la continuation du système « inégal » avec la présence des concessions territoriales ainsi que l'absence de pouvoir juridique sur les étrangers, mais, en contrepartie, avec l'intérieur du pays « intact ». Tandis que les autres, qui estimaient fièrement leur pays comme déjà en possession de la modernité, réclamaient avec enthousiasme et foi, à l'instar des partisans radicaux de l'occidentalisation, l'ouverture totale du pays ainsi que la plus grande internationalisation de l'archipel. Ainsi, la révision des traités fut un sujet de tension et de déchirement nationaux, en

---

<sup>319</sup> L'image que certains Japonais cultivaient des Occidentaux pouvait en effet avoir de quoi étonner un simple voyageur que fut d'Audiffret : « J'oubliais de dire que pendant le cours de cette excursion nos passe-ports nous ont été demandés au moins cinq ou six fois. [...] Or, je trouve dans ce document officiel des paragraphes bizarres, dans ce genre-ci (je transcris mot à mot) : « Les étrangers à qui il est délivré des passe-ports sont prévenus... qu'il leur est défendu de battre les habitants ; qu'il leur est également et rigoureusement défendu de *mettre le feu aux récoltes* (!) ; de quitter une auberge sans payer les dépenses qu'ils y ont faites, etc., etc. ». É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 131.

même temps qu'une première occasion majeure de penser, en tant que « nation », aux conséquences concrètes de la politique internationale de son pays.

Car, dans cette circonstance, ce qui provoquait non seulement de l'intérêt mais encore beaucoup de trouble au sein des débats était la possibilité de « 内地雜居 [Naichi-zakkyo] » ou d'habitation hybride du sol intérieur, c'est-à-dire que les étrangers, avec leurs mœurs et coutumes différentes, viennent habiter dans le pays. Le territoire étant limité par l'insularité, le partage de celui-ci semblait accentuer une crainte pour ainsi dire instinctive, au point de la rendre parfois déraisonnable<sup>320</sup>.

## ii) Préserver la pureté raciale à défaut de celle du sol

Malgré tout, le caractère obéissant et pour ainsi dire fataliste de ce peuple aurait certainement contribué à l'acceptation plus facile de la nouvelle situation, et cela n'était, à notre sens, point négligeable dans ce moment politiquement décisif. Une certaine idée de l'inéluctable transparaît d'ailleurs de quelques textes officiels à caractère moraliste de l'époque, ayant pour but de faire appel au sens raisonnable du peuple et de modeler psychologiquement celui-ci à cette nouveauté qu'est la cohabitation, entrée en vigueur en juillet 1899 :

Le cours du monde, c'est quelque chose comme le temps, quand il change on ne peut y résister. Si un pays voulait néanmoins s'y opposer, il déclinerait. Au Japon, dès l'ouverture des ports, le slogan de « l'expulsion des barbares » fut pendant quelque temps populaire. Or, la force des relations extérieures fit qu'on ne pouvait plus longtemps s'opposer à une ouverture totale du pays<sup>321</sup>.

La nature montre-t-elle d'ailleurs une évidence ?

---

<sup>320</sup> Au vu du journal de Bälz daté du 18 octobre 1889, un individu nationaliste tenta, avec échec, un meurtre auprès de Shigenobu Ôkuma, puissant politique et ministre des affaires étrangères d'alors, quasiment au point de parvenir à la révision du traité : « Raison de l'attaque : révision du contrat. Ôkuma voulait mettre en œuvre ce que le pays recherchait depuis tant d'années. Ils se rapprochait tellement de son objectif que les traités avec l'Allemagne, les États-Unis et la Russie étaient presque conclus et ne nécessitaient plus que la ratification. Tout à coup, de nombreux Japonais ont eu peur. Le ministère lui-même s'est disputé à ce sujet. Ôkuma, qui, avec beaucoup d'efforts et d'habileté, parvint enfin à atteindre ce que tous les Japonais souhaitaient auparavant, était maintenant décrié comme un ennemi de l'empire, qui voulait livrer le pays à des étrangers ou bien d'autres absurdités similaires. Maintenant, toute cette atmosphère a culminé dans cette méprisable tentative d'assassinat. [Grund des Attentats : Vertragsrevision. Okuma wollte diese durchführen, die das Land seit so vielen Jahren erstrebt hatte. Er war ja auch seinem Ziele so nahe, daß Verträge mit Deutschland, Amerika und Rußland so gut wie abgeschlossen waren und nur noch der Ratifikation bedurften. Da, auf einmal, bekamen viele Japaner es mit der Angst zu tun. Das Kabinett selbst geriet darüber in Streit. Okuma, dem es mit viel Mühe und Geschick endlich zu erreichen gelang, was alle Japaner vorher gewünscht hatten, wurde jetzt als Reichsfeind verschrien, der das Land den Fremden ausliefern wolle und dergleichen Unsinn. Nun gipfelte diese ganze Stimmung in diesem niederträchtigen Attentat.». E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 80.

<sup>321</sup> K. Higashi, *Nouveaux sermons et discours éternels*, p. 198, cité par H. O. Rotermund dans *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 21.

Au printemps, même s'il a commencé à faire chaud, on peut toujours porter des vêtements doublement ouatés, mais avec l'arrivée de l'été, ce ne sera plus possible<sup>322</sup>.

Ces textes officiels s'accordèrent en général à dire que l'opposition à la cohabitation serait maintenant une chose vaine comme « compter l'âge d'un enfant mort », et que, au lieu de regretter ce qui est déjà quasiment décidé, il vaudrait mieux savoir comment vivre la nouvelle situation. C'est ainsi qu'ils font, en même temps, appel au sentiment national en évoquant la mythologie impériale, afin d'implanter la fidélité pour l'État ainsi qu'une cohésion au sein du peuple.

Il faut être conscient d'être un Japonais, descendant d'Amaterasu ômi kami miya-sama<sup>323</sup>.

C'est ainsi que l'idée du dévouement inconditionnel du sujet à l'État s'est imprégnée progressivement, jusqu'à ce qu'elle se normalise dans la conscience du peuple. Ce sentiment était en outre construit et renforcé à travers l'image – trompeuse car grossie parfois excessivement –, véhiculée par les médias, de leur pays d'une puissance inédite. Et cet orgueil national se voit gonfler plus que jamais durant et à l'issue victorieuse de la guerre contre la Russie en 1904-1905. En effet, pour le gouvernement, la guerre russo-japonaise fut l'occasion idéale, d'une part, de solidifier l'État-Nation qui s'était formé au travers de la guerre précédente contre la Chine et, d'autre part, de renforcer l'idéalisation de la nation japonaise. Ainsi l'État peut compter sur la cohésion idéologique et la coopération de toute la nation, afin de pouvoir vaincre l'ennemi et de s'enfoncer de plus en plus dans son expansion impérialiste sans opposition majeure.

### *b) La fin du dilemme : début de la violence*

#### *i) Faire la guerre à la « race blanche » en tant que « race jaune »*

L'enjeu principal de cette guerre fut la Mandchourie et la péninsule du Liaodong, région sur laquelle la Russie se montrait de plus en plus présente et que le Japon, quant à lui, gardait à l'œil depuis longtemps avec une convoitise grandissante. Mais il nous semble important de relever que, ni auprès de son peuple ni auprès des puissances occidentales, le gouvernement japonais ne manifestait ouvertement ce désir de conquête coloniale. En effet, plusieurs mois avant l'ouverture officielle de la guerre contre la Russie, les médias japonais se prêtaient

---

<sup>322</sup> K. Higashi, *Nouveaux sermons et discours éternels*, p. 198, cité par H. O. Rotermond dans *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 21.

<sup>323</sup> H. O. Rotermond, *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, p. 22.

considérablement à justifier voire à vanter, auprès de la nation, cette confrontation « inévitable<sup>324</sup> », en déclarant que le but en consisterait au « maintien de la sécurité en Chine<sup>325</sup> » et qu'il s'agissait fondamentalement d'une guerre, non pas d'intérêt lucratif et colonial, mais bel et bien « au nom de la civilisation, de la liberté et du bon fonctionnement de commerce mondial<sup>326</sup> ». Tout en menant cette propagande à l'intérieur du pays, sur la scène extérieure le Japon se montrait inversement réservé voire neutre, vis-à-vis de la Russie pourtant de plus en plus offensive, jusqu'aux derniers moments de l'annonce officielle de la guerre. Autrement dit, en usant un double discours le Japon ne cessait de contrôler sa propre image internationale ; tentait-il de s'afficher sous son visage le plus pacifique, comme si celui-ci était une caractéristique propre à la « race jaune », ainsi que sous son rang, considéré comme inférieur par définition ? La note prise par Bälz le 19 janvier 1904, c'est-à-dire une vingtaine de jours avant l'entrée en guerre, semble témoigner de cette ambiguïté japonaise de façon assez éloquente :

Aujourd'hui, j'ai vu Ito Miyoji. Nous sommes venus parler de la situation. Il n'y a pas encore eu de troupes parties en Corée. On est cependant « prêt à l'action ». Quand j'ai dit que les Japonais étaient peut-être trop réservés, vu le ton agressif de la Russie, il a dit : « Oui, voyez-vous, le plus important pour nous est de montrer aux puissances, par notre patience et notre retenue, que nous sommes pacifiques et que nous ne cherchons pas la guerre. » Après une pause, il a cependant continué : « Bien sûr, notre véritable injustice est que nous avons la peau jaune. Si nous étions blancs comme vous et que nous demandions énergiquement un arrêt à cette impitoyable Russie, le monde entier nous applaudirait. » Il y a beaucoup de vérité dans ces mots amers. D'un autre côté, les Japonais ne doivent pas oublier qu'ils veulent prendre la tête des peuples jaunes et que leur domination de l'Asie orientale est dans l'esprit de nombre d'entre eux<sup>327</sup>.

## ii) Fabrique du mythe national : désignation de l'Autre barbare

Une fois entré en guerre avec cette stratégie d'allure pacifiste, le Japon s'avère être plutôt à son avantage sur les champs de bataille. Cette heureuse situation plutôt imprévue faisait

<sup>324</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 152, « univerrmeidlich ».

<sup>325</sup> Note du traducteur en japonais de *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « 清国の保全 ». トク・ベルツ編、菅沼竜太郎訳、ベルツの日記（上）、東京、岩波書店 [Bälz Toku (dir.), Rûtarô Suganuma (trad.), *Journal de Bälz*, vol. 1, Tokyo, Éd. Iwanami], 1979, p. 364.

<sup>326</sup> R. Suganuma, « 文明のため、自由のため、全世界の通商のため », *Journal de Bälz*, p. 367.

<sup>327</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, pp. 160-161, « Heute sah ich Ito Miyoji. Wir kamen auf die Lage zu sprechen. Es seien noch keine Truppen nach Korea abgegangen. Man sei allerdings "erzbereit". Auf meine Bemerkung, daß die Japaner vielleicht sich doch allzu zurückhaltend benahmen, angesichts des aggressiven Tones Rußlands, meinte er : "Ja, sehen Sie, das Allerwichtigste für uns ist, den Mächten durch unsere Geduld und Zurückhaltung zu zeigen, daß wir friedlich gesinnt sind und nicht Kriege suchen." Nach einer Pause fuhr er aber fort : "Freilich, unser eigentliches Unrecht besteht darin, daß wir eine gelbe Haut haben. Wären wir weiß wie ihr, so würde uns die ganze Welt zujubeln, wenn wir diesem unerbittlichen Vielfraß Rußland ein energisches Halt ! entgegenrufen." In diesen bitteren Worten ist viel Wahres. Andererseits aber dürfen die Japaner doch nicht vergessen, daß sie die Führung eben der gelben Völker übernehmen wollen und daß deren Vorherrschaft in Ostasien manchem von ihnen vorschwebt. »



que, tout au long de cette guerre, les rapports japonais de batailles étaient très souvent amplifiés dans le sens de glorifier l'armée japonaise. Le journal intime de Bälz est, en cette période guerrière, riche de comparaisons entre les diverses informations méticuleusement et quotidiennement glanées non seulement dans les médias mais aussi auprès de son large éventail de connaissances. Il note par exemple ceci le 10 février 1904 :

Victoire japonaise sur la mer ! Un bulletin spécial de *Jiji Shimpō* : avant-hier soir à 11h, les Japonais ont attaqué des navires de guerre russes au large de Port-Arthur [...]. Cela semble tellement fabuleux que l'on a du mal à y croire [...]. La liesse à Tokyo sont bien sûr énormes. [...] Soirée. Enfin le rapport de l'Amiral Tôgô, retardé par une grosse tempête. Il est très modeste. Oui, après cela, on pourrait considérer que le succès des Japonais est inférieur à celui que même les Russes admettent<sup>328</sup>.

Le sens critique et le souci incessant de justesse éminents chez l'auteur nous permet de comprendre que le pays est en train de procéder à une fabrique intérieure de l'histoire nationale, laquelle non seulement glorieuse mais encore mythique. Le peuple commençait en effet à parler de leur pays sous le terme « divin »<sup>329</sup> – image qui gagnera sa citoyenneté jusqu'à devenir officielle au temps de la Seconde Guerre Mondiale.

Parallèlement à cette fabrication d'un mythe national, Bälz observe également la diffusion massive, de la part de certains dirigeants et intellectuels japonais, de l'idée qui consiste à affirmer que la Russie tombe maintenant dans une faiblesse politique et technique, c'est-à-dire la « non-civilisation », et que la vocation du Japon consiste alors à « corriger de fond en comble la mentalité barbare de la Russie<sup>330</sup> ». Force est de constater qu'ils excellent à présent dans l'appropriation de l'esprit colonialiste et, par là même, de la barbarie.

D'autre part, cette victoire apportait aux Japonais bien plus qu'une confiance en leur pays : une satisfaction qui à la fois comblait démesurément leur orgueil d'avoir battu la « race blanche » et consolait le complexe, qu'ils éprouvaient toujours, d'être la « race jaune » – complexe pas seulement lié à la couleur de peau proprement dite, mais en tant que marque inhérente d'une infériorité.

---

<sup>328</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 164, « *Japanischer Sieg zur See ! Ein Extra der Jiji Shimpō* : "Vorgestern nacht um elf Uhr griffen die Japaner vor Port Arthur russische Kriegsschiffe an [...]. Die klingt derart fabelhaft, daß man kaum glauben kann [...]. Der Jubel in Tokyo ist natürlich ungeheuer. [...] Abends. Endlich der durch einen großen Sturm verspätete Bericht Admiral Togos. Er ist sehr bescheiden. Ja, danach könnte man den Erfolg der Japaner für geringer halten, als selbst die Russen zugeben. »

<sup>329</sup> Le journal intime de Bälz, daté le 12 avril 1904, relate une scène vue dans le train où furent emmenés les journaux informant d'un succès japonais dans une bataille. L'auteur y entend deux passagers autochtones converser et dire avec sérieux : « devrions-nous vraiment être la terre des dieux ? [sollten wir in der Tat das Land der Götter (Shinkoku) sein ?] ». *Ibid.*, p. 172.

<sup>330</sup> 菅沼竜太郎訳、ベルツの日記 (上) [R. Suganuma (trad.), *Journal de Bälz*], p. 30 (note du traducteur).

### c) *Déni de l'Occident*

#### i) Nostalgie du Japon comme on l'aime

Avec cette victoire contre la Russie, l'image du Japon que se font généralement les Occidentaux se transforme définitivement, d'un Japon fascinant, curieux et divertissant en un Japon militaire, vainqueur et colonialiste. Même dans la réception de la culture japonaise, par exemple en France jusque-là particulièrement active en la matière, peuvent s'observer nettement l'avant et l'après 1905 ; bien des descriptions du japonisme, par exemple, situent la fin du phénomène cette année-là<sup>331</sup>. Quand bien même l'influence japonaise subsisterait dans la sphère purement intellectuelle ou/et artistique, elle n'est plus un phénomène social de divertissement ou de mode. Car le Japon d'après la guerre russo-japonaise se révèle dominant, offensif, conquérant comme les puissances occidentales, somme toute par des qualités attribuées plutôt au genre masculin, et s'échappe désormais aux critères de l'Autre ou de l'« exotique », constitués de curiosité, de bizarrerie, de douceur, de légèreté, d'agrément et d'extraordinaire.

De ce rapprochement du Japon vers l'Occident, autrement dit de la perte d'écart et de dissemblance, le Japon n'apparaît plus « exotique » aux yeux de l'Occident. Ainsi, celui-ci ne peut plus minimiser la force de celui-là, car tous deux deviendront bientôt similaires, concurrents et égaux. D'ailleurs, serait-il un abus d'interprétation si nous signalions, dans *Madame Butterfly* de Puccini dont la première fut représentée en 1904, et surtout dans le succès de la pièce acquis auprès du public, un regard occidental féminisant le Japon et les Japonais, consistant à les représenter de manière unidimensionnelle, c'est-à-dire uniquement à travers la gent féminine, et celle qui, de plus, est une victime passive ?

#### ii) L'égalité raciale irrecevable : le Japon doit rester la « race jaune »

Le Japon semble ainsi se transformer si soudainement que beaucoup d'Occidentaux semblent avoir du mal à changer leur vision du monde. En l'occurrence, la hiérarchie raciale, considérée tout bonnement comme incontestable depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en Occident, formait la *doxa* que « l'Autre est inférieur, et le Blanc est élu pour l'aider à réduire son handicap<sup>332</sup> ». Dès lors, la victoire du Japon contre la Russie fut plus que significative, reçue en tant que menace réelle. En fait, au temps de la guerre sino-japonaise, le terme « péril jaune »,

---

<sup>331</sup> C. Reyns-Chikuma, *Images du Japon en France et ailleurs*, p. 24.

<sup>332</sup> Jean-Pierre Biondi, *Les anticolonialistes (1881-1962)*, Robert Laffont, 1992, p. 47.

bien qu'il soit né à ce moment-là, ne semble pas encore avoir eu une portée réelle pour les Occidentaux ; c'était un événement politique dans la sphère asiatique – événement certes nouveau, mais encore lointain. Le terme prend alors véritablement un sens tangible, face à la défaite russe en 1905.

Supposons en tout cas que, dans la société occidentale, le changement du Japon ait suscité des sentiments difficiles à digérer à l'égard de ce dernier – sentiments qui sembleraient presque analogues à ceux d'une victime d'une trahison : désillusion, déception, colère, mépris... Et cela s'accroît bien sûr au fur et à mesure que le Japon s'octroie, lui aussi, le droit d'élargir son territoire au-dehors du « sol intérieur » et qu'il revendique son égalité avec l'Occident. Ne sont alors loin ni le jour où le Japon basculera du protectorat à la colonisation effective de la Corée – qui durera d'août 1910 jusqu'en septembre 1945 –, ni le jour où il fera une déclaration du principe de l'égalité des races. La proposition, faite à la conférence de la Paix de Paris en 1919 et aussitôt rejetée, a d'ailleurs peu fait l'objet d'analyses en Occident jusqu'à tout récemment. Selon Naoko Shimizu ayant contribué à l'une des premières études sur le sujet, en dépit de la complexité d'interprétation qu'il y a sur cet événement, il n'en reste pas moins que les puissances occidentales ont ouvertement refusé de reconnaître l'égalité des races, et ce avec une logique implacable analysée par Shimizu :

pourquoi l'égalité raciale devrait-elle être acceptée et encouragée dans un monde impérialiste européen, quand les empires multiraciaux, qui s'étendaient littéralement à travers tout le monde, étaient gouvernés par la race blanche dominante ?<sup>333</sup>

Ainsi considérée comme insensée, la proposition des Japonais pour l'égalité raciale n'attira sans doute pas une grande attention des politiques occidentaux, de même que l'événement ne fut pas spécialement mis au grand jour. Néanmoins il semble avoir été suffisamment significatif pour que, d'un côté, naisse un sentiment pour ainsi dire haineux envers la « race blanche » chez les diplomates japonais présents à cette conférence<sup>334</sup> et que, de l'autre, les puissances occidentales « se méfie[nt] » tout bas « de ce *challenger*<sup>335</sup> ».

---

<sup>333</sup> Naoko Shimizu, *Japan, Race, and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*, New York, Routledge, 1998, p. 182. Par ailleurs, et pour être juste, il ne faut point occulter l'attitude du moins ambivalente sinon égoïste du Japon vis-à-vis de cette proposition, à savoir qu'il « voulait seulement appliquer le principe à lui-même et à personne d'autre », ni au monde entier (p. 186). Notons par ailleurs deux éléments : bien des pays, comme par exemple la France, étaient apparemment plutôt en faveur de la proposition, mais sans beaucoup d'enthousiasme réel ; de plus, ce dernier était plus lié au principe qu'à la pratique d'une telle idée.

<sup>334</sup> À propos de cet événement : cf. Margaret Macmillan, *Paris 1919. Six months that changed the world*, Random House Trade Paperbacks, 2003, pp. 392-411.

<sup>335</sup> C. Reyns-Chikuma, *Images du Japon en France et ailleurs*, p. 25.

Au terme de cette étude historique, force est de constater la transformation du regard posé sur l'Autre, ainsi que celle des émotions suscitées à son égard, aussi bien du côté du Japon que de l'Occident. En effet, après la rencontre, la fascination et une longue période d'engouement pour l'Autre, les énergies s'incarnent différemment et les émotions s'altèrent de part et d'autre : d'un côté l'Occident s'est avéré discriminant et hostile à l'égard du Japon grandissant qui, jadis, représentait pourtant si bien un rêve innocent d'exotisme ; tandis que le Japon, conduit par la fascination et la soif de puissance, devint la proie de sa propre avidité pour le pouvoir.

Le choc fort de l'altérité fausse la perception et fait façonner l'image de l'Autre tout en l'idéalisant à l'avantage de celui qui l'esquisse. Dès lors, l'image de l'Autre peut s'avérer illusoire, dès lors que celui-ci change et qu'il n'est plus ce que l'on a toujours perçu, ou plutôt, ce que l'on a toujours voulu percevoir. Ainsi s'achève notre volet historique ; histoires que chacune des deux civilisations écrit de son côté depuis sa première rencontre avec son Autre.

## **PARTIE II**

### **Connaissance de l'Autre**

# Chapitre I

## Partir vers l'Ailleurs

La façon dont chaque pays ou chaque peuple appréhende un autre pays ou une autre culture est donc, pour une grande part, conduite par le conditionnement culturel, c'est-à-dire le schéma de valeurs, d'éthiques et de normes que façonne chaque société et qui nous imprègne depuis la naissance. Cet environnement culturel au sens large est essentiel pour notre constitution personnelle, permettant de poser un cadre, ou une grille de lecture du monde, nécessaire à la formation stable *a minima* d'un individu. Autrement dit, il permet de distinguer ce qui est pour lui « normal » et ce qui ne l'est. Et pourtant, cette grille de lecture ne peut convenir qu'à son propre environnement ou, à la rigueur, à un environnement voisin ou très proche, et encore... Elle est en somme inadaptée pour aborder et estimer une culture différente, et rares sont les voyageurs qui en avaient conscience, du moins à l'époque de la modernité naissante.

Pour évaluer les perceptions d'une culture éloignée et les images d'une altérité chez chaque voyageur, nous analyserons premièrement comment les individus, en l'occurrence les voyageurs des œuvres constituant notre corpus, appréhendent une réalité inconnue, que cela soit un pays, un peuple ou une culture, en fonction – ou indépendamment – de leurs schémas culturels respectifs. Certains d'entre eux sortent-ils de leur conditionnement ? Auquel cas, comment, et à quoi cela tiendrait ? Et dans quelle mesure la connaissance d'une altérité peut-elle s'avérer salutaire, enrichissante voire une source d'enthousiasme pour certains et non pour d'autres ? Cette divergence proviendrait-elle des degrés, tout aussi divers, de la « connaissance » de l'autre culture, ou serait-ce l'inverse ?

Deuxièmement, quelle est la place des sens dans la découverte de l'Autre ? Chaque faculté sensorielle aurait-elle une influence qui lui serait propre, sur la manière d'être du voyageur devant l'altérité ?

## A. La genèse et les facteurs extérieurs du départ

Nous commencerons par constater que la « connaissance » de l'autre culture varie considérablement parmi nos voyageurs, tout comme la nature de leur voyage ainsi que l'état d'esprit dans lequel ils se trouvent respectivement. Nous proposons alors de chercher ce qui soutiendrait cette diversité de ce que signifie la « connaissance » de l'Autre pour chacun, pour tenter de comprendre à quoi une connaissance, véritable, de l'altérité serait relative : à la durée du séjour ? À la satisfaction tirée de celui-ci ? À la connaissance préparatoire de l'autre civilisation ? ... Pour cela, il est nécessaire avant tout d'examiner chacune des circonstances du départ et du séjour. Voyons d'abord les raisons avérées et objectives pour lesquelles nos voyageurs sont montés à bord pour se rendre à l'autre côté du monde.

### 1. Voyage de profession publique : Bälz, Mori, Loti, Natsume

Tout d'abord rappelons que, pour le Japon de l'ère Meiji, ouvrir le pays et établir les relations diplomatique et commerciale avec l'Occident exigeait d'en avoir le même niveau de technicité industrielle et d'élaboration étatique, politique et judiciaire. Cependant, n'en ayant aucune notion et ne sachant ni par quoi commencer ni comment procéder concrètement à la modernisation par eux-mêmes<sup>336</sup>, les dirigeants ont conçu deux solutions. Celles-ci, à l'image des deux vecteurs aux sens opposés – l'un vers le pays et l'autre vers le monde – convergent toutefois vers le même but : devenir « la civilisation », gagner une légitimité en tant qu'État moderne digne de ce nom, pour faire partie des puissances occidentales.

Le premier de ces vecteurs fut l'arrivée des Occidentaux, invités principalement par le gouvernement japonais et plus rarement par quelques sociétés privées, pour qu'ils puissent transmettre leurs savoirs aux Japonais. Ces derniers étaient liés aux sujets vastes et divers recouvrant chaque strate d'une société moderne : droits ; conception étatique et sociétale ; instruction publique ; éducation féminine<sup>337</sup> ; arts ; métaphysique ; médecine ; science de la vie

---

<sup>336</sup> Cf. 梅溪昇、お雇い外国人、講談社、講談社学術文庫 [Noboru Umetani, *Employés étrangers*, Éd. Kôdansha, coll. Kôdansha gakujutsuonko], 2007.

<sup>337</sup> On sait que la seule chose de l'Occident que le gouvernement d'alors ne voulaient pas introduire était le christianisme. Or, le christianisme, notamment le protestantisme, a joué un rôle majeur par le biais des « *mission schools* [écoles chrétiennes] » dans la sensibilisation des jeunes Japonaises à la connaissance et à la pensée. Cf. 村

et de la Nature ; architecture ; techniques d'infrastructure et d'urbanisation ; techniques agricoles ; techniques navales... Nombre de professeurs, de spécialistes et de techniciens occidentaux de chaque domaine contribuèrent alors à l'apprentissage de ces connaissances modernes par des Japonais, le plus particulièrement entre les années 1870 et 1890. La majorité de leurs provenances se concentrait sur l'Angleterre, la France, les États-Unis, l'Allemagne, et plus minoritaires étaient les Hollandais et les Italiens. Ce qui était néanmoins commun au point de vue de ces Occidentaux est que le Japon du début de l'ère Meiji leur semblait, non seulement un lieu très lointain autant sur le plan du voyage que de l'imaginaire, mais encore un pays moyenâgeux en plus d'être xénophobe ; somme toute dangereux pour les étrangers. Ce fut donc bien en connaissance de cause que le gouvernement Meiji lança son vaste recrutement des Occidentaux, en préparant leurs conditions d'accueil fort favorables et en étant disposé à tout autre soin nécessaire au confort quotidien de leur séjour.

En revanche, quels que soient leur domaine ou leur origine, ces spécialistes occidentaux étaient censés n'être ni plus ni moins que les « *helpers* [aidants]<sup>338</sup> » dans le vaste projet que fut la modernisation du Japon. En effet, leurs champs de pouvoir étaient limités lorsqu'il s'agissait de prendre des décisions de conséquence, et cela montre bien le caractère directif du gouvernement de Meiji. Ces « *helpers* » devaient d'ailleurs rester dans l'archipel tant que le Japon avait besoin d'eux pour la transmission de leurs savoirs, après quoi il leur était demandé de rentrer dans leurs pays respectifs.

Le second axe de la modernisation se traduit par l'envoi d'étudiants et de jeunes fonctionnaires élites en Occident – nous l'avons vu – pour des études ou des missions précises. Ces soldats intellectuels devaient alors revenir à leur pays natal avec de nouveaux savoirs pouvant contribuer à la construction de leur patrie moderne. Ainsi une fois revenus au pays, des fonctions importantes leur étaient attribuées, de manière à ce qu'ils remplacent les spécialistes occidentaux en poste, qui, en tant que premiers vecteurs de la modernisation, y contribuaient déjà depuis des décennies<sup>339</sup>. Ce remplacement des Occidentaux par des Japonais s'est en outre accéléré du fait que les étudiants ou les ouvriers japonais acquéraient progressivement les savoirs requis aux côtés des professeurs étrangers et devenaient alors autonomes. On peut d'ailleurs constater que, dès la fin du siècle, le nombre d'invitations des spécialistes occidentaux

---

上信彦、明治女性史、上巻、理論社 [Nobuhiko Murakami, *Histoire féminine de Meiji*, Tom 1, Éd. Rironsha], 1969, pp. 317-379.

<sup>338</sup> N. Umetani, *Oyatoi-gaikokujin* [Employés étrangers], p. 49.

<sup>339</sup> Cf. 岡並木、江戸・パリ・ロンドン-比較都市論の旅、論創社 [Namiki Oka, *Edo / Paris / Londres. Voyage en étude comparée des villes*, Éd. Ronsōsha], 1994, pp. 88-93.



commença à diminuer<sup>340</sup>. Et ces deux stratégies de la modernisation japonaise ont généré des voyages, des rencontres, des opportunités et des tournants de vie chez plusieurs de nos auteurs.

#### a) Bälz : 1876-1905 au Japon

La venue d'Erwin Bälz au Japon en 1876 illustre bel et bien le premier axe de la modernisation japonaise. En effet, le gouvernement japonais l'invita pour qu'il assure une partie de l'enseignement de la médecine occidentale à l'École médicale de Tokyo, berceau de la faculté de médecine de l'Université impériale de Tokyo. Mais lorsqu'on cherche le tout premier point de contact entre le Japon et Bälz, on découvre sa rencontre avec un jeune Japonais hospitalisé, supposé Sagara Motosada, 相良元貞 [1841-1875], faite à Leipzig en 1875. Ce dernier, jeune praticien de médecine occidentale à Tokyo, avait reçu en 1870 l'ordre gouvernemental d'aller faire un séjour de cinq années en Allemagne afin d'y obtenir un diplôme doctoral. C'était en fait le tout premier moment où le Japon commençait à envoyer ses sujets en Occident. Le médecin allemand aurait, le dit-on, pris tout particulièrement soin du patient asiatique, par sa gentillesse naturelle et sa curiosité pour les cultures étrangères. Il est alors aisé d'imaginer le réconfort ainsi que la reconnaissance que Sagara a dû éprouver à son égard et dans cette rencontre. C'est pourquoi on peut supposer qu'il aurait, une fois rentré dans son pays natal en juin 1875, certainement recommandé auprès du gouvernement le médecin allemand pour l'enseignement de la médecine occidentale. Les choses évoluèrent si vite par la suite qu'au début de l'année suivante Bälz se trouvait en train de signer le contrat à l'ambassade du Japon à Berlin, et qu'en avril de la même année il saluait déjà sa terre natale pour se rendre dans l'archipel au bout du monde qui, en fait, serait pour longtemps son pays d'adoption. De plus, qui aurait imaginé à ce moment-là que Bälz serait ultérieurement appelé « le père de la médecine moderne du Japon<sup>341</sup> », en raison de sa longue chaire – et donc du nombre incomparable des disciples – et de la vastitude de ses activités et de son influence, en plus de sa remarquable contribution à la découverte des pathologies particulières au pays. En effet, sa contribution s'étendra largement au-dehors du seul enseignement : de la mise en évidence scientifique des bienfaits pour la santé des ressources naturelles du pays comme de l'eau thermale, jusqu'à la recommandation faite au gouvernement d'inclure dans l'enseignement sportif les arts martiaux japonais – ce qui fut adopté –, en passant par la reconnaissance des

<sup>340</sup> N. Umetani, *Oyatoi-gaikokujin [Employés étrangers]*, p. 120.

<sup>341</sup> « 日本の近代医学の父 ». 酒井シズ、《エルウィン・ベルツのこと》、ベルツの日記の解説 [Shizu Sakai, « À propos d'Erwin Bälz », Préface du *Journal de Bälz*], p. 3.

maladies régionales comparées avec celles de l'Europe – il publiera à ce sujet plusieurs articles dans des revues allemandes. Ayant ainsi contribué aux connaissances du Japon, non seulement médicales mais aussi ethnologiques ou anthropologiques, dans l'Allemagne voire l'Occident de l'époque, il en est devenu la référence rare aux yeux de ses compatriotes ; il lui a été d'ailleurs demandé de rédiger la partie « Japon » de *Meyers Konversations-Lexikon* publié 1880<sup>342</sup>, encyclopédie mondialement réputée.

Les deux hommes, Bälz et Sagara, ne se sont plus jamais revus, le second étant décédé en octobre 1875, soit peu après son retour au Japon et avant que son collègue allemand n'y arrive. Notons toutefois l'importance de leur rencontre transnationale dans l'histoire de la relation germano-japonaise, en plus de sa dimension humaine émouvante.

#### b) *Mori : 1884-1888 en Allemagne*

Mori Rintarô, 森林太郎, le futur écrivain Mori Ôgai, aurait également connu Bälz, puisqu'il fut étudiant en médecine à l'Université impériale de Tokyo entre 1878 et 1881. Leur rencontre demeure certes dans le mystère, étant donné que ni l'un ni l'autre ne la mentionne. Mais on peut supposer que les capacités linguistiques en allemand, initialement notables chez Mori, se seraient affinées auprès du professeur allemand et que le contact avec celui-ci aurait initié l'étudiant à la langue et à la culture germaniques bien avant son départ en Allemagne en 1884. En effet, devenu médecin de l'armée de terre, Mori reçoit une mission gouvernementale de recherches en Allemagne et y passe quatre ans de sa vie. Il fut chargé d'étudier la gestion de l'hygiène dans les différentes armées, qui sera effectivement appliquée dans l'armée japonaise et enseignée par lui-même à son retour. Ainsi le parcours de Mori constitua bel et bien l'un des fondements de la modernisation du pays.

Parallèlement à l'exercice de sa profession de médecin, il exerça avec brio son activité d'écriture sous son nom d'écrivain, au point qu'aujourd'hui on le connaît davantage comme écrivain que comme médecin. Il entame sa carrière d'écrivain dès 1890, soit deux ans après son retour au Japon, avec comme première publication *Maihime* [*La Danseuse*], récit où se mêle la remémoration et l'introspection de l'auteur, inspiré de sa relation amoureuse jadis tissée avec une femme allemande. Ce fut la première fois qu'un roman ayant trait à l'étranger, de plus aux résonances pour ainsi dire confessionnelles, a vu le jour au Japon. En effet, prenant pour sujet le sentiment personnel, amoureux, et donc on ne peut plus intime, d'un homme, et empruntant

---

<sup>342</sup> S. Sakai, « À propos d'Erwin Bälz », p. 14.

un élément culturel à l'Occident en l'occurrence la danse classique<sup>343</sup>, Mori introduisit à la littérature du pays une possibilité nouvelle de création.

Dès lors, plusieurs points nous permettent de penser Mori comme un pendant japonais de Bälz. D'abord, en plus de leur profession, tous deux avaient des caractères très sociables et en même temps un esprit indépendant. On peut ensuite noter leurs contributions respectives à la naissance de l'intérêt de leurs compatriotes pour le pays de séjour – le Japon pour les Allemands et l'Allemagne pour les Japonais. Enfin, tous deux s'adonnèrent à des activités annexes de leur statut officiel – ethnologiques pour Bälz et romanesques pour Mori –, qui se sont manifestées durant ou après le séjour et qui, dès lors, dénotent l'importante portée de leur expérience de l'étranger sur leur vie personnelle.

### c) *Loti : un mois au Japon en 1885*

C'est également la raison professionnelle qui conditionne, en 1885, le départ au Japon de Julien Viaud, lieutenant de vaisseau de la marine française et écrivain déjà connu à l'époque sous le nom de Pierre Loti. Ses romans étaient en effet favorablement reçus, notamment depuis la parution du roman *Aziyadé* en 1879. À travers celui-ci comme *Le mariage de Loti – Rarahu* (1880), inspirés respectivement des séjours du marin en Turquie et en Polynésie, l'écrivain avait mis en place un processus particulier de création littéraire, sur lequel il s'appuie une fois de plus pour faire naître de son voyage nippon un récit exotique *Madame Chrysanthème* (1885). Le processus consistait en effet à romancer sa réelle expérience d'un pays étranger, et la particularité consistait en ce que, à chaque fois, le voyageur se marie temporairement à une femme autochtone. Ainsi Loti a su concevoir un genre nouveau de récit de voyage, tout en mariant sa profession destinée au voyage avec son désir d'écriture.

Effectivement, le marin français se maria à une certaine Okane au Japon et ne manqua pas de profiter de cet événement *extraordinaire* pour sa future création. Le récit, alors présenté sous forme d'un journal intime apparemment authentique et écrit au jour le jour au Japon, livre en effet le quotidien d'un Français séjournant aux côtés d'une Japonaise. Ainsi, aux yeux du lecteur, l'impression d'un carnet véridique et spontané d'un marin voyageur semble amplement prévaloir sur celle d'une création d'un écrivain. Cependant, on sait maintenant pertinemment qu'il s'agit d'un récit sciemment romancé à partir d'une expérience, certes réelle, de l'étranger,

---

<sup>343</sup> Les deux romans suivants, *うたかたの記* [*Utakata no ki*] (1890) et *文づかい* [*Fumizukai*] (1891), portent également comme contexte l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle et comme motifs, respectivement, l'art pictural et la musique, bien qu'ils ne semblent pas inspirés de l'expérience personnelle de l'auteur.

grâce à certains travaux, notamment ceux de Bruno Vercier, ayant mis en évidence la grande part fictionnelle du récit en le comparant jour par jour au vrai journal intime du marin, pour le coup authentique<sup>344</sup>. Néanmoins, notre intérêt porte moins sur la mise en lumière de la rupture entre le réel et la fiction que sur la mise en perspective de l'ambiguïté du regard du voyageur et de sa représentation d'une altérité, telle qu'elle émane de ce récit « exotique ». D'autant plus que c'est au pouvoir de la représentation ainsi qu'à l'originalité du genre flottant entre l'in vraisemblable et l'authentique, que le livre dut, nous semble-t-il, son succès auprès du public.

C'est alors assuré de la bonne fonctionnalité de ce modèle, déjà expérimenté par ailleurs<sup>345</sup>, du voyage à l'écriture en passant par le mariage, que le marin semble être parti au Japon. Il nous semble donc permis de supposer que le départ au Japon devait représenter pour lui une opportunité nouvelle susceptible de lui fournir de la bonne matière à écriture. C'est sur ce point-là qu'une différence serait notable entre Mori et Loti, tous deux pourtant partis à l'étranger pour des raisons professionnelles et ayant écrit sur leur bout de vie passé avec une femme autochtone : la différence se trouverait dans l'existence ou non de l'idée latente d'une utilisation romanesque de cette expérience.

#### d) Natsume : 1900-1902 en Angleterre

À l'instar de Mori, Natsume Kinnosuke, 夏目金之助, professeur d'anglais alors avant de devenir l'écrivain Natsume Sôseki, fut acteur du second axe de la modernisation japonaise, en recevant en l'an 1900 une mission ministérielle, consistant à faire une recherche en Angleterre sur la méthode d'enseignement de l'anglais pour les Japonais. Il se trouva ainsi à Londres à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, toutefois la durée de ce séjour a été écourtée de façon imprévue, en raison de sa santé physique et psychologique devenue inquiétante au fil de son séjour londonien<sup>346</sup>. Cette fragilisation ne fut pas liée à l'absence de notions culturelles ou linguistiques du pays d'accueil, mais, au contraire, à la grande connaissance en la matière chez le voyageur et à son acuité intellectuelle même. En effet, ses facilités pour l'anglais étaient à un niveau extrêmement rare chez les Japonais, et sa passion pour la littérature anglaise était indéniable tout comme, plus largement, son admiration pour l'esprit généralement libéral,

---

<sup>344</sup> Pour cet examen, consulter particulièrement pp. 18-24 de la Préface de *Madame Chrysanthème* B. Vercier, ainsi que son tableau des correspondances des dates, pp. 250-251 du même livre.

<sup>345</sup> *Aziyadé* en Turquie (1879), *Le Mariage de Loti* à Tahiti (1880), *Le Roman d'un spahi* au Sénégal (1881).

<sup>346</sup> 宮城音弥、天才、岩波書店 [Otoya Miyagi, *Les Génies*, Éd. Iwanami shoten], 1967, p. 164.

constitutif de la civilisation moderne de l'Angleterre. Cependant, plus il devenait connaisseur de cette dernière, plus sa culture originelle lui paraissait incompatible avec elle. Au fond de Natsume grandissait alors une contradiction entre le but de sa mission gouvernementale et son sentiment personnel ; il commençait, dans son for intérieur, à trouver insensée l'obligation de l'apprentissage d'anglais chez les Japonais, et plus fondamentalement l'apprentissage de la civilisation occidentale. Cette contradiction du chercheur japonais faisait de lui un incompris et l'isolait en plein Londres, tout en ravivant chez lui un tiraillement entre son devoir aux progrès de son pays et sa nécessité individuelle, grandissante, de retrouver une cohérence intérieure. Dans un sens, ne pourrait-on pas alors supposer qu'au bout de trente ans que le gouvernement Meiji envoyait ses « soldats » en Occident, le caractère de leur séjour à l'étranger éminemment « public » au sens japonais de Meiji – c'est-à-dire « impératif » et « impérial » –, commençait être senti comme aliénant chez certains sujets, tout en éveillant leur conscience individuelle ? Et c'est là l'ironie de la modernisation de Meiji entreprise arbitrairement.

Par ailleurs, à cette époque, plusieurs courants politiques réclamaient de franchir une étape dans le renouvellement de la société en promouvant leurs compatriotes aux fonctions significatives notamment savantes, c'est-à-dire les postes emblématiques de la modernité jusque-là occupés par des Occidentaux. C'est dans ce mouvement que Natsumé eut, à son retour de l'Angleterre, la chaire de la littérature anglaise à l'Université Impériale de Tokyo, malgré le fait que Koizumi Yakumo, c'est-à-dire Lafcadio Hearn naturalisé en 1896, accomplissait la fonction avec un succès singulier depuis lors<sup>347</sup>.

En dépit de cette nomination, Natsume ressentait déjà un malaise général à jouer un rôle, de plus si important, dans une société qui lui semblait se renier. En 1907, il cessa alors définitivement toute profession d'enseignement et commença sa voie solitaire d'écrivain. C'est dans cette circonstance qu'en 1909 fut achevé *Sanshirô*, son premier roman.

## **2. Aventures personnelles par alibi professionnel : Hearn et Nagai**

### *a) Hearn : 1890-1904 au Japon*

Né en 1850 en Grèce d'une mère grecque enceinte d'un Irlandais, et très vite abandonné par ses parents, Lafcadio Hean connut une enfance dénuée de la structure classique parent-

---

<sup>347</sup> Malgré les révoltes des étudiants réclamant le maintien de leur professeur favori, et malgré sa nationalité japonaise acquise, Hearn fut amené à se retirer de cette fonction.

enfant<sup>348</sup>, qui plus est mouvementée entre l'Angleterre, la Grèce et la France, jusqu'à être, à dix-huit ans, contraint de partir aux États-Unis<sup>349</sup>. Après de nombreuses besognes strictement alimentaires, le travail de journaliste l'amène à s'embarquer pour le Japon en 1890, en tant que correspondant spécial de l'éditeur Harper & Brothers<sup>350</sup>. On pourrait penser qu'il fait donc partie des voyageurs professionnels comme les quatre voyageurs que nous avons examinés précédemment. Cependant le cas de Hearn reste à part car, d'une part, il n'y eut point de caractère obligatoire, public et encore moins étatique dans son voyage et que, d'autre part, c'est Hearn lui-même qui proposa le voyage à la maison d'édition. En effet, ayant déjà cultivé un intérêt culturel et intellectuel sur l'histoire et les mythes du Japon, il demanda aux éditeurs une subvention de son voyage, en échange de quoi il proposait d'écrire sur le pays.

À propos, il avait au préalable esquissé un concept de son futur livre qui se distinguerait d'autres existants, car trente ans après sa réouverture le Japon attirait déjà le nombre non négligeable des visiteurs occidentaux, et que ses us et coutumes faisaient déjà l'objet de dessin, d'écriture ou/et de photographie.

En essayant d'écrire un livre sur un pays aussi visité que le Japon, je ne pourrais guère espérer – et n'estimerai pas prudent d'essayer – découvrir des choses entièrement neuves, mais seulement considérer les choses d'une façon totalement nouvelle... Le but étudié serait de créer, dans l'esprit des lecteurs, l'impression de vivre soi-même au Japon – pas simplement en observateur, mais comme quelqu'un qui prend part à la vie de tous les jours des gens ordinaires, et qui *pense leurs pensées*<sup>351</sup>.

Ainsi il décroche une mission de voyage au Japon, toutefois sans contrat écrit ni à-valoir, à cause du scepticisme de l'éditeur quant au succès public du livre<sup>352</sup>. Ainsi il démarre son séjour nippon dans une condition salariale aléatoire et sous un statut professionnel ambigu. Du reste, au regard de ces quelques lignes, le voyageur de l'avant-départ semble déterminé à découvrir le pays sans artifice et à y vivre à la façon autochtone, et ce, peut-être, durablement. Notons en tout cas qu'il n'est pas reparti de l'archipel entre le moment où il y mit et celui où il s'y éteignit. Malgré la rupture rapidement survenue avec la maison d'édition et, dès lors,

---

<sup>348</sup> La grande-tante du côté maternel avait récupéré Hearn quand il avait cinq ans. Alors « “[l]’enfant” – c’est ainsi qu’on l’appelait – était devenu le centre d’intérêt de tous les occupants de la maison ». Bernadette Lemoine, *Exotisme spirituel et esthétique dans la vie et l’œuvre de Lafcadio Hearn (1850-1904)*, Études de littérature étrangère et comparée n° 81, Didier Érudition, 1988, p. 22

<sup>349</sup> « [L]a grande-tante a été ruinée par un neveu intéressé et mauvais conseiller, lequel lui suggère d’envoyer Lafcadio aux États-Unis ». Édith de La Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l’invisible » », Préface de *Lettres japonaises 1890-1903*, traduites de l’anglais par Édith de La Héronnière et Marc Logé, Éd. Pocket, 2014, p. 13.

<sup>350</sup> Maison d'édition américaine aujourd'hui sous le nom de Harper & Row.

<sup>351</sup> Il s'agirait de l'extrait d'une lettre de Hearn adressée le 28 novembre 1889 à l'entreprise. Jonathan Cott, *Une âme errante – la vie de Lafcadio Hearn*, traduit de l'anglais en français par Dominique Aury, Mercure de France, 1993, p. 301.

<sup>352</sup> *Id.* L'éditeur était en effet « inquiet de « l'excès de sensibilité » de l'écrivain ».

d'inquiétantes préoccupations matérielles, il choisit de rester en Extrême-Orient et de chercher à subvenir à ses besoins.

C'est ainsi qu'il obtint un poste d'enseignant dans une école publique à Matsue, province reculée au bord de la mer du Japon. Tout près d'Izumo, lieu on ne peut plus sacré, regorgeant d'anciens mythes liés à la religion traditionnelle shintô, toute la région n'est pas encore touchée par la modernisation. Hearn se trouve ainsi par hasard à vivre dans un Japon qu'il avait lu et admiré autrefois, c'est-à-dire « le Japon sacré, mythique, transhistorique, quintessentiel, de l'ère préscientifique, qui n'avait pas encore connu d'émiettement religieux<sup>353</sup> » – hasard tout de même étonnant, qui nous ferait songer à une certaine signification quant à son cheminement. Ultérieurement, les différentes opportunités le conduiront à déménager à l'intérieur du Japon, jusqu'au moment où il s'installera en 1896 à la capitale avec sa propre famille japonaise. La même année, l'écrivain anglais d'origine gréco-irlandaise se déclarera administrativement japonais, sous le nom de KOIZUMI Yakumo, 小泉八雲 ; le prénom littéralement « huit nuages », est tiré de l'un des mythes, lié à sa région adorée, qui se trouve dans 古事記 [*Kojiki, Chronique des faits anciens*], recueil de mythes du VII<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, on peut souligner son rapport très fort à l'écriture, activité devenue pour ainsi dire passionnelle au Japon. Après que son projet initial du livre a été annulé, il s'adonna encore plus à la rédaction, de sorte que l'on compte treize ouvrages réalisés en quatorze ans de sa vie japonaise, à côté de son travail d'enseignement, qu'il accomplissait, dit-on, avec enthousiasme. Nombre de ses textes prenaient comme thèmes les mœurs ou les croyances populaires du pays, et il recherchait passionnément des archives ou des anecdotes auprès de sa femme japonaise ou/et de son entourage. Dès lors, indépendamment de la reconnaissance que l'Occident témoigna à ses contributions en matière de la compréhension du Japon, son vœu initial, comme explicité dans sa lettre citée plus haut, de donner au lecteur « l'impression de vivre soi-même au Japon » avec « des gens ordinaires » et de « pense[r] leurs pensées », semble avoir été, déjà pour l'auteur lui-même, exaucé.

### *b) Nagai : 1903-1908 en France*

Les circonstances du départ particulières à Hearn n'est pas sans faire penser à celles de Nagai Kafû, bien qu'au niveau de l'environnement familial les choses diffèrent énormément

---

<sup>353</sup> B. Lemoine, *Exotisme spirituel et esthétique dans la vie et l'œuvre de Lafcadio Hearn (1850-1904)*, p. 151.

entre les deux voyageurs. En effet, Nagai Sôkichi, 永井壯吉, naquit en 1879 à Tokyo dans une famille bourgeoise, avec pour père un haut fonctionnaire ministériel. Il grandit avec quelque fragilité physique qui l'éloigne de ses camarades et l'égare dans la poésie et la littérature, en particulier françaises, goût qui s'empare du jeune Japonais jusqu'à l'âge adulte ; son père, préoccupé par cet état de son fils, lui octroie alors l'occasion de partir, en espérant que celui-ci apprenne un métier utilitaire. C'est ainsi que Nagai partit en 1903 aux États-Unis. Il y séjourna pendant quatre années, en travaillant dans des fonctions administratives auxquelles son père l'avait promu, à l'ambassade du Japon ou à l'agence d'une banque japonaise etc., et en consacrant le reste de son temps à l'apprentissage du français.

Étant donné sa passion singulière pour la France, le séjour américain était pour lui un moyen de sortir du Japon et de la société japonaise en cours de modernisation qu'il reconnaissait de moins en moins, ainsi qu'un moment déterminant pour son aspiration bien plus forte à la France qu'à l'Occident. En effet, Nagai ne rêve que de monter à bord du premier bateau pour la France, en étant dans Kalamazoo, Washington ou encore New York du début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'opportunité de partir en France se présente à lui en 1907. Il passe huit mois à Lyon en tant qu'agent de banque, poste qu'il avait à nouveau obtenu grâce à son père, puis deux derniers mois à Paris en tant que simple voyageur. Amoureux de promenades sans direction ni but précis, il tente d'observer la vie des Parisiens dans sa facette la plus ordinaire et insignifiante et de s'en inspirer pour l'écriture. On peut alors certainement noter une similitude des regards entre Hearn et Nagai, qui tendent à observer, à contempler et à comprendre le peuple du pays d'adoption. Quant au travail d'un administratif, octroyé par le père pour que le jeune homme en soit qualifié ultérieurement, il ne représentait pour ce dernier qu'un prétexte pour être en France, s'y promener, aller au théâtre ou au concert, lire et écrire... D'ailleurs son article, publié après son retour au Japon, sur les différents compositeurs de musique classique, témoigna de sa culture et de son acuité de compréhension en la matière, qui ne pouvaient pas mettre en doute sa réelle fréquentation des lieux culturels en France.

S'observe en effet une deuxième similitude entre Hearn et Nagai dans la façon dont s'articulent le départ, le séjour et l'écriture : pour tous deux, le contrat professionnel ne fut qu'un moyen de partir à l'étranger, tandis que l'écriture sur le pays de destination était fondée sur l'observation et la contemplation d'un peuple autre et était entretenue au fil du séjour.

Nagai repart toutefois au Japon en 1908, ne pouvant plus continuer à gagner sa vie en France, ou plus exactement, à supporter un travail entièrement alimentaire. Il préféra en fait retourner vivre dans son pays, qui lui répugne pourtant mais dans lequel il pouvait envisager une voie d'écrivain, plutôt que de rester en France, pourtant vénérée, en y tentant de vivre tant



bien que mal. En d'autres termes, il choisit d'écrire son idéal dans un environnement fâcheux, plutôt que de vivre une réalité laborieuse dans un pays chéri. Malgré sa réussite notable en tant qu'écrivain, sa vie n'a pas cessé par la suite d'être mouvementée voire tourmentée, autant sentimentalement que matériellement. Force est dès lors de constater que les cinq années passées en Occident, et plus particulièrement dix mois en France, sans avoir de souci majeur et flânant selon son humeur du jour, était un moment de bonheur profond qu'il n'a sans doute pas connu dans la suite de sa vie.

### 3. Voyage individuel : d'Audiffret

L'aisance matérielle fut l'un des facteurs du voyage d'Émile d'Audiffret, jeune aristocrate français, mais ce qu'il cherchait véritablement dans son voyage résidait dans le divertissement et la joie. C'est ce qu'il recherchait au travers de son tour du monde, de Marseille jusqu'au Havre en passant par le Japon et les États-Unis, mais il semble que son intérêt central portât sur le Japon. En effet, il partit le 23 août 1878, arriva au Japon le 9 octobre et y séjourna un peu moins de quatre mois ; embarquant de nouveau à la fin janvier 1879 il arriva à San Francisco à mi-février ; ayant traversé le continent, il repartit de New-York à mi-mai et fut revenu en France le 26 mai 1879. Il séjourna donc presque autant de temps aux États-Unis qu'au Japon, mais ses notes en représentent respectivement un peu moins de cinquante pages et environ cent pages. On peut dès lors supposer que son séjour japonais incitait le voyageur à écrire, quantitativement, le double de celui de l'Amérique. Et on peut dès lors supposer que qualitativement, c'est-à-dire sur le plan de l'enthousiasme et de la satisfaction, le voyageur est comblé par l'archipel nippon, d'après sa lettre écrite à bord pour un ami, avant d'arriver à la côte occidentale des États-Unis :

Je viens de parcourir une moitié du monde. [...] Mais c'est du Japon, croyez-le bien, que je garderai le souvenir le plus ineffaçable. [...] Retrouverai-je dans le nouveau monde tous les enchantements de la première moitié de mon voyage, toutes les douces sensations que j'ai éprouvées dans l'extrême Orient ? Je ne le pense pas [...] <sup>354</sup>.

Cette image de l'ailleurs, notamment ces « douces sensations », étaient typiquement ce que cherchaient les Occidentaux, en particulier les Français de haute classe sociale d'alors, à travers les images qui émanaient de l'archipel de l'Extrême-Orient. Comme nous l'avons vu, la France semblait traverser un moment post-traumatique de la défaite de 1870 entraînant des conséquences territoriales du moins défavorables sinon humiliantes, de la Commune en 1871

---

<sup>354</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, pp. 142-143.

laissant des traces sanglantes, ainsi qu'une période de changement civilisationnel lié aux progrès techniques : cette nouvelle période permettait, par exemple, de cautionner une conquête coloniale et, par la même occasion, de découvrir d'autres manières de vivre plus simples, somme toute un monde « exotique » qui semblait plus simple et doux que celui du voyageur.

Sur le plan plus personnel, étant issu d'une famille aristocratique se perpétuant depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, d'Audiffret n'a jamais eu besoin de travailler pour subvenir à ses besoins et mener une vie avec confort et agrément. Cette absence de devoir et de difficulté matérielle semble peu à peu susciter en lui de l'ennui ainsi qu'une perte de sens pour la vie qu'il mène. Les pages qu'il écrit sur son départ laissent en effet suggérer une lassitude pour son mode de vie, ainsi qu'une sensibilité de l'homme en recherche d'un changement significatif :

Voyons d'abord dans quelles conditions d'esprit et pourquoi je quitte Paris. Pourquoi ?... La vie que nous menons, nous autres désœuvrés, ne m'amuse plus. [...] J'ai fait mon temps dans ce tourbillon de baccarat et de folies, et j'ai pu me convaincre à mon aise que le *Petit Faust* a raison.

**Que cela fait mal à la tête**

**Et ça ne fait pas le bonheur.**

Je ne veux certes pas me poser en homme blasé qui n'a plus d'illusions. A mon avis, la plus grande illusion qu'un homme puisse avoir est celle de croire qu'il n'en a plus. C'est sans enthousiasme que je pars pour l'autre bout du monde. J'ai voulu essayer quelque chose de plus intelligent que ce que j'ai fait jusqu'à ce jour. Je pars<sup>355</sup>.

Cette prise de conscience sur les limites de la richesse matérielle et de la vie dite civilisée, ainsi que le désir de vivre quelque chose de plus profond, poussent le jeune aristocrate français à partir seul à la découverte du Monde.

#### 4. Voyage imaginaire : Tanizaki

Tanizaki Junichirô a voyagé en Chine mais jamais en Occident. Cela signifie-il une absence d'intérêt pour le monde extérieur à l'Asie ? Cependant, un fort désir d'un Autre, une soif de l'exotisme outre l'érotisme, s'expriment au travers de son roman *Chijin no ai* [*Un amour insensé*] (1924). L'interculturel ainsi que tout bouleversement intérieur et extérieur que crée la rencontre d'une altérité constituent même un des fonds thématiques de l'œuvre. En ce sens, il serait intéressant de lire celle-ci comme l'expression d'un certain voyage au travers duquel se tisse une exploration, non pas physique mais initiatique, esthétique et imaginaire d'un monde qu'est la vie émotionnelle et affective.

Né en 1886 à Nihonbashi, quartier traditionnel de Tokyo et ayant choisi de vivre à Kyoto, berceau de la poésie et de la littérature classiques, la vie personnelle et artistique de

---

<sup>355</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 11.

Tanizaki pourrait paraître très imprégné de la culture traditionnelle. Or, l'écrivain a en fait trouvé ce goût classique et traditionnel plutôt à l'âge mur, après avoir longtemps voué une forte attirance à la modernité. En effet, sa jeunesse fut marquée par une passion pour la culture occidentale, à savoir qu'il cherchait à mettre en pratique une certaine esthétique, à travers un mode de vie occidental, notamment alimentaire et vestimentaire. Cette passion perdura, du moins, la première dizaine d'années de sa carrière d'écrivain, teintant ses créations d'un exotisme pour l'Occident, traduit par une fascination, un désir et une ivresse de certains personnages pour la civilisation occidentale, l'Occidental et parfois plus spécifiquement l'Occidentale. Dans le voyage imaginaire que propose *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], celle-ci semble alors représenter à elle seule une contrée inatteignable, ou un ailleurs idéal presque divin, en contraste avec le réel qui s'observe ici et maintenant ; réel fait d'émotions, d'obsessions, d'égo, de passions et de sottises, bref de faiblesses de l'homme éternelles, que l'écrivain semble explorer avec une habileté dialectique.

## B. États d'esprit des voyageurs

Après avoir ainsi examiné les éléments de chaque voyage et mis au jour quelques traits communs, analysons maintenant l'état d'esprit dans lequel se trouvent nos voyageurs, qui s'apprêtent à découvrir une civilisation lointaine. Et il importe de souligner que si un classement par analogie est possible au niveau des facteurs extérieurs de voyage, comme on vient de le réaliser, il nous semble en aller tout à fait autrement quant à la disposition générale d'esprit de certains voyageurs devant l'altérité. Comment chaque voyageur est-il alors disposé ? Quelles sont les différences d'attitude entre eux, ainsi que les spécificités de chacun des voyageurs ? La découverte de l'Autre tel qu'il est constitue-t-elle l'intérêt de leur voyage lorsqu'ils parcourent le monde ? Pour cela, nous examinerons trois choses : si, en dehors des raisons objectives du départ, il y aurait des motifs qui les animent intérieurement ; le cas échéant, ce qu'ils attendent au fond, inconsciemment même, de leurs voyages respectifs et de la connaissance d'un pays inconnu et lointain ; et comment l'écriture peut révéler chacune de ces attentes. Ainsi, nous nous intéresserons à savoir s'il existerait ou non une corrélation systématique entre la raison du voyage et l'ouverture d'esprit du voyageur envers l'altérité... Et dans le cas contraire, à quoi celle-ci tiendrait-elle ?

## 1. Cas de Loti : recherche de divertissement, de l'altérité et de l'exotisme

Loti a déjà beaucoup voyagé par sa profession et beaucoup décrit les différents pays alors visités : Chine, Turquie, Tahiti, Sénégal et Monténégro... Lorsque le voyage extra-continental fait ainsi partie de sa vie professionnelle, comment aborde-t-il un pays encore inconnu ? Ou plus précisément, quels sont les sentiments qu'il exprime à l'idée de le découvrir ? Voyons quelques lignes de l'avant-propos de *Madame Chrysanthème* :

En mer, aux environs de deux heures du matin, par une nuit calme, sous un ciel plein d'étoiles. Yves se tenait sur la passerelle auprès de moi, et nous causions du pays, absolument nouveau pour nous deux, où nous conduisaient cette fois les hasards de notre destinée. C'était le lendemain que nous devions atterrir ; cette attente nous amusait et nous formions mille projets<sup>356</sup>.

S'observe une humeur plutôt clémente chez le voyageur à la veille de l'atterrissage. Néanmoins, elle semble provenir moins de l'idée de découvrir un pays que de celle de faire quelque chose de celui-ci. Autrement dit, pour Loti, le séjour à l'étranger ne semble guère signifier « être » dans un pays inconnu et découvrir tout simplement sa culture et son peuple, mais y « faire » des choses et réaliser « mille projets ». Et le mariage avec une femme autochtone en est un, afin que le séjour ainsi que le futur récit soient pleinement exotiques, divertissants et charmants.

[...] Moi, disais-je, aussitôt arrivé, je me marie... – Ah ! fit Yves [...]. Oui... avec une petite femme à peau jaune, à cheveux noirs, à yeux de chat. – Je la choisirai jolie. [...] Je veux que tout soit fleuri alentour ; nous habiterons au milieu des fleurs, et chaque matin on remplira notre logis de bouquets, de bouquets comme jamais tu n'en as vu... [...] Par ennui, mon Dieu, par solitude, j'en étais venu peu à peu à imaginer et à désirer ce mariage. – Et puis surtout, vivre un peu à terre, en un recoin ombreux, parmi les arbres et les fleurs, comme cela était tentant, après ces mois de notre existence que nous venions de perdre aux Pescadores [...]<sup>357</sup>.

Avant même la rencontre, la femme japonaise est déjà esquissée, de manière fidèle à des images vaguement connues dans l'imaginaire du voyageur. À cette forte empreinte de cliché s'ajoute une disposition particulière d'esprit, généralement répandue chez les officiers de l'époque : une suprématie blanche et masculine, rendant possible à Loti de « choisi[r] [une] jolie » femme « jaune ». Du reste, on peut aussi y voir un fond idéologique d'une société en pleine dynamique impérialiste, à savoir la vision des races biologiquement hiérarchisées, telle qu'Arthur de Gobineau l'avait, dans les années 1850, exposée dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*

---

<sup>356</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 45.

<sup>357</sup> *Id.*

Au niveau des sentiments plus personnels, notons que c'est avant tout « par ennui » et « par solitude » que Loti envisage de ne pas rester sur le navire et de séjourner à l'intérieur du Japon. Autrement dit, la curiosité de découvrir un pays inconnu n'est pas la première raison de son séjour. En outre, sa description de la vie « à terre », c'est-à-dire sur le sol japonais, semble comporter quelques motifs conformes aux images plus ou moins semblables du paradis – fleurs, arbres, températures agréables, compagnie charmante –, de sorte à embellir autant que banaliser le pays, pourtant parfaitement inconnu. Force est alors de constater qu'il y a non seulement une attente, mais qui se définit de façon assez précise, pour le Japon alors même qu'il ne l'a pas perçu encore réellement. Cela laisse supposer que, chez Loti, le séjour à l'étranger ne pourrait véritablement intéresser le voyageur que si la réalité correspondait à l'image que celui-ci avait esquissée au préalable.

Comment pourrait-on alors comprendre cette disposition de Loti face à l'Inconnu ? En effet, si l'on peut penser que sa curiosité pour le voyage et la découverte du monde poussèrent le Breton à s'engager dans la marine, son désir de découvrir l'Autre tel qu'il est ne semble pas pour autant la priorité du voyageur ; ses représentations s'annoncent d'emblée bien stéréotypées. Cette disposition serait-elle vraiment relative au fait que le voyage au Japon a été occasionné par les circonstances extérieures liées à son métier et non véritablement choisi ? Ou bien, cet état d'esprit serait-il plutôt un fait particulier à la personne de Loti ? Comparons-le alors avec l'état d'esprit de quelques autres voyageurs.

## 2. Cas de Mori : soif d'apprentissage et ardeur pour la différence

Étant chargé d'une mission gouvernementale, Mori n'a pas eu de choix pour son voyage en Allemagne. Néanmoins, son journal intime laisse suggérer son désir de découvrir réellement la culture européenne :

Les études ne consistent pas seulement à lire. Les profits que je pourrai tirer de ce séjour occidental ne pourront être satisfaisants que si l'on observe bien comment sont faites les pensées, la vraie vie quotidienne, et l'étiquette des Européens<sup>358</sup>.

Certes, l'obsession qui s'était emparée des dirigeants et des intellectuels japonais de l'époque à vouloir tout apprendre de la civilisation occidentale devait peut-être avoir une

---

<sup>358</sup> 森鷗外、独逸日記[Ôgai Mori, *Journal de l'Allemagne*], p. 8. « 学問とは書を読むのみをいふにあらず。欧州人の思想はいかに、その生活はいかに、その礼儀はいかに、これだに善く観ば、洋行の手柄は充分ならむといはれぬ。 »

influence sur lui. Néanmoins, on peut tout de même noter que Mori était un enfant très curieux de nature<sup>359</sup>. Adulte, il vouait un intérêt tout particulier à la culture romantique, d'où ce désir de connaître l'Allemagne dans sa singularité culturelle. Ainsi il fait exprimer sa curiosité sans fin au protagoniste de *Maihime* écrit dès son retour au Japon :

tout ce que j'avais vu, tout ce que j'avais entendu, tout, sans exception aucune, m'avait semblé neuf et je l'avais noté au fil du pinceau dans un carnet de voyage qui chaque jour augmentait de plusieurs milliers de mots<sup>360</sup>.

Bien sûr, cette passion pour l'Allemagne ne signifie pas nécessairement que sa perception en est juste ; il est même plausible qu'elle soit embellie. Toutefois, on peut sans nul doute souligner une soif de découverte ainsi qu'un regard dévorant chez Mori, comparé à Loti qui semble plus autocentré et moins curieux par la différence, souhaitant découvrir l'Inconnu tel qu'il a préalablement imaginé.

Mori fait également dire à son protagoniste, en admiration de chaque paysage berlinois qu'il découvre, qu'il s'était pourtant promis auparavant de « ne jamais [s]e laisser séduire par de telles beautés [...] » et que pour cela il « tenai[t] toujours à distance ces éléments étrangers qui venaient [l]'assaillir<sup>361</sup> ». Ces mots ne semblent-ils pas en effet résonner comme un aveu rétrospectif de la part de l'auteur, pour lequel l'attrait de l'altérité était malgré lui très fort durant son séjour ? On peut alors supposer qu'il luttait difficilement contre sa propre fascination éveillée par la différence, la nouveauté et la singularité de l'Allemagne. Cette mise en parallèle des deux regards nous permet de supposer ceci : ni la présence – ou l'absence – de l'intérêt pour l'Autre, ni le degré de cet intérêt ne seraient relatifs à la raison du départ ou à la nature du voyage, mais plutôt à la nature et à la capacité de chaque voyageur à s'intéresser – ou non – au monde extérieur et nouveau. Et cette nature de chacun s'incarne dans des attitudes concrètes devant l'Inconnu.

---

<sup>359</sup> Pour le portrait intime de Mori, nous nous sommes référée à l'ouvrage suivant : 平川祐弘、平岡敏夫、竹盛天雄、*鷗外の人と周辺*、新曜社、講座森鷗外第1巻 [Sukehiro Hirakawa, Toshio Hiraoka, Tenyû Takemori, *La personne d'Ôgai et son entourage*, Éd. Shinyôsha, coll. Séance sur Ôgai Mori, n° 1], 1997.

<sup>360</sup> Ôgai Mori, *La Danseuse*, traduit par Jean-Jaques Tschudin, Éditions du Rocher, p. 8. (森鷗外、*舞姫* [1890]、角川文庫 [Ôgai Mori, *Maihime*, Éd. Kadokawa bunko]、p. 83. « [中略] 目に見るもの、耳に聞くもの、一つとして新たならぬはなく、筆に任せて書き記しつる紀行文日ごとに幾千言をかなしけん [中略] »)

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 14. (*Ibid.*, p. 86. « [中略] あだなる美観に心をば動かさじの誓ありて、つねに我を襲う外物を遮り留めたりき。 »)

### 3. Cas de Bälz : être confiant, suivre le destin vers l'Inconnu

Voyons le cas de Bälz. Il est également parti au Japon pour une mission professionnelle, pour une durée initialement prévue de deux ans. Mais il n'en reviendra finalement en Allemagne que vingt-neuf ans plus tard pour y vivre définitivement. Dans quel état d'esprit abordait-il alors ce nouvel horizon de sa vie qui se profilait à peine ?

1<sup>er</sup> janvier 1876.

Le dernier jour de l'année, j'ai reçu un message qui est crucial pour tout mon avenir. [...] J'entre donc dans la nouvelle – bientôt aussi la 27<sup>e</sup> année de ma vie –, avec la conscience de changer de position en parcourant la moitié de la Terre. Je n'ai aucun doute sur le fait que j'échangerai le sol sûr et jusqu'ici plein d'espoir de ma patrie contre un destin incertain. Et pourtant – je n'ai pas hésité un instant. Maintenant que la décision est prise, je me sens totalement tranquille – en effet, c'est une grande joie<sup>362</sup>.

Cette page de son journal intime, écrite au commencement de l'année où il partira au Japon, révèle ainsi son état intérieur : tout en évaluant l'importance de l'événement « crucial », une sérénité semble jaillir du fond de Bälz ; il semble même habité d'une confiance si intacte qu'il ne se laisse pas traverser par la moindre défiance ou crainte. Ce serait comme s'il pensait se mettre entre de bonnes mains invisibles qui le dépasseraient et que, dès lors, il s'ouvrirait à toute possibilité de vie telle qu'elles lui offriraient. C'est cette confiance en la vie, en quelque chose de plus grand que lui en tant qu'individu, qui émane de son écriture. Et c'est elle également qui, nous semble-t-il, lui a permis de prendre le risque de quitter son environnement habituel, et donc sécurisant et qui plus est confortable, « sûr » et « plein d'espoir » comme il l'écrit, contre une vie entièrement nouvelle, dont les conséquences sont totalement obscures, et qui se déroulera dans un ailleurs inconnu de l'autre côté du monde. Enfin, il nous semble que cette manière de vivre, en faisant confiance en la vie plutôt qu'en la personne de lui-même à proprement parler, peut probablement expliquer sa manière d'être à l'égard du Japon particulière à Bälz : celui-ci se révélera incomparablement moins pourvu d'attente et de projection que Loti, et bien moins passionnel que Mori en Allemagne.

---

<sup>362</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p. 15, « 1. Januar 1876. Am letzten Tage des Jahres erhielt ich eine Nachricht, die für meine ganze Zukunft entscheidend ist. [...] So trete ich in das neue - bald auch mein 27. Lebensjahr, mit dem Bewußtsein, einen Stellungswechsel um die halbe Erde anzutreten. Ich bin mir nicht im Zweifel, daß ich den sicheren, mir bisher so hoffnungsreichen Boden der Heimat gegen ein ungewisses Schicksal eintausche. Und doch – ich schwankte nicht einen Augenblick. Da nun die Entscheidung gefallen ist, fühle ich in mir völlige Ruhe – ja eine starke Freude. »

#### 4. Cas de Nagai : poursuivre l'Autre idéalisé

Éprouvant, d'un côté, un désaccord profond pour le Japon de Meiji, et de l'autre, un attrait intense pour la civilisation occidentale, Nagai part aux États-Unis, tout en portant indéniablement la France dans le cœur. Il ne cesse alors de pétrir son image de celle-ci à travers des lectures assidues de la littérature et de la poésie françaises, et ce tout en vivant sur le sol américain pendant quatre ans. Lorsqu'il obtint enfin l'opportunité de monter à bord pour la France, le réel en est alors superposé à l'image.

Arrivé au port du Havre pour la première fois, à dix heures et demie du soir, à exactement une semaine après être parti de New York. [...] Le nombre des lumières lointaines s'accroît, une par une, au fur et à mesure que la nuit s'approfondit en son obscurité et que mon agrément agrandit, au point de pouvoir distinguer en reconnaissant là le phare, là la ville, etc. [...] Quant à moi, je regardais, avant toute chose, avec avidité tous les coins, en songeant à tout ce qui a été écrit sur ce port et qui apparaît dans les œuvres romanesques de Maupassant – *La Passion*, *Mon oncle Jules*, ou bien *Pierre et Jean* etc., et en désirant comparer les phrases du grand écrivain avec les paysages réels. Mais le navire a vite avancé, serait-ce à cause de la nuit, jusqu'à tout près du rivage, avant que je ne rencontre – et ceci est ô combien dommage, aucun des paysages qui m'interpelleraient<sup>363</sup>.

La première perception réelle de la France faite par Nagai est ainsi révélatrice de son filtre particulier, constitué exclusivement de ses références littéraires. Puis elle annonce aussi, d'une certaine manière, le rapport d'idéalisation que le voyageur entretiendra avec le pays durant tout son séjour. Remarquons d'ailleurs que, déjà dans ce moment de l'arrivée, le voyageur ne peut s'empêcher d'éprouver d'emblée un sentiment de déception – « ô combien dommage ». Cela vient du fait que son image du pays était esquissée en amont, de façon à constituer l'idéal esthétique du voyageur. Et tout idéal est par définition destiné à se heurter à la réalité.

Il nous semble dès lors que la perception de Nagai, bien que très sensible et même souvent subtile, est tout de même exaltée, ne visant pas toujours à observer la France dans toute sa réalité. En effet, le voyageur japonais semble même épaissir, à son insu, son propre filtre d'idéalisation au fil du séjour. Par conséquent, on ne peut pas considérer la disposition d'esprit de Nagai comme étant totalement ouverte à l'Autre, quand bien même elle serait passionnée, poétique voire amoureuse.

---

<sup>363</sup> 永井荷風、*ふらんす物語*、岩波文庫 [Kafû Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*, Éd. Iwanami], 1952, pp. 9-10, « ニューヨークを出て丁度一週間目、夜の十時半に初めて、フランスのアーブル港に着した。[中略] かの遠くの燈火は、この愉快的心地の弥増すにつれ、夜の次第に暗くなるに従い、一ツツ数多くなり、遂にあれが燈台、あれが街の灯という区別さえが付くようになった。[中略] 自分はいままでもなく、モーパッサンの作物 – *La Passion*. *Mon oncle Jules* または、*Pierre et Jean* などという小説中に現れているこの港の記事を思い浮かべて、大家の文章と実際の景色とを比べて見たいと、一心に四辺を見廻していたのである。 »。



À la lumière de ces différents états d'esprit de certains voyageurs, il nous semble pouvoir supposer qu'il n'existe pas de condition systématique déterminant l'esprit d'ouverture, permettant au voyageur de vouloir découvrir le pays inconnu et différent tel qu'il est. Autrement dit, une disposition altruiste, consistant réellement à observer ce dernier sans le banaliser, l'embellir ou l'idéaliser, ne naît conséquemment ni aux causes extérieures du voyage, ni à la nature du séjour. En fait, un voyage imposé professionnellement ou un séjour où il n'y a que peu de liberté individuelle ne semblent pas nécessairement enfermer le voyageur dans un manque d'intérêt ou de sensibilité ; inversement, un voyage désiré et choisi par le voyageur lui-même n'est pas pour autant un gage d'honnêteté de regard envers une altérité. Somme toute, il ne semble pas exister de corrélation systématique entre tous les différents paramètres de départ, de voyage et de séjour. Au contraire, les différents facteurs se mêlent comme une alchimie en générant des résultats différents selon les voyageurs. C'est pourquoi chaque voyage et chaque regard sont singuliers, et que la qualité en revient en fait à ce qu'est chaque individu.

### **C. Relativité du rapport à l'Autre**

La disposition du voyageur devant l'Inconnu est ainsi propre à ce qu'il est fondamentalement, en tant qu'individu unique. Le voyage, notamment extra-civilisationnel, étant un spectacle particulier, imprévisible et non ordinaire, une certaine disposition de voyageur s'avère plus adéquate que d'autres : être ouvert, curieux et souple d'esprit pour pouvoir accueillir l'Inconnu et s'y adapter, en même temps qu'enclin à l'observation et à la réflexion, afin de pouvoir le comprendre. Cela permettrait au voyageur, d'une part, d'accepter chaque situation nouvelle qui lui est offerte et, par là même, de la vivre de façon heureuse, et d'autre part, de comprendre ou d'essayer de comprendre une culture différente, non pas à travers la logique liée aux valeurs codifiées spécifiquement dans la culture du voyageur – ce qui risquerait d'être du totalitarisme ethnocentrique –, mais à travers les besoins, les natures, les valeurs propres et internes à la culture observée. Cela pourrait non seulement épargner le voyageur de son propre et hâtif jugement de valeurs – qui, en fait, n'a aucune utilité –, mais encore permettre au voyageur de découvrir un nouveau point de vue. Cet état d'esprit, que nous considérons comme un ensemble de qualités d'un voyageur, se compose alors selon nous de trois attitudes, hétérogènes et pourtant connexes et, surtout, interdépendantes.

## 1. Qualités du voyageur

### a) *Ouvrir l'esprit au lointain : sortir de son propre contexte spatio-temporel*

D'évidence, une attirance pour un ailleurs lointain semble être la première et essentielle des qualités du voyageur. Et le lointain implique ici autant l'espace que le temps. Il s'agit en effet d'une ouverture pour tout ce qui est étranger à ce qui se trouve dans l'« ici et maintenant ».

Il nous semble que Bälz incarne manifestement cette ouverture au lointain. En effet, outre l'intérêt intellectuel pour la science de la nature qui animait le médecin allemand depuis sa plus tendre jeunesse, celui-ci avait une grande passion pour la géographie, l'histoire et la culture des pays lointains. Manifestant par ailleurs un talent particulier pour les langues étrangères, il maîtrisait de manière très satisfaisante l'anglais et le français et se livrait alors à la lecture des littératures classiques européennes, notamment italienne et espagnole<sup>364</sup>. Mais son intérêt n'était pas que livresque : il avait, à vingt-cinq ans, déjà visité la plupart de lieux en Allemagne et en Suisse, ainsi que de grandes villes européennes comme Vienne, Rome, Paris, Londres, etc., tout en étudiant les particularités culturelles et artistiques de chaque lieu. On peut dès lors qualifier cet homme de véritablement international, non seulement pour sa maîtrise de langues étrangères, mais surtout sa curiosité ainsi que son attention portée à la singularité culturelle de chaque pays. C'est certainement avec la même curiosité et le souhait de se frotter à la diversité du monde, que Bälz prépare son départ vers le Japon. C'est pourquoi il parle de cette opportunité sous le terme de la « concrétisation de [s]es vœux les plus chers<sup>365</sup> ».

Quant à Mori, son manque d'expérience sensorielle de l'étranger semble être compensé par son apprentissage, passionnément poursuivi depuis petit, de langues et de cultures étrangères d'une diversité extrêmement rare pour un Japonais d'alors. Au temps de l'université, ses notes des cours de médecine étaient prises en plusieurs langues – le néerlandais, l'allemand, le chinois classique en plus de sa langue maternelle – entre lesquelles il tâchait de choisir celle qu'il estimait plus appropriée que les autres, en fonction des notions abordées. Cette habitude dénote non seulement l'acuité de sa connaissance linguistique et sa finesse d'esprit, mais encore son intérêt vif porté sur la particularité de chaque système de pensée et d'expression, ancien comme contemporain, pouvant se révéler plus adéquat et lumineux que d'autres en fonction des

---

<sup>364</sup> 安井広、ベルツの生涯-近代医学導入の父、京都、思文閣出版 [Hiroshi Yasui, *La vie de Bälz. Le père de l'introduction de la médecine moderne*, Kyoto, Éd. Shibunkaku-shuppan], 1995, p. 334.

<sup>365</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « [...] die eigentliche Erfüllung meiner sehnlichsten Wünsche », p. 15.

circonstances. Il s'agit là d'un véritable esprit d'ouverture, permettant d'avoir de multiples points de vue sur le réel.

Le rapport à la connaissance, ainsi observable chez Bälz et chez Mori, dénote également leur propension à vouloir comprendre le monde par eux-mêmes. Cette volonté de la pensée individuelle semble habiter ces hommes et les pousser à rechercher et à essayer de comprendre le monde, non pas par des idées conventionnelles ou préconçues, mais par leurs propres moyens d'entendement. Cette indépendance d'esprit sous-tend, d'une certaine manière, l'attitude du voyageur que défendait vivement Victor Segalen, comme étant nécessaire au voyage : s'éloigner et se débarrasser de tout jugement trivial, conventionnel, installé de manière figée dans la société et projeté sur des civilisations inconnues et différentes que le voyageur s'apprête à découvrir. Il s'agit en effet d'une préparation mentale au voyage, ou d'une ascèse de l'esprit, visant à y faire le vide, afin que sa propre perception de l'Autre ne soit pas altérée par une moindre influence de la société. Segalen aurait d'ailleurs dit à propos de la Chine qu'il allait découvrir qu'il « ne pens[ait] à vrai dire rien du tout<sup>366</sup> ». Mais sans nécessairement avoir cet idéal de Segalen, il nous semble que Bälz et Mori témoignent déjà amplement d'une indépendance d'esprit.

La volonté d'observer et de comprendre l'Autre par soi-même semble déjà constituer du courage de l'esprit et du cœur. C'est dire si le voyageur est prêt à mettre en perspective ses propres références culturelles à la lumière de celles d'autres civilisations, ce qui peut lui épargner un ethnocentrisme. C'est dans ce sens-là qu'il faudrait comprendre la phrase suivante de Bälz :

Je suis donc moi aussi appelé à participer à la diffusion et à l'approfondissement de la culture occidentale parmi un peuple talentueux et curieux<sup>367</sup>.

Il est en fait simplement heureux à l'idée de pouvoir contribuer à sa propre culture et, aussi, de connaître d'autres peuples de qualité. En effet, son attachement à ses racines ne l'empêche aucunement d'apprécier d'autres cultures et d'autres excellences. On constatera cet état d'esprit dans l'ensemble de son journal intime entretenu au Japon.

Ainsi l'intérêt envers le monde extérieur et lointain, aussi bien spatialement que temporellement, constitue l'une des qualités fondamentales du voyageur. Il permet à chacun de sortir de son contexte spatio-temporel limité, d'avoir un large éventail de regard et

---

<sup>366</sup> Pierre-Richard Feray, « Victor Segalen et la Chine », *Question coloniale et écriture*, Actes du colloque organisé par le RIASEM à Nice le 5 mai 1994, Poitiers, Le Torii Éditions, p. 58.

<sup>367</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « Dann auch bin ich berufen, an der Verbreitung und Vertiefung der abendländischen Kultur unter einem begabten, wißbegierigen Volke mitzuwirken in meinem Teile. », p. 15.

d'entendement et, ce faisant, de s'émanciper d'un cadre conventionnel des « normalités » qui relèvent uniquement d'« ici et maintenant ».

*b) Ouvrir le cœur au monde : se remettre en question, relativiser et renouveler sa propre opinion*

Le carnet du voyage de d'Audiffret atteste une disposition d'esprit et de cœur tout à fait intéressante dans sa manière de découvrir le monde. Le voyageur témoigne en effet fréquemment de sa grande ouverture d'esprit et de sa curiosité envers d'autres systèmes de pensée, d'organisation et de fonctionnement, en l'occurrence celui des Japonais. Cela est d'autant plus extraordinaire que le voyageur est issu d'un milieu appartenant à la haute société française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, où régnaient indéniablement un concept hiérarchique des races ainsi qu'une conscience de supériorité civilisationnelle. Or, nous ne constatons chez lui nulle trace de mépris, d'arrogance, de préjugé, ni même d'images arrêtées à des stéréotypes envers le peuple japonais aux mœurs et aux coutumes si différentes. Au contraire, son attitude devant le peuple et la culture japonais se caractérise comme une démarche sincère de compréhension et d'un plaisir toujours vif d'apprendre, suscitant, parfois, en lui une admiration profonde même. Ainsi, d'Audiffret remet souvent en question des idées reçues, puis renouvelle sa propre opinion. Les lignes suivantes, écrites une dizaine de jours après son arrivée au Japon, témoignent de son ouverture d'esprit et de sa capacité à relativiser et à se renouveler :

Les Japonais, qui ne veulent absolument pas permettre aux Européens d'habiter sur le sol sacré du Nippon, font tout ce qui dépend d'eux pour leur en rendre le séjour difficile. Ils luttent tant qu'ils peuvent contre l'invasion occidentale. Ils veulent rester les maîtres chez eux. Ont-ils tort ? Je ne le pense pas. Que leur apporterions-nous, en effet, qui puisse faire le bonheur ou augmenter la prospérité de leur pays ? Nous nous figurons, nous autres, que nous sommes les premiers du monde et que nous avons la clef de toute civilisation, parce que nous avons inventé le *cri-cri* et le suffrage universel ! Le Japon n'a pas encore utilisé ces deux inventions, et il trouve moyen de s'en passer<sup>368</sup>.

Il importe de préciser que ces lignes ont été écrites après que d'Audiffret lui-même a connu des difficultés pour trouver une habitation à l'intérieur du Japon. Mais, au regard de cet extrait du carnet, l'expérience personnelle à son désavantage n'a aucunement rendu hostile sa propre opinion sur le pays, notamment sur sa politique. Au contraire même, il essaye d'en comprendre le pourquoi et le comment. En d'autres termes, le souci de compréhension de l'Autre, dans son fonctionnement propre, prévaut sur les causes strictement personnelles du Moi. Cet état d'esprit règne sur le carnet de voyage de d'Audiffret, ne transpirant pas de jugement de valeurs exercé

---

<sup>368</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 71.

de façon ethnocentrique. Le voyageur observe ainsi le pays étranger à travers la logique et l'histoire relatives à ce dernier.

Outre cette propension altruiste, soulignons une souplesse d'esprit permettant à d'Audiffret de mettre en doute les certitudes ou ce qui est considéré comme tel. En l'occurrence dans le dernier extrait, il s'interroge sur l'idée de la supériorité occidentale en tant que civilisation, ainsi que sur l'utilité ou le bénéfice que le Japon pourrait tirer de certains apports, techniques et idéologiques, de la modernité occidentale. Par cette capacité à mettre en doute la certitude, le voyageur semble enclin à réfléchir par lui-même et à renouveler son jugement à chaque fois qu'il rencontre une nouvelle réalité. Ce qui nous semble plutôt sain, voire nécessaire à l'évolution de chacun en tant qu'individu, comme l'a dit Nietzsche : « ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou<sup>369</sup> ». Au regard de cette pensée, remarquons le fait suivant : d'Audiffret semble garder un équilibre psychique ainsi qu'une humeur plutôt clémente tout au long de son voyage, où ses propres idées de l'Occident voire du monde, établies jusqu'alors de façon évidente, ne restent pas immuables. Loin s'en faut : elles ont pu être, comme le dernier extrait l'a montré, modifiées totalement au contact d'une réalité autre et nouvelle, que non seulement il a su percevoir et accepter, mais aussi, en fonction de laquelle il a su ajuster ses opinions. Ainsi, le voyageur semble s'adapter et se renouveler au fur et à mesure que le monde lui montre des réalités nouvelles : un peu à l'image, décrite par Jacques Lacarrière, d'un « bernard-l'hermite planétaire » qui, « dépourvu de carapace identitaire, se sent spontanément chez lui dans la culture des autres<sup>370</sup> » ?

Ce qui importe est alors la liberté d'esprit, permettant au voyageur d'accepter le changement et le renouvellement. Selon Nicolas Bouvier, c'est en celui-ci que réside le sens essentiel d'un voyage.

Le voyage [...] n'a pas de sens s'il n'est pas justement un chambardement constant des attitudes que l'on avait au départ. Ou un ajustement. On ne voyage pas pour confirmer un système, mais pour en trouver un meilleur [...]<sup>371</sup>.

Toutefois, avant d'en trouver un meilleur, il peut aussi exister un moment de flottement où rien ne peut paraître certain et tout peut sembler irréel. On peut connaître ainsi un interstice où disparaissent les repères de jugement que l'on avait – ou que l'on pensait avoir – du monde et de soi-même. Et cet état des choses peut procurer au voyageur tantôt une sensation de liberté

---

<sup>369</sup> Friedrich Nietzsche, « Pourquoi je suis si avisé », *Ecce Homo* [1888], *Œuvres philosophiques complètes VIII*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Gallimard, 1974, p. 266.

<sup>370</sup> Jacques Lacarrière, « Le bernard-l'hermite ou le treizième voyage », *Pour une littérature voyageuse*, Paris, Éditions Complexe, 1992, p. 107.

<sup>371</sup> Nicolas Bouvier, *Le vide et le Plein. Carnets du Japon 1964-1970*, Paris, Éditions Hoëbeke, 2004, p. 117.

– « légèreté née du dépouillement qui est toujours si fragile<sup>372</sup> » selon Bouvier –, tantôt une extrême sensibilité. Selon la plume d'Albert Camus, l'unique bénéfice de tout voyage se trouve dans ce moment même :

Me voici sans parure. Ville dont je ne sais pas lire les enseignes, caractères étranges où rien de familier ne s'accroche, sans amis à qui parler, sans divertissement enfin. [...] voici que le rideau des habitudes, le tissage confortable des gestes et des paroles où le cœur s'assoupit, se relève lentement et dévoile enfin la face blême de l'inquiétude. L'homme est face à face avec lui-même : je le défie d'être heureux... Et c'est pourtant par là que le voyage l'illumine. Un grand désaccord se fait entre lui et les choses. Dans ce cœur moins solide, la musique du monde entre plus aisément. Dans ce grand dénuement enfin, le moindre arbre isolé devient la plus tendre et la plus fragile des images<sup>373</sup>.

Le fait d'être ainsi étranger, au sens fort du terme, implique nécessairement que l'on est « sans parure », laquelle signifiant toute la construction d'une personne par la culture au sens large. Sans cette sorte d'armure, le voyageur se trouve dans un « dénuement », n'étant plus protégé de son ensemble référentiel. Alors les choses ne signifient plus, et le voyageur ne sait quoi en penser. Et pourtant, selon l'écrivain, c'est dans cet état-là que, paradoxalement, toute beauté insignifiante du monde peut devenir signifiante pour le voyageur. Et c'est par ce passage par le « dénuement », c'est-à-dire une mise à neuf de l'esprit et du cœur permettant de prendre en considération toute chose « insignifiante », que le voyageur gagnera une liberté de perception.

Ainsi, la capacité à comprendre l'Autre dans son altérité et à remettre en question sa propre idée constitue à notre sens une deuxième qualité fondamentale du voyageur.

### c) Être « ici et maintenant » : habiter son propre espace-temps réel

Afin que le doute et le bouleversement nés au contact de l'Autre puissent engendrer un renouvellement et un grandissement de l'individu, il incombe au voyageur d'être véritablement là : s'inscrire, sur tous les plans – physique, psychique, sensoriel, émotionnel... –, dans le déroulement spatio-temporel propre à son voyage. Cette occupation concentrée et consciente de l'espace-temps permet au voyageur d'être pleinement présent à son voyage, en incarnant l'« ici et maintenant » qui évolue sans cesse.

On peut constater cette présence forte en particulier chez Bälz et d'Audiffret. Voyons pour cela les moments respectifs du départ au voyage. Malgré son enthousiasme général pour la nouvelle tournure de sa vie, Bälz est effleuré par un certain scepticisme aux derniers moments d'embarquement, telle une ombre qui passe :

---

<sup>372</sup> N. Bouvier, « La clé des champs », *Pour une littérature voyageuse*, p. 43.

<sup>373</sup> Albert Camus, « La Mot dans l'âme », *L'Envers et l'Endroit* [1937], *Œuvres complètes I. 1931-1944*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, pp. 57-58.

Adieu après adieu, d'amis, de collègues, de familles [...]. Un temps merveilleux est derrière moi. Un sentiment rare de satisfaction et d'amour pour le travail m'a rempli. Avec un certain nombre d'amis sincères dans les relations spirituelles et sociales, dans des rapports avec supérieurs et subordonnés tels qu'on ne peut en désirer de meilleurs, dans le libre exercice de l'enseignement, pour lequel j'ai toujours ressenti une vive inclination, j'ai joui d'une vie heureuse, comme je n'en retrouverai pas de sitôt. Est-ce que je ne me sentirai pas de temps en temps submergé, dans l'île lointaine, par la nostalgie du pays ?<sup>374</sup>

Cependant, il écrit dès la ligne suivante : « c'est déjà passé !<sup>375</sup> ». C'est ainsi, assez subitement, qu'il conclut son journal de ce jour-là, pourtant exceptionnel dans sa vie. Était-ce douloureux pour lui d'en décrire plus longuement et tenta-t-il ainsi de « tourner la page » ? En tout cas on retrouve plus tard un Bälz tout à fait heureux d'une nouvelle vie au Japon. Ses émotions douloureuses liées à la séparation avec ses proches ont peut-être été, sinon évacuées, du moins tempérées, grâce à la joie d'être là où il se trouve. Cela dénoterait une propension de Bälz à habiter pleinement son propre espace-temps qui évolue continuellement, n'attachant pas d'importance excessive aux émotions liées au passé – et donc qui n'existent que dans sa mémoire. Ainsi chez le médecin allemand elles semblent s'estomper et finir par s'écouler, aussi amères fussent-elles. C'est comme s'il y avait un certain *passage* dans son être, ou encore, comme si son être lui-même était un *passage* pour les émotions. C'est ainsi par la propension à se concentrer sur son espace-temps réel que Bälz semble surmonter les épreuves de la vie.

Pour d'Audiffret, malgré le choix de son voyage selon son libre arbitre, le départ s'avère tout de même un moment d'épreuve. On peut parler plus que d'une ombre, des nuages qui couvrent sa légèreté originelle :

J'ai eu dans ma vie bien des heures de folie ; quelques heures de bonheur, trop courtes, hélas ! J'ai eu des moments d'abattement. Il en est résulté l'homme qui écrit ces notes. Je quitte Paris ce soir, à cette heure du crépuscule que Dante dépeint si bien dans ces vers :

**Lo giorno s'en andava, e l'aer bruno  
Toglieva gli animai che sono in terra  
Dalle fatiche loro.**

Combien ce départ me semble triste ! Je suis bourré d'idées noires ; j'envie tout et tous : le coucher qui m'a conduit à la gare et qui rentre dans Paris ; l'aiguilleur qui est sur la voie et qui ne quitte pas sa hutte, et jusqu'à un grand peuplier que je vois sur la route et qui, courbé par le vent du soir, semble me dire un éternel adieu !... Ils restent là, eux ! sur cette belle et bonne terre de France que j'ai si ardemment désiré quitter ! On m'a dit que le moment le plus difficile est le moment du départ. C'est vrai. Allons, je l'ai voulu. *Forwards ! forwards !*<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « Abschied auf abschied, von Freunden, Kollegen, Familien [...] ». *Eine denkbar schöne Zeit liegt hinter mir. Ein seltenes Gefühl des Befriedigtseins und der Liebe zur Arbeit erfüllte mich. Mit einer Anzahl echter Freunde im geistigen und geselligen Verkehr, in einem Verhältnis Vorgesetzten und Untergebenen gegenüber, wie nicht besser zu wünschen, in freier Ausübung der Lehrtätigkeit, zu der mich immer lebhaftige Neigung hinzog, genoss ich ein Leben, glücklich, wie es mir nicht bald wieder erscheinen mag. Wird mich nicht so manchesmal im fernen Inselreiche Heimweh überkommen ? »*, p. 16.

<sup>375</sup> *Id.*

<sup>376</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 12. Le texte original est : « *Le giorno se n'andava, e l'aere bruno toglieva li animai che sono in terra de le fatiche loro e io sol uno.* » Cela signifie : Le jour déclinait et l'ombre du soir délivrait les hommes qui sont sur terre de leur labeur, moi seul excepté.

Le voyageur semble en effet envahi par un flux d'émotions intenses, mélancoliques et nostalgiques que lui-même n'arrive pas à expliquer. En joue-t-il exagérément ? Il nous semble que non, au vu de la franchise que le voyageur semble avoir à l'égard de son carnet de voyage.

Si l'expression est alors proportionnée par rapport à l'émotion réellement ressentie par le voyageur, cette dernière ne le poursuit pas pour autant ; elle ne perdure pas au-delà de l'espace et du temps. Au lendemain même, il retrouve sa joie de vivre et se dispose entièrement à être dans le contexte nouveau.

C'est un spectacle si beau, si imposant que celui où, la dernière amarre lâchée, l'hélice donne les premiers coups de ses ailes puissantes, et le colosse s'avance fièrement, majestueusement vers la sortie du port pour gagner la haute mer ! À peine dehors, un petit mistral assez frais vient nous demander si nous avons le cœur marin ; néanmoins tout va bien ; le temps est splendide. Tout le monde est gai ; je suis complètement revenu de mes idées noires<sup>377</sup>.

En effet, d'Audiffret semble aussi doté d'une capacité à s'ancrer dans son espace-temps réel, à s'adapter à son déroulement évolutif et à vivre pleinement toutes sortes d'émotions qui le traversent dans chaque contexte. Chez d'Audiffret comme chez Bälz, la fraîcheur de leur perception et l'enthousiasme de leur être, constants durant tout le long de leur voyage respectif, proviendraient de cette capacité notable à « être là », autrement dit, à habiter entièrement et intensément chaque espace-temps réel et à vivre des émotions qui y sont liées. Et c'est cela qui semble rendre possible le *passage* de celles-ci, de sorte qu'elles passent dans l'être de ces voyageurs sans s'y fixer.

Ces trois conditions que nous venons d'exposer nous semblent essentiellement constituer les qualités du voyageur. À première vue, ces conditions pourraient sembler contradictoires ou inconciliables, comme par exemple entre l'intérêt pour le lointain et la présence à l'« ici et maintenant ». Cependant, à bien les considérer, ce sont des conditions apparemment antagonistes qui, au fond, convergent vers la même direction : l'intérêt pour le lointain est un premier pas pour s'ouvrir à l'Autre et acquérir une connaissance première du monde, tandis que la présence à l'« ici et maintenant » permet de tirer pleinement profit de cette connaissance acquise en la vivant réellement, au niveau physique, sensoriel, psychique, émotionnel et affectif, bien au-delà de celle-ci. Enfin, entre ces deux attitudes, se trouve la capacité à renouveler éventuellement ses propres idées jusque-là acquises, en mettant en doute la certitude et les idées préconçues. Ainsi, le voyage au pays de l'Autre permettrait aussi de forger des valeurs et des jugements individuels, fondés sur la connaissance et l'expérience. Il

---

<sup>377</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 13.



nous semble dès lors que c'est l'articulation progressive de ces trois attitudes ainsi que l'équilibre de cet ensemble qui permettraient de faire d'un voyage, non pas un simple loisir ou une distraction, mais une véritable opportunité de connaissance de soi à travers celle de l'Autre. Autrement dit, atteindre une dimension initiatique du voyage : celui qui engendre la prise de conscience, la découverte des aspects insoupçonnés de soi-même et la transformation profonde et salutaire de l'être.

## 2. Voyages et exotismes

### a) *Individualité*

Considérant ainsi le voyage comme un potentiel puissant de l'apprentissage de la vie et non comme un phénomène commun, touristique ou divertissant, l'exotisme prendrait aussi tout autre sens : celui de reconnaître que rien n'est le même, mais que chaque visage du monde est différent et nouveau. Victor Segalen l'exprime dans ces termes : « la perception du Divers ; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même<sup>378</sup> » ; ou encore, « le pouvoir d'exotisme [...] n'est que le pouvoir de concevoir autre<sup>379</sup> ». Il s'agit en effet d'une forte reconnaissance de l'altérité entière en toute chose autour de soi. Dans cette considération de l'exotisme – qui se rapproche d'ailleurs davantage de son sens étymologique, c'est-à-dire ce qui est « étranger » à soi –, le plaisir de l'exotisme consisterait à constater l'existence de l'Autre tel qu'il est, à maintenir dès lors une distinction entre l'Autre et soi et à se réjouir ainsi de la différence et de la diversité du monde.

Le fait est que cet exotisme est éminemment lié à l'individualité : le voyageur éprouverait du plaisir à concevoir de l'altérité si seulement il avait une certaine conscience de ce qu'il est, de ce qui l'avait jusque-là constitué personnellement, culturellement, socialement etc. Car « [l]es sensations d'Exotisme et l'Individualité sont *complémentaires*<sup>380</sup> », toujours selon Segalen. D'ailleurs, elles sont à nos yeux non seulement complémentaires, mais aussi corrélatives : plus la constitution individuelle du voyageur serait saine et solide, la sensation de l'altérité serait mieux accueillie et savourée. Car l'exotisme est bel et bien « la réaction vive et

---

<sup>378</sup> Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme. Une esthétique du Divers*, Fata morgana, 1978, p. 23.

<sup>379</sup> *Id.*

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 25.

curieuse au choc d'une individualité forte contre une objectivité dont elle perçoit et déguste la distance<sup>381</sup> ».

À propos de cette distance, il nous semble ici important de nous arrêter un moment sur l'aspect éminemment culturel de la définition même de cette notion qu'est l'exotisme. Rappelons-nous la constitution du Moi ainsi que la dépendance au contexte particulières au Japon, développée dans notre premier volet. Au regard de cette réflexion, il importe de noter que la considération segalennienne de l'exotisme semble relever du rapport du Je au monde particulier à la civilisation judéo-chrétienne. En effet, Segalen affirme ceci : étant donné que « tout sujet pensant suppose un objet », « la notion de Différence implique aussitôt un point de départ individuel<sup>382</sup> ». Par conséquent, l'exotisme semble davantage compatible avec un rapport au monde fondé sur la conscience forte et individualisée du sujet pensant.

### *b) Exotisme et la littérature japonaise ?*

De ce lien qui nous semble indéniable entre l'exotisme et l'individualité, nous pouvons nous interroger sur l'absence marquante d'exotisme en tant que thématique dans les arts au Japon, en particulier la littérature japonaise : pourquoi celle-ci n'a-t-elle pas connu un développement significatif d'une telle notion, même après la réouverture du pays ? En effet, dans la littérature japonaise, classique comme moderne, l'exotisme ne semble pas avoir vraiment fécondé l'activité d'écriture de façon importante. Hormis les cas rares comme les textes de Tanizaki inspirés de ses voyages en Chine par exemple, l'exotisme en tant que thème d'une quête artistique ne semble en effet attirer que très peu d'intérêts, de sorte à ne pas engendrer de genre spécifique.

Le fondement de l'exotisme, nous l'avons dit, se trouve dans la tension qui se crée et qui se maintient dans la reconnaissance du Différent vécue par le regard du 'Je'. Pour que l'exotisme soit pleinement ressenti, et que la tension en soit vive, une conscience aiguë de 'Je' en tant qu'individu irréductible s'avère alors requise – ce dont la civilisation occidentale a fait le point de départ, comme nécessaire à toute activité spéculative et à toute tentative d'expression la plus rationnelle possible. Or, comme nous l'avons examiné au travers de notre considération culturelle et linguistique, la société japonaise conçoit une constitution du 'Je' tout à fait différente. D'une part, le sujet japonais se construit à travers les regards des autres, le partage

---

<sup>381</sup> V. Segalen, *Essai sur l'Exotisme. Une Esthétique du Divers*, p. 25.

<sup>382</sup> *Id.*

des codes culturels ainsi que le sentiment d'une contribution à une œuvre commune<sup>383</sup>. Somme toute c'est le général et le dehors qui construisent le 'Je' particulier et intérieur. D'autre part, et par là même, le sujet ne se détermine pas en tant que tel, mais résulte de la façon dont les uns et les autres sujets s'emboîtent, chacun desquels contribuant mutuellement et progressivement à se reconnaître. Aussi, ce serait à la fin de ce processus que le sujet parviendrait – presque par défaut – à trouver un espace dédié au 'Je'. Autant dire que le 'Je' particulier se situe au point d'arrivée, et non de départ<sup>384</sup>.

Par conséquent, il nous semble logique que l'exotisme présupposant « le point de départ individuel » pour que le sujet puisse « déguster la distance » avec le monde, comme l'écrit Segalen, n'a jamais vraiment trouvé d'échos dans la culture japonaise. En effet, si le 'Je' n'est pas d'emblée conscientisé en tant que sujet irréfutable et irréductible, la distance avec l'Autre peut être difficilement savourée. Dès lors, l'intérêt de la littérature japonaise assez faible pour l'exotisme, du moins au sens que Segalen défend, semble pouvoir s'expliquer par cette spécificité japonaise de la constitution individuelle.

### c) *Pluralité : variations d'exotisme*

De son lien indéniable avec l'individualité, l'exotisme s'avère étroitement lié à l'individu ainsi qu'à l'ensemble de ses éléments constitutifs – tempérament, nature, état d'esprit, parcours, vécu... Par conséquent, l'exotisme refléterait l'être de qui l'éprouve, et par là même, il conviendrait de concevoir une pluralité pour ainsi dire infinie de variations d'exotisme.

En effet, celui-ci nous semble porter en lui un éventail de formes et de degrés, tel un spectre lumineux qui se compose de différentes longueurs d'onde. Par exemple, beaucoup savourent l'exotisme par la simple vue d'un objet inhabituel ou venant d'ailleurs, en le qualifiant de « dépaysant ». Il s'agit d'un exotisme initial et sans doute le plus ordinaire, fondé

---

<sup>383</sup> À cela peut-on ajouter la notion de la honte [*haji*, haji] comme rouage de l'organisation sociale du pays. La honte ne peut se concevoir qu'en présence du regard d'autrui, et Ruth Benedict y opposa la culture de la culpabilité dans sa vaste étude anthropologique du Japon en comparaison avec l'Occident. Cf. Ruth Benedict, *Le Chrysanthème et le Sabre* [1947], pp. 322-331.

<sup>384</sup> L'idée, avancée par Lévi-Strauss, que l'accent est mis sur le point d'arrivée dans bien des phénomènes au Japon, linguistique, sociétal comme gestuel, est tout à fait pertinente. Il nous semble que l'idée s'applique également à la façon dont se constitue le Je particulier : celui-ci comme le point ultime d'arrivée d'un processus d'individuation souvent laborieux, contrairement à l'Occident où, par exemple, l'énoncé du Je est la condition première de toute expression. Pour plus de détails sur cette opposition des mouvements centrifuge et du centripète, consulter : « Différences majeures entre pensées orientale et occidentale », C. Lévi-Strauss, *L'autre face de la lune. Écrits sur le Japon*, pp. 49-55.

sur la distance spatiale. Tandis que d'autres – issus des pays « développés » – pourraient éprouver de l'exotisme relatif au temps et à l'histoire humaine, envers des peuples dits « primitifs » et des régions apparemment « paradisiaques ». Ces qualificatifs sont quasiment synonymes du « sud » ou des « îles<sup>385</sup> » et, surtout, particulièrement enracinés dans la civilisation judéo-chrétienne en tant qu'évocateurs de l'Éden. Ainsi cet exotisme temporel soulève le regard nostalgique porté sur d'autres cultures, comme si la vie *préhistorique* y perdurait *encore*. Ou bien, pour certains, une sensation d'exotisme pourrait jaillir d'une perception auditive, olfactive ou gustative. Tandis que pour d'autres, le sentiment d'exotisme pourrait reposer sur un plaisir poétique ou intellectuel, comme on peut le constater, par exemple, dans le succès constant du haïku en France. Enfin, pour certains l'exotisme peut aussi sous-tendre une sensation vive de leur propre existence, mise en exergue par une altérité forte.

Nous intéressant ainsi à l'exotisme en tant que rapport que chacun tisse à l'Autre, c'est-à-dire au monde inconnu et différent du sien, il conviendra d'en concevoir une grande variabilité de structure et d'expression littéraires – ce qui représentera en fait une diversité réelle au sein des voyageurs quant à leur manière d'être devant l'Autre. Car l'exotisme est une notion multiforme, singulièrement liée à la sensibilité et à l'être unique de chaque individu.

---

<sup>385</sup> Une note de d'Audiffret nous ferait suggérer que le rapprochement des lieux insulaires et de l'« ailleurs » serait peut-être caractéristique de l'imaginaire de certains Européens, habitants du vaste continent : « Enfin, voici le moment solennel, moment de recueillement pour tous. Ceux qui restent sont beaucoup plus émus que ceux qui partent. C'est si loin, les îles ! Pourquoi les îles ? Je n'en sais rien ; mais le fait est qu'à Marseille comme dans tout le midi de la France, quand quelqu'un a été en Amérique, en Chine ou ailleurs, on dit : “ Il a été aux îles ! ” [...] ». (É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 13.)

## Chapitre II

### Percevoir l'Autre : Exotisme sensoriel

Étant donné la pluralité de l'exotisme, intéressons-nous à comprendre comment celui-ci se structure et s'exprime chez chacun de nos voyageurs. De quelle manière perçoivent-ils un pays étranger, son peuple et sa culture inconnus et très différents des leurs ? De quoi les qualifient-ils et pourquoi ? Quelles sont les premières images de l'Autre qui en émanent ? Que signifie la diversité des images de l'Autre ? Enfin, dans l'ébauche de cette représentation de l'Inconnu, y a-t-il un rapport entre le qualificatif choisi pour décrire l'Autre et celui qui le conçoit ?

Parmi les différentes facultés dont l'homme dispose face au monde inconnu, nous nous intéresserons tout d'abord aux perceptions sensorielles, sur lesquelles sont fondées toutes les autres facultés qui sont, comme par exemple, l'interprétation, la conceptualisation, l'imagination, etc. En effet, ce sont par ses capacités sensorielles que l'homme est au contact du monde, en l'occurrence le voyageur d'un espace étranger. Viendra ensuite l'interprétation des informations recueillies par les voies sensorielles, générant de manière quasi concomitante diverses impressions ou/et émotions, étroitement liées à l'Autre et pouvant être spécifiques à chaque individu. Par conséquent, ne pourrions-nous pas dire que l'espace, les voies sensorielles, la psychologie et l'imaginaire sur l'Autre sont reliés par une passerelle, d'une cohérence propre à chacun, entre le monde extérieur et celui de l'intérieur ? Nous étudierons alors le rapport de chaque voyageur à l'étranger, dans l'ordre de ce processus de la constitution des images, c'est-à-dire de la perception sensorielle à l'interprétation symbolique des informations recueillies.

Entre les différents sens sensoriels, peuvent s'observer les différents types de prédominance de certains sens sur d'autres selon les individus et les circonstances. Mais plus généralement, nous constatons que la vue prédomine significativement les perceptions, et que l'ouïe complète celles-ci de manière subsidiaire. Or, il importe de souligner qu'entre ces deux sens il y a une différence de nature considérable, de sorte à différer essentiellement nos rapports au monde fondés respectivement sur ces modes de perception. Présupposant cette différence entre la vue et l'ouïe, nous analyserons les liens entre perceptions, émotions et images, afin de

comprendre comment les perceptions sensorielles et les interprétations de celles-ci s'articulent chez chacun des voyageurs observateurs. Y aurait-il une corrélation entre le mode de perception sensorielle, l'interprétation de celle-ci, et l'image de l'Autre qui s'en profile ?

## A. Perception de l'Autre par la vue

C'est avant tout par la perception visuelle que la grande majorité de voyageurs observent les pays étrangers et les qualifient de tels ou tels. Cela est lié à la caractéristique spécifique de ce sens permettant à l'observateur d'identifier l'objet, puis d'estimer la distance avec celui-ci, et enfin de l'inscrire dans un espace donné. C'est un processus fondamental chez le nourrisson par exemple, nécessaire à ce qu'il reconnaisse sa propre existence et à distinguer ses propres formes corporelles de l'espace environnant. Mais au-delà de l'enfance il nous semble que nous continuons à utiliser, de manière abstraite, cette faculté de distinction et de spatialisation, développée à tous les niveaux de la vie, comme par exemple sous forme de construction des liens sociaux, amicaux, affectifs, etc., selon les aspirations et les besoins qui animent chacun d'entre nous. Si, dès lors, nous utilisons tant cette faculté, à caractère fondamentalement visuel, et qu'elle est ainsi ancrée en nous, serait-ce parce qu'elle rappelle tant sa grande utilité à notre mémoire archaïque : la vue en tant qu'outil de survie, du temps où le « savoir-vivre » était de reconnaître les menaces « extérieures » et de s'en préserver, pour pouvoir assurer sa propre existence et créer son territoire « intérieur » souverain. La vue n'a alors cessé de nous servir pour mener une lutte vitale contre tout Autre. Selon Richard Delrieu :

La vision est le sens de la distance, de l'objectivation et de l'hégémonie sur le réel : les objets sont perçus comme extérieurs, distincts du corps et on va essayer de s'en assurer la maîtrise<sup>386</sup>.

Soulignons en outre la possibilité du choix dont dispose la vue : il suffit de fermer les yeux pour ne pas voir. La vue est alors une faculté sensorielle active, et son mouvement peut être qualifié de centrifuge, à l'image d'une fenêtre dont chacun a la maîtrise d'ouverture, de fermeture et d'orientation. Outre cette fonction, si importante, de « pourvoyeurs » d'information, il convient aussi de reconnaître leur « rôle informatif propre » :

---

<sup>386</sup> Richard Delrieu, *Musique et recherche de l'unité*, DEA d'Anthropologie générale et appliquée, l'Université de Nice, 1989, p. 18.

un regard peut aussi punir, encourager ou établir une domination. La taille même des pupilles peut traduire l'intérêt ou le dégoût<sup>387</sup>.

Par conséquent, la vue pourrait être encline à générer un rapport à l'Autre caractérisable par cette nature active, visant fondamentalement à maîtriser, à contrôler et à agir sur le monde. En effet, pour le voyageur, cela consisterait à essayer de saisir les informations visuelles face au pays inconnu, de les nommer et de leur attribuer des qualificatifs afin de contrôler une réalité inconnue. Reposant sur cette nature particulière à la vue, voyons comment chacun des voyageurs appréhende le réel d'un ailleurs à travers la perception visuelle, et comment l'image de celui-ci se dessine.

### **1. L'Autre : étonnant / anormal / angoissant**

L'étonnement voire la sidération sont sans doute la réaction la plus immédiate et spontanée que nos textes révèlent dans la rencontre avec l'Inconnu. Cette réaction est loin d'être insignifiante, car elle témoigne de l'importance que prend le Connu chez chaque observateur, à savoir que celui-ci est modelé et construit par celui-là – du moins jusqu'à rencontrer un autre monde qui le façonnerait différemment. C'est alors précisément avec ses propres références qu'il se déplace, arrive à un monde nouveau, le regarde et en donne jugement. En effet, face à l'Inconnu et n'en disposant pas de code de compréhension, bien des voyageurs, étonnés, semblent préoccupés à le qualifier plutôt qu'à en accueillir simplement le réel – ce qui semble dénoter un besoin certain de donner un sens à leur propre perception sensorielle, en l'occurrence visuelle. Quelles sont-elles alors les interprétations de leur première vue de l'étranger, ainsi que les émotions générées ?

#### *a) Artificialisation du réel de l'Autre*

Nagai, le jeune écrivain japonais en herbe, part du sol américain et arrive, un soir de juillet 1907, au port du Havre. Il y cherche une toute première impression de la France, avant même que son bateau n'accoste le port.

Les bords de mer sont partout construits par des entassements solides, importants des pierres, et il semble là-dessus y avoir une large avenue, sur lequel un seul rang de réverbères urbains se continue de façon splendide, en mettant entre chacun un intervalle d'une régularité exacte. En reflétant cette

---

<sup>387</sup> Edward T. Hall, *La dimension cachée* [1966], traduit de l'américain par Amélie Petita, Éditions du Seuil, 1971, p. 88.

lumière, les maisons d'habitation du bord de mer émergent lumineusement et silencieusement dans le soir ; cette vue ne peut, de loin, qu'être un décor de théâtre<sup>388</sup>.

Cette première description de la France faite par Nagai soulève une question de la gestion de ses propres perceptions : il n'arrive pas tout à fait à prendre acte l'information visuelle du réel, tant celui-ci livre un paysage, fascinant, qu'il n'avait jamais connu. Alors, un certain laps de temps existe avant que cette vue ne devienne réellement concevable chez le voyageur. Et dans cet entre-deux Nagai recourt à une comparaison du réel au théâtre, c'est-à-dire de la façon dont l'espace s'organise en France à une scène de représentation, ce qui fait de ce pays un spectacle. En effet, la mise en place de la lumière avec régularité scrupuleuse ainsi que la présence massive des pierres reflètent une utilisation des espaces caractéristique du temps moderne, encore peu connue dans les paysages quotidiens du jeune Japonais<sup>389</sup>.

La suite de sa description est encore plus significative : le voyageur qualifie de cette vue d'« on ne peut plus naturelle et belle [...] comme un tableau<sup>390</sup> ». Cette appréciation, quoiqu'apparemment contradictoire par l'association du terme « naturel » et de celui de « tableau », se trouve finalement unifié dans l'idée d'une beauté factice ; beauté digne d'être peinte, c'est-à-dire « pittoresque ». Le fait est que le réel de l'ailleurs est tellement étonnant qu'il ne peut pas être d'emblée déchiffré par la référence propre au voyageur. Dès lors, le réel ne peut se concevoir qu'en tant qu'artifice et paraît ainsi « comme un décor du théâtre ».

Cette idée de beauté factice poursuit le voyageur encore quelques jours après l'arrivée :

les paysages des champs de la Normandie sont, dirait-on, des tableaux. Tout est si ordonné et si beau que l'on ne peut le considérer comme étant animé. Par exemple, la façon dont une mince allée va en serpentant dans du champ vaste et panoramique, dont les blés sont mûris et dorés ; la tenue des fleurs épanouies de coquelicot en rouge vif, comme si les gouttes du sang s'écoulaient çà et là où la récolte s'est déjà terminée ; les diverses hauteurs de collines et de mamelons, cultivés admirablement jusqu'à leurs sommets, que colorent respectivement les différents champs de légumes ; l'allure des peupliers qui s'élèvent tout droit en un rang régulier, au bord desquels est en train de cheminer une charrette, tirée par deux chevaux et portant une montagne d'herbes mortes ; ou encore, la touffe d'été au bord de l'eau où s'endort un bœuf d'attelage... ; les dispositions et les teintes de toutes ces choses sont telles que je regardais pendant longtemps dans des peintures à l'huile, de sorte que je ne puis penser autrement que c'est, en quelque sorte, pour convenir à l'art que cette nature est faite ; et que, par là-même, c'est comme si la « nature » elle-même feignait définitivement d'être du type le

---

<sup>388</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 10, « 岸辺は一帶に堅固な石堤で、その上は広い大通になっているらしく、規則正しく間を置いて、一列の街燈が美事に続いている。この光を受けて、海辺の人家が夜の中に静に照出されている様子は、遠くから見ると、まるで芝居の書割としか思われぬ。 ».

<sup>389</sup> D'ailleurs après son retour l'écrivain sera bouleversé par le changement des paysages urbains qui aura été accéléré suite à la guerre russo-japonaise et il ne pourra pas s'empêcher de sentir les constructions comme « une colonie ou alors un parc d'attraction » (p. 133). Il critiquera également le fait que les couleurs vives, notamment celle de brique rouge, souvent utilisée pour les constructions japonaises de style occidental ne vont pas avec la lumière et les couleurs de la végétation du pays. Cf. 南明日香、荷風と明治の都市景観、三省堂 [Asuka Minami, *Kafû et paysages urbains de Meiji*, Éd. Sanseidô], 2009, pp. 121-136.

<sup>390</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 10, « 如何にも自然で、美しく、画らしく [中略] ».



plus classique ainsi que le point extrême de la beauté et de la grâce, si bien qu'elle ne laisserait, pensai-je, inviter l'imagination individuelle<sup>391</sup>.

Ainsi, aux yeux du voyageur japonais, le paysage de la France ne peut que difficilement s'incarner dans une réalité tangible, tant et si bien qu'il acquiert une dimension idéale et parfaite. Et celle-ci se construit à travers les références artistiques, en particulier picturales, dont dispose le voyageur depuis plusieurs années.

Un mécanisme similaire, qui consiste à représenter le réel nouveau à travers une dimension artificielle, s'observe également chez Loti. On peut d'ailleurs le repérer exactement à la même phase du voyage que chez le voyageur japonais, c'est-à-dire au moment où le navire s'approche du pays étranger, en l'occurrence, de l'archipel japonais par le port de Nagasaki :

Vers trois heures du soir, toutes ces choses lointaines s'étaient rapprochées, rapprochées jusqu'à nous surplomber de leurs masses rocheuses ou de leurs fouillis de verdure. Et nous entrions maintenant dans une espèce de couloir ombreux, entre deux rangées de très hautes montagnes, qui se succédaient avec une bizarrerie symétrique – comme les « portants » d'un décor tout en profondeur, extrêmement beau, mais pas assez naturel. [...] Au bout de cette baie longue et étrange, il devait y avoir Nagasaki qu'on ne voyait pas encore<sup>392</sup>.

La verdure luxuriante, liée aux conditions climatiques quasi tropicales de la région, ainsi que d'importants reliefs montagneux semblent presque heurter l'image de la nature à laquelle le voyageur est habitué. Ainsi le réel, « pas assez naturel », est perçu comme extravagant, ou encore emprunté, d'où l'analogie avec l'artifice – « portants » d'un décor. Le réel du Japon ne dépasse pas l'imaginaire chez Loti, et c'est là qu'il serait intéressant de le comparer avec Segalen qui, arrivant vingt-cinq ans après au « pays des Estampes » pour lequel il avait eu le temps de mûrir l'imaginaire, trouve pourtant que le réel est encore plus vrai que ce qu'il s'était figuré à l'avance – « [m]ais vraiment je n'espérais pas le trouver si réel...<sup>393</sup> ».

Outre donc la notion de factice qui nous semble particulière à Loti et à Nagai dans leur représentation des premières informations visuelles de l'ailleurs, notons que Loti déclare

---

<sup>391</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 14-15, « 過ぎ行くノルマンデーの景色は、まるで画だ。余りに美しく整頓して、生きているものとは思われぬ処がある。例えば、見渡す広い麦畑の麦の、黄金色に熟している間をば、細い小道の迂曲して行く具合といい、已に収穫を終わった処には、点々血の滴るが如く、真赤な雛罌粟の花の咲いている様子といい、または、その頂まで見事に耕されて、さまざまの野菜畑が種々に色別している小山や岡の高低といい、枯草を山のように積んだ二頭立の馬車が通って行く路傍には、正しく列をなして直立している白楊樹の木の姿といい、あるいは、野牛が寝ている水のほとりの夏の繁りといい、その位地、その色彩は、多年自分が、油絵に見ていた通りで、いわば、美術のために、この自然が詭向きに出来上がっているとしか思われず、それがため、「自然」そのものが、美麗の極、已にクラシックの類型になりすましているようで、かえって、個人的の空想を誘う余地がないとまで思われた。 ».

<sup>392</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 48.

<sup>393</sup> V. Segalen, *Briques et tuiles* [1967], Édition définitive préfacée par Henry Bouillier, chap. « Pays des Estampes », *Fata morgana*, 1987, p. 180.

quelques lignes plus bas : « Quel pays de verdure et d'ombre, ce Japon, quel Eden inattendu !<sup>394</sup> ». Soulignons que la métaphore est à deux tranchants : évoquer un ailleurs magnifique, harmonieux et heureux ; ou bien, voiler son réel encore inconnu d'un mythe commun et connu pour tout lecteur. À l'instar de Nagai qui se réfère aux canons artistiques pour saisir l'insaisissable de l'ailleurs, Loti recourt également à une reconnaissance – ou une réduction pourrait-on dire – du réel par la référence existante.

### b) *A-normalisation de l'Autre – généraliser son étrangeté*

Si l'artificialisation est une caractéristique de la manière dont les deux voyageurs tentent de saisir le réel inconnu, il y a une particularité de plus chez Loti : attribuer de l'étrangeté à l'autre-japonais. Ses descriptions contribuent alors progressivement à la constitution d'une image « étrange » et « bizarre » du Japon, dont l'extrait suivant peut témoigner de façon emblématique :

Toute cette nature exubérante et fraîche portait en elle-même une étrangeté japonaise ; cela résiderait dans je ne sais quoi de bizarre qu'avaient les cimes des montagnes et, si l'on peut dire, dans l'invraisemblance de certaines choses trop jolies. Des arbres s'arrangeaient en bouquets, avec la même grâce précieuse que sur les plateaux de laque. De grands rochers surgissaient tout debout, dans des poses exagérées, à côté de mamelons aux formes douces, couverts de pelouses tendres : des éléments disparates de paysage se trouvaient rapprochés, comme dans les sites artificiels<sup>395</sup>.

On constate une fois de plus l'artificialisation, presque délibérée, du réel qui échappe à la norme du voyageur. Et on peut noter le poids de celle-ci par l'emploi de plusieurs termes tels que « exubérant », « trop » ou « exagéré », associant une notion d'hypertrophie à l'Inconnu. Cela implique bien sûr une idée de normalité, et suppose également la position du voyageur devant l'Inconnu, qui consiste à ne faire qu'appréhender le réel en restant dans son propre conditionnement. En outre, il importe de noter que, plutôt que de tenter de décrire en quoi consisterait cet aspect « étrange » du pays, il recourra aux deux méthodes de qualification contradictoires mais qui, au fond, sont convergentes : d'une part, caractériser l'Autre de façon immuable et essentielle – « étrangeté japonaise » – ; d'autre part, avouer que ce dernier est inclassable – « je ne sais quoi de bizarre ». *In fine*, l'un comme l'autre, les deux procédés contribuent à disposer l'Autre en dehors d'une norme canonique pour l'observateur, c'est-à-dire, à le rendre anormal, spectaculaire, extraordinaire, somme toute, exotique. Ainsi l'écrivain opte pour un procédé qui consiste à « étiqueter la sensation plutôt que de la décrire<sup>396</sup> ».

---

<sup>394</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 49.

<sup>395</sup> *Id.*

<sup>396</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Le Seuil, 1989, p. 344.

En outre, notons que cette représentation du Japon *absolument exotique* n'est pas une réaction proprement liée au moment de l'arrivée et donc à la réaction assez naturelle d'étonnement devant l'Inconnu, mais elle réitère de façon quasi constante, tant et si bien qu'il s'agit là d'une construction d'image qui s'opère au travers de tout le récit. En d'autres termes, cette image de l'Autre n'est pas circonstancielle mais sempiternelle. Ainsi on compte, selon Tzvetan Todorov, trente-et-trois « étrange », vingt-et-deux « bizarre », dix-huit « drôle », et de nombreux « original », « saugrenu », « pittoresque », « fantastique », « inimaginable », « indicible », etc. Ce procédé qui consiste à systématiser l'exotique de l'Autre s'opère non seulement par l'usage abondant de ces qualificatifs, mais aussi par leur association avec ceux ayant pour effet de rendre omniprésent et de normaliser l'anormalité :

Toujours du bizarre à outrance, du saugrenu macabre ; partout des choses à surprise qui semblent être les conceptions incompréhensibles de cervelles tournées à l'envers des nôtres...<sup>397</sup>

Le voyageur est ainsi toujours lui-même la mesure du monde : c'est lui qui est « normal ». Or, il est intéressant de remarquer que, malgré cette anormalité dite démesurée et généralisée dont Loti taxe l'Autre, il se dit tout de même regretter de ne pas le comprendre. Et en même temps, il déploie à plusieurs reprises cette sensation d'incompréhension à tout jamais. Finalement comme si, d'une part, cette sensation elle-même était la condition requise de l'exotisme et que, d'autre part, elle était le motif irréfutable de ne pas comprendre l'Autre et que, dès lors, il avait décidé que les choses devaient en rester là pour toujours.

...Et, en regardant bien, on apercevait çà et là, le plus souvent bâtie en porte-à-faux au-dessus d'un abîme, quelque vieille petite pagode mystérieuse, à demi cachée dans le fouillis des arbres suspendus : cela surtout jetait dès l'abord, aux nouveaux arrivants comme nous, la note lointaine et donnait le sentiment que, dans cette contrée, les Esprits, les Dieux des bois, les symboles antiques chargés de veiller sur les campagnes, étaient inconnus et incompréhensibles...<sup>398</sup>

Le voyageur à peine arrivé procède ainsi à la mise en équation de l'Inconnu et de l'incompréhensible. Celui-ci devient même l'un des motifs majeurs de ce récit exotique où se déroule assurément l'idée que le Japon est *de toute manière* mystérieux et impénétrable, en raison de son héritage « racial ».

Dans les amusements religieux de ce peuple, il ne nous est pas possible, à nous, de pénétrer les *dessous* pleins de mystère que les choses peuvent avoir ; nous ne pouvons pas dire où finit la plaisanterie et où la frayeur mystique commence. Ces usages, ces symboles, ces figures, tout ce que la tradition et l'atavisme ont entassé dans les cervelles japonaises, provient d'origines profondément ténébreuses pour nous [...] <sup>399</sup>.

Ou encore :

---

<sup>397</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 98.

<sup>398</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 147.

Surtout, il y a le mystère de leurs tout petits yeux, tirés, bridés, retroussés, pouvant à peine s'ouvrir ; le mystère de leur expression qui semble indiquer des pensées intérieures d'une saugrenuité vague et froide, un monde d'idées absolument fermé pour nous. – Et je songe, en les dévisageant : comme nous sommes loin de ce peuple japonais, comme nous sommes de race dissemblable !<sup>400</sup>

S'observe ici de nouveau le procédé d'étiquetage, « saugrenuité vague et froide », expression qui atteste un certain vide du sens mais qui pourrait donner une impression qu'il s'agit d'une altérité extravagante voire anormale, et donc peu digne que l'on essaie de comprendre.

D'ailleurs, lui qui, à chaque séjour à l'étranger, avait toujours manifesté son goût notable pour le travestissement par un habit local – un peu à la manière de l'Occidental anonyme déguisé en samouraï (*Figure 7*) –, le séjour japonais semble rester le seul où le marin breton ne pratiqua pas ce rituel habituel. Si, au-delà d'un attrait pour la fantaisie et l'exotisme, on suppose que le fait de se glisser dans un vêtement autochtone est aussi une manière de tenter de se glisser dans la peau des autochtones, c'est-à-dire d'essayer de les comprendre, on peut dire que le Japon ne lui donna ni l'envie ni le besoin de passer à cette tentative ; comme si la sensation d'incompréhension absolue lui avait satisfait entièrement. Ainsi par ce positionnement du voyageur et de l'écrivain, qui consiste à décider une fois pour toutes que, pour des raisons « raciales » et culturelles, l'individu japonais ne peut qu'être un mystère « absolument fermé » pour l'Occidental. Au reste, faut-il reconnaître que cette braderie de l'incompréhensible a fini par donner une image fantasque à cet ailleurs et une teinte on ne peut plus « exotique » au roman qui, à sa parution, connut un succès notable.

---

<sup>400</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 186-187.



Figure 7 : À défaut de Loti-japonais, Dumoulin offre cette prouesse du jeu aussi amusant qu'interpellant, qu'est l'exotisme redoublé : non seulement ce visiteur occidental, déguisé en samouraï, est lui-même l'objet de son propre exotisme, mais encore il est en pleine représentation devant l'Autre-japonais et jouit alors du regard posé sur lui. Celui-ci aurait-il, du coup, paru plus semblable ou encore plus exotique aux yeux des autochtones... ? L'image fut prise lors de la Fête de jubilé de la reine Victoria ayant lieu à Yokohama en 1897. Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

### c) Corroboration de l'Autre et mise en péril de soi-même

*Sanshirô* (1908) dépeint un moment particulièrement bouleversant de la vie du protagoniste, par la rencontre d'un monde nouveau, incarné par la capitale en pleine effervescence au tournant du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que par une Tokyoïte. C'est en effet un moment où l'Autre apparaît soudain devant un jeune homme encore psychologiquement sous tutelle maternelle<sup>401</sup> ; ce qui lui procure d'emblée une grande stupeur inexplicable. Voyons le commencement du récit où l'écrivain s'attache à décrire longuement cette dernière :

Beaucoup de choses étonnèrent Sanshirô quand il arriva à Tôkyô. D'abord, il s'étonna d'entendre la sonnette des tramways. Ensuite, il s'étonna de voir tant de gens monter et descendre pendant qu'elle sonnait. Et il s'étonna en arrivant dans le quartier de Marunouchi. Mais ce qui l'étonna surtout, c'est

<sup>401</sup> La mère est assez présente par les évocations de Sanshirô à son sujet, ainsi que par les courriers qu'elle lui envoie de temps à autre, mais le père reste totalement absent tout le long du récit, jusqu'à ce que la fin du onzième chapitre parmi treize révèle tout succinctement qu'« [i] est mort [死にました] ». (p. 262. [p. 310.]) Cela pourrait peut-être s'expliquer par un phénomène d'une « véritable débâcle de la fonction paternelle », observable dans les textes littéraires d'environ 1910 sous forme d'« une rupture avec des fils qui refusent de reconnaître leur autorité ». Emmanuel Lozerand, « Des patriarches aux pieds d'argile. Notes sur les pères japonais modernes », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, Hors-série, Presses universitaires de Vincennes, janv. 2012, p. 200, URL : <https://journals.openedition.org/extremeorient/220> cons. 8 mai 2019.

qu'il avait beau continuer à marcher, Tôkyô ne finissait jamais. Quel que soit l'endroit où le conduisent ses pas, des pierres qui s'amoncellent, des constructions neuves, en retrait d'une dizaine de mètres par rapport à la rue, avec des vieux entrepôts à moitié démolis, laissés à l'abandon sur le devant. Tout semble être en cours de destruction. Et pourtant, tout semble être dans le même temps en cours de construction. Il y a un mouvement impressionnant. Sanshirô était vraiment très étonné. [...] Ce qu'il avait appris jusque-là ne servait pas plus à calmer son étonnement qu'un médicament trouvé dans le commerce. L'étonnement portait un sérieux coup à son assurance. C'est franchement insupportable<sup>402</sup>.

On peut d'emblée relever la récurrence, presque fastidieuse, de la notion de l'étonnement sous différentes formes verbales et nominales : on compte six fois le verbe qu'on traduit par « étonner » y compris « s'étonner » et « étonné », deux fois « étonnement », auxquels s'ajoute l'adjectif « impressionnant ». Cela a pour effet, d'une part, d'esquisser une personnalité sensible et impressionnable ainsi qu'un état pour ainsi dire sous hypnose du héros au commencement d'une vie nouvelle, et d'autre part, de placer le récit sous le signe d'une incertitude intérieure, d'une fragilité émotionnelle. En effet, les premières perceptions visuelles du nouveau monde suscitent non seulement de l'étonnement, mais aussi une impression de non-maîtrise du monde et de soi, en générant dès lors une sensation d'insécurité, d'angoisse voire d'exaspération chez le protagoniste.

Par ailleurs, une des particularités du récit consista à dépeindre, de façon la plus réaliste possible et en adéquation avec le réel, les paysages de la société ; en l'occurrence l'aménagement moderne des espaces extérieurs pour la construction de la capitale. Les tramways firent en effet leur apparition en 1903, bouleversant sensiblement la physionomie de la ville. Les descriptions de Natsume reflètent également les principaux facteurs de l'effervescence, tels que la centralisation administrative et politique, le marché du travail en croissance, l'affluence des habitants etc., qui propulse la capitale vers la modernité d'une énergie productive. Les écarts à tous niveaux, économique, social et culturel, avec le reste du pays sont alors déjà éminemment considérables. Autrement dit, la ville de Tokyo est presque comme un pays à part, une immense contrée étrangère à l'intérieur du pays. La sidération du jeune homme, originaire d'une province à l'extrémité du pays, est dès lors liée à cette absence

---

<sup>402</sup> Sôseki Natsume, *Sanshirô*, traduit du japonais par Jean-Pierre Liogier, p. 23. (夏目、三四郎、pp. 24-25, « 三四郎が東京で驚いたものは沢山ある。第一電車のちんちん鳴るので驚いた。それからそのちんちん鳴る間に、非常に多くの人間が乗ったり降りたりするので驚いた。次に丸の内で驚いた。尤も驚いたのは、何処まで行っても東京が無くならないと云う事であった。しかも何処をどう歩いても、材木が放り出してある、石が積んである、新しい家が往来から二三間引込んでいる、古い蔵が半分取り崩されて心細く前の方に残っている。凡ての物が破壊されつつある様に見える。そうして凡ての物が同時に建設されつつある様に見える。大変な動き方である。三四郎は全く驚いた。要するに普通の田舎者が始めて都の真中に立って驚くと同じ程度に、又同じ性質に於て大いに驚いてしまった。今までの学問はこの驚きを予防する上に於て、売薬程の効能もなかった。三四郎の自信はこの驚きと共に四割方減却した。不愉快でたまらない。») )

même de continuité à l'intérieur du même pays, de sorte à former deux univers, figurant symboliquement tradition et modernité, hier et demain, le Connu et l'Inconnu.

À quoi cette première perception visuelle de l'Autre renvoie-t-elle alors chez le héros ? Celui-ci ne va rendre ni artifice ni anormal l'Autre, mais sa réaction spontanée est de se dévaloriser, de se replier sur soi et au monologue intérieur :

Si cette activité intense n'est pas autre chose que le monde la réalité, c'est que la vie qu'il a menée jusqu'ici n'entretient aucun contact avec le monde de la réalité. Autant dire qu'il ne valait pas mieux que le vaillant Hora de l'histoire qui s'était assoupi malencontreusement dans le col d'une montagne. Ceci dit, il serait bien en peine de mettre un terme à sa sieste et de payer sa part d'activité. Mais il a simplement été transplanté dans une situation telle qu'il est obligé de regarder l'activité qui se déroule tout autour de lui, et sa vie d'étudiant n'en a pas été transformée pour autant. Le monde est en plein bouleversement. Il considère ces bouleversements mais il ne peut pas y prendre part. Son monde à lui et le monde de la réalité sont disposés l'un à côté de l'autre sans entretenir le moindre contact. Ainsi, le monde de la réalité est en plein bouleversement et le laisse pour compte. C'est très angoissant<sup>403</sup>.

Se retirant dans sa chambre, « seul aux prises avec son humeur maussade », Sanshirô se livre ainsi à un monologue intérieur à caractère bien subjectif. Sa réflexion est en effet alimentée de sa nature inquiète et de son manque de confiance en soi. La découverte d'une forte altérité ébranlant son identité, il doute du monde qui l'avait jusqu'alors constitué : l'Autre ou le « monde de la réalité » ne cesse de s'animer, changer et se transformer, tandis que « la vie qu'il a mené jusqu'ici », et à laquelle il se sent encore appartenir, lui semble rester dans une inertie, endormie et inanimée. Il nous semble que là se profile en filigrane une métaphore de la vie et de la mort, de la croissance et de l'agonie – c'est bien sûr dans l'univers second que Sanshirô se trouve. Si « le monde de la réalité lui apparaît dangereux, inaccessible<sup>404</sup> », elle semble pourtant « vraiment nécessaire<sup>405</sup> ». Le protagoniste, quoiqu'intrigué, se trouve ainsi inhibé par la méfiance pour la vie qui est en ce monde inconnu, ainsi que la peur de connaître un univers autre.

Par ailleurs, dans le texte original, tout au long du roman la narration se construit de manière particulière, à la fois impersonnelle et personnelle : le protagoniste est désigné tantôt à la troisième personne du singulier, tantôt à la première personne du singulier. Autrement dit, la

---

<sup>403</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 23-24. (夏目、三四郎、pp. 25-26, « この劇烈な活動そのものが取りも直さず現実世界だとすると、自分が今日までの生活は現実世界に豪も接触していない事になる。洞が峠で昼寝したと同然である。それでは今日限り昼ねをやめて、活動の割前が払えるかと云うと、それは困難である。自分は今活動の中心に立っている。けれども自分はただ自分の左右前後に起る活動を見なければならぬ地位に置き易えられたと云うまでで、学生としての生活は以前と変る訳はない。世界はかように動揺する。自分はこの動揺を見ている。けれどもそれに加わる事は出来ない。自分の世界と、現実の世界は一つ平面に並んでおりながら、どこも接触していない。そうして現実の世界は、かように動揺して、自分を置き去りにして行ってしまふ。甚だ不安である。 ».)

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 30 (夏目、三四郎、p. 32, « 現実世界は危なくて近寄れない ».)

<sup>405</sup> *Id.* (Id., « 現実世界はどうも自分に必要らしい ».)

voix de la narration change, de celle du narrateur extérieur à celle du héros lui-même, et ce de manière aussi inopinée qu'implicite. Dans le cas du dernier extrait par exemple, le texte original se met à utiliser le « je » et non « il » ; c'est-à-dire que ce passage, devenant un espace de monologue intérieur voire intime, émerge du reste – ou du moins de l'avant et de l'après où c'est le narrateur extérieur qui poursuit la narration. Or, la traduction française ne considère pas ce changement de narrateur, employant constamment le sujet à la troisième personne du singulier ou « Sanshirô » – et ce pour l'ensemble du récit. Portons alors attention à cette particularité propre au texte original, ce qui rendrait la traduction comme suit :

Si cette activité intense n'est pas autre chose que le monde la réalité, c'est que la vie que j'ai menée jusqu'ici n'entretient aucun contact avec le monde de la réalité. Autant dire qu'il ne valait pas mieux que le vaillant Hora de l'histoire qui s'était assoupi malencontreusement dans le col d'une montagne. Ceci dit, il serait bien en peine de mettre un terme à ma sieste et de payer ma part d'activité. Mais j'ai simplement été transplanté dans une situation telle que je suis obligé de regarder l'activité qui se déroule tout autour de moi, et ma vie d'étudiant n'en a pas été transformée pour autant. Le monde est en plein bouleversement. Je considère ces bouleversements mais je ne peux pas y prendre part. Mon monde à moi et le monde de la réalité sont disposés l'un à côté de l'autre sans entretenir le moindre contact. Ainsi, le monde de la réalité est en plein bouleversement et me laisse pour compte. C'est très angoissant<sup>406</sup>.

Cette reconsidération du texte original par le sujet « je » nous semble importante sur trois points. D'abord, cette survenance du monologue intérieur par le « je » permet au lecteur d'adapter davantage le point de vue du personnage de Sanshirô et, peut-être, de s'attacher à sa personnalité. Ensuite, le fait que la voix du protagoniste survient si soudainement peut avoir pour effet de mettre en relief le caractère irrégulier et imprévu de la recherche intérieure du jeune homme, ainsi que ses états d'âme qui varient fréquemment. Enfin, cela suppose la présence de l'auteur dans ce monologue intérieur : la voix de Sanshirô ainsi que ses angoisses qu'il vit devant l'altérité de la capitale japonaise ne pourraient-elles pas être inspirées de celles de Natsume, vécues dans la capitale anglaise, devant l'autre-occidental, quelques années auparavant ? En effet, souffrant au quotidien des différences culturelles ainsi qu'un mode de vie trop moderne à son goût, Natsume vivait, nous l'avons vu, très en retrait et en solitaire au milieu de la ville londonienne, ce qui le mena sur la pente glissante de la dépression dès quelques mois du séjour. Toutes proportions gardées, le monologue intérieur du protagoniste reflète certainement cette expérience de l'altérité faite par l'auteur. Aussi, l'enchevêtrement des sujets qui s'opère tout le long du récit indiquerait la dimension intime du récit, c'est-à-dire le lien étroit de l'expérience à l'écriture.

---

<sup>406</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 25-26. (夏目、三四郎、pp. 23-24.)



Nous avons ainsi constaté qu'une réaction d'un fort étonnement voire d'une sidération face à un réel inconnu peut engendrer des différentes émotions et attitudes selon les individus. En l'occurrence, nos trois textes de voyage témoignent trois manières différentes de percevoir visuellement une réalité étrangère et de l'interpréter, donnant naissance respectivement aux trois images de l'Autre. Nagai superposant la France sur ses propres références de l'art pictural, ce qui fait que le réel ne devient la réalité que par le biais de l'idéal de l'observateur. Quant à Loti il tente de saisir le réel par l'étiquetage des qualités dites exotiques, et c'est une manière de ne pas véritablement entrer en contact avec une réalité inconnue. Tandis que le protagoniste de Natsume, ébranlé par la violence d'une altérité, se replie sur lui-même tout en se complaisant à la contempler. Force est de constater que les images de l'Autre se profilent conséquemment à ces réactions respectives : chez Nagai la douce France, comme une beauté absolue ; chez Loti le Japon déroutant et impénétrable ; et chez Sanshirô le Tokyo dangereux et angoissant. Cela nous conduit à penser que l'image de l'ailleurs esquissée dans chaque texte résulterait bel et bien de la manière d'être et d'agir de chaque observateur/voyageur face à une altérité rencontrée. Autrement dit, la façon dont chacun agit devant le réel construit de manière logique sa propre image du monde.

## **2. L'Autre : enchanteur / sublime / troublant**

### *a) Poétique de l'euphorie – jovialiser l'Autre / voir l'heureuse différence*

La vue de l'Inconnu peut aussi être une source d'enchantement et de joie. C'est précisément le cas de d'Audiffret dans ses premiers instants au Japon en 1878 :

Arrivés à Yokohama à sept heures du soir, nous voulons descendre à terre aussitôt [...]. Nous prenons à peine le temps de dîner, et nous allons aussitôt nous promener dans cette dernière partie de Yokohama, où je puis enfin me convaincre que j'ai atteint mon but : je nage en plein Japon. Tout a l'air d'être en fête. Tout le monde trotte, court, parle, rit<sup>407</sup>.

Le carnet du voyage de d'Audiffret, euphorique, livre ainsi une image d'un pays particulièrement festif, frais et curieusement toujours joyeux. La différence entre le Japon de Loti, par exemple, est alors sans conteste. Cela laisse supposer que la réalité est multiple, à savoir qu'il y aurait une vérité dans chacun des récits de voyage, chez chacun des observateurs. Mais comment pourrait-on alors comprendre cet état des choses et que devrait-on faire de chaque réalité mise en avant par chaque œil observateur du monde ? Pour cela il nous semble

---

<sup>407</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 43.

intéressant de commencer par regarder la première perception visuelle du Japon faite par d'Audiffret, car celle-ci serait, à notre sens, à nuancer au regard de certains éléments propres à la vie personnelle du voyageur, notamment à sa vie sentimentale d'avant le départ :

Nous avons, hier soir, joyeusement enterré chez Bignon la dernière nuit qu'il me restait à passer à Paris. Je dis joyeusement, parce que nous avons fait beaucoup de bruit, cassé beaucoup de verres, etc., etc. Était-ce réellement gai pour moi ? Voyons d'abord dans quelles conditions d'esprit et pourquoi je quitte Paris. Pourquoi ?... La vie que nous menons, nous autres descœuvrés, ne m'amuse plus. [...] Y a-t-il, sans que je veuille me l'avouer à moi-même, une autre raison qui me pousse à fuir la vieille Europe ? De cela je ne parlerai jamais, pas même dans ces notes manuscrites qui pourraient quelque jour tomber sous les yeux d'un ami. Je pense qu'il en est d'une grande émotion du cœur comme d'une fleur que l'on aime et que l'on ne doit laisser respirer par personne, de peur qu'elle ne perde son parfum. En gardant les joies et les peines du cœur cachées à tous les yeux, il semble que le bonheur soit plus grand et plus sûr car personne ne peut en dérober une parcelle ; et la douleur plus sacrée : car rien de ce qui lui est étranger ne peut venir l'effleurer<sup>408</sup>.

Outre une lassitude pour le mode de vie qui se déroule autour des plaisirs, une peine certaine du cœur s'emparait secrètement du voyageur en partance. Dès lors, il nous semble raisonnable de penser que l'apparition d'un ailleurs totalement inconnu, après cinq semaines de traversée des océans, qui plus est non dépourvue d'incidents fâcheux<sup>409</sup>, lui apporte un soulagement et que cela peut mettre le voyageur dans une humeur heureuse, de façon à percevoir le réel avec légèreté et insouciance. Tout du Japon est, en effet aux yeux de d'Audiffret, une île de joie, d'agrément et d'euphorie. Et même un cimetière ne s'y échappe pas :

C'est un ancien *yashiki* japonais qui tombait presque en ruine, et qu'ils ont dû faire réparer complètement. Une particularité de cette habitation, c'est au beau milieu du jardin se trouve un grand cimetière ; et toutes ces statuettes, pierres tumulaires couvertes d'inscriptions, tombeaux éventrés qui semblent avoir laissé échapper les dépouilles qui leur avaient été confiées, réjouissent l'œil, et vous remplissent de gaieté<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 11.

<sup>409</sup> *Ibid.*, pp. 40-41. Le voyageur relate non sans humour dans sa lettre, écrite le lendemain de son arrivée à Yokohama, s'adressant à un certain commandant Rapatel : « [...] Je me trouvai d'abord horriblement mal, à bord de votre *Volga*. Je dis votre *Volga*, car il appartient à la Compagnie des Messageries maritimes dont vous êtes un des plus brillants officiers et des plus ardents défenseurs. [...] À peine fûmes-nous hors de la rade, qu'on vint fermer nos sabords, par lesquels toute la mer de Chine semblait vouloir prendre passage à bord. J'étais le premier jour d'une humeur de chien. Petit bateau ; vieux bateau ; odeur de cancrelat et de vieille cuisine ; cabine étroite ; couchette trop courte, etc. etc. Cet excellent commandant K..., qui peut être au demeurant l'homme le plus aimable et le plus spirituel du monde, portait à table un air lugubre. Il est, comme vous le savez, petit, replet, discret, muet. [...] Tout s'est fort bien passé les premiers jours : la mer était splendide, le ciel serein ; nous nagions tous dans la joie la plus grande. Nous en étions venus à croire que les typhons et les moussons étaient des mythes, lorsque dimanche matin nous fûmes réveillés par un branle-bas de tous les diables. Je monte sur le pont, et je vois la mer comme je ne l'avais jamais vue encore. En moins d'une heure elle était devenue terriblement agitée, et roulait autour du *Volga* des vagues auprès desquelles les lames de la Méditerranée sont une agréable plaisanterie. Notre vieux rafiau fourrait à chaque instant le nez dans la plume, et l'eau arrivait sur le pont de tous les côtés. Nous avons été secoués de la sorte pendant toute la journée. A table, il fallait nous tenir cramponnés à nos fauteuils, et les bouteilles, couchées dans les gracieux violons, donnaient une chasse à outrance aux verres qui se sauvaient au bout du salon. Dans la nuit de dimanche à lundi, vers minuit, nous étions tous debout. On ne pouvait dormir dans les couchettes. [...] Le commandant voulut bien desserrer les dents pour nous dire [...] qu'il fallait se préparer à recevoir un coup de vent ! Et bien, et ce que nous avons depuis ce matin ? – « Oh ! ça, dit-il, ce n'est qu'une forte brise ! » – Parfait ! Rien à répliquer. Tout va bien. [...] Tout est bien qui finit bien. [...] ».

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 48. Les italiques sont celles du texte original.

Cette interprétation très joviale de d'Audiffret, à la vue des éléments relatifs à la mort et aux défunts, est si singulière et personnelle qu'il est intéressant de la mettre en parallèle avec une description tout aussi particulière, mais pour le coup sinistre de Loti, pourtant à une fête locale :

Nous avons l'impression d'être enlevés nous aussi dans l'immense élan de cette gaieté incompréhensible, à laquelle se mêle, dans une proportion que nous ne savons même pas apprécier, quelque chose de mystique, je ne sais quoi de puéril et de macabre en même temps<sup>411</sup>.

Entre la gaieté ressentie au cimetière par d'Audiffret et l'impression macabre d'une fête chez Loti, force est de constater que toute image du monde s'avère subjective, de la plus joyeuse à la plus sombre ou douloureuse, et que la vérité existe chez chacun d'entre nous. En fait, l'image de l'Autre révélerait, non pas ce que celui-ci est, mais ce que l'observateur est à ce moment même.

Cela étant dit, on peut tout de même souligner la grande capacité d'émerveillement dont fait preuve d'Audiffret, le voyageur aristocrate ; celui-ci se révèle au Japon étonnamment candide, au sens beau du terme. Il semble en effet éprouver du plaisir à chaque découverte du monde inconnu, si bien que son livre de voyage ne se suffira peut-être pas à représenter tout ce qu'il y perçut, rencontra et vécut.

Chercher d'abord à nous loger à Tokio, obtenir la permission du gouvernement, et, chose non moins essentielle et difficile, trouver une maison [...] pour cela être obligé chaque jour d'aller et venir entre Yokohama et Tokio, et être arrêté à chaque instant par quelque spectacle curieux, intéressant et entièrement nouveau, cela m'occupe tellement que je rentre chaque soir harassé, et sans avoir même la force d'ouvrir mon *book* pour y écrire quoi que ce soit. Je vais essayer de combler cette lacune [...]<sup>412</sup>.

Notons sa curiosité débordante et constante pour la différence culturelle, qui confère une certaine valeur humaniste à son récit. Elle peut, une fois de plus, être mise en relief, à côté de l'ennui permanent ou de l'indifférence apathique, qui émane de l'écriture du marin français. En effet, au regard de son vrai journal intime, Loti semble de plus en plus peiner au Japon pour y trouver des *choses à noter* – qui seraient pourtant exploitables plus tard –, jusqu'à laisser un blanc durant plus de trois dernières semaines de son séjour nippon. L'attrait exotique et la curiosité de découverte s'étaient-ils estompés au fil du séjour ? Ou bien le voyageur s'accoutumait-il à voir l'heureuse différence entre les autochtones et lui, et éprouvait-il dès lors moins de besoin d'écrire pour exprimer l'incompréhension ?

Le fait incontestable est que l'intérêt pour le monde extérieur en général semble diminuer chez Loti avec le temps, comme le regretta Hearn à son égard :

---

<sup>411</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 151.

<sup>412</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 49.

Les sentiments se mettent à s'émousser au fur et à mesure que nous nous écartons du « climat tropical » de la jeunesse<sup>413</sup>.

Loti lui-même l'avouait et répondait :

ma faculté de sentir s'émousse, et les trois quarts des choses qui m'impressionnaient jadis passent aujourd'hui inaperçues<sup>414</sup>.

En tout cas, entre d'Audiffret, emporté par l'enthousiasme de l'Autre qui se révèle tous les jours nouveau, et Loti qui, avec le « Moi toujours omniprésent<sup>415</sup> », cherche plutôt des sensations de l'exotisme, la manière dont l'un mène son séjour s'oppose considérablement à celle de l'autre. Cela nous mène en effet à dire que la façon d'être à l'ailleurs et d'interagir à une altérité dépend entièrement de l'individu. Aussi, l'opposition quasi diamétrale de ces deux images du même pays à la même époque, transmises respectivement par les deux voyageurs de la même nationalité, résulte de la différence dans la manière dont l'un et l'autre tissent leur rapport à l'altérité.

#### b) *Poétique du sublime – érotiser l'Autre*

*Maihime* (1890) d'Ôgai Mori met en scène une relation passionnelle entre un fonctionnaire japonais et une jeune danseuse allemande dans le décor berlinois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de sa première publication, après son séjour de quatre ans en Allemagne, dont quinze mois en capitale. L'influence inspiratrice, sur le récit, de son expérience personnelle est alors indéniable. Néanmoins, puisqu'il s'agit bel et bien d'une fiction, notre intérêt ne porte guère sur l'examen de véracité des faits relatés dans la narration, notamment en ce qui concerne la relation intime du protagoniste avec l'héroïne.

Cela étant dit, nous nous intéressons toutefois à la manière dont le texte fait émerger les paysages étrangers, en l'occurrence berlinois, fondés certainement sur l'expérience sensorielle, notamment visuelle, de l'auteur en personne. En fait, celle-ci semble contribuer non seulement à contextualiser le récit de façon efficiente, mais encore à lui donner, de manière significative, une dimension émotionnelle. En effet, l'Allemagne de *Maihime* apparaît sous un visage particulièrement romantique voire lyrique, et l'œil du protagoniste semble véritablement sous son emprise :

---

<sup>413</sup> L. Hearn, cité par Gérard Siary, « Lecture de la trilogie japonaise de Loti », *Les Carnets de l'exotisme*, n° 3, Nouvelle série, 2002, p. 19.

<sup>414</sup> Entretien du *Figaro* du 10 décembre 1887, cité par Éric Fougère, *L'aspect de Loti l'ultime et le lointain*, L'Harmattan, 2006, p. 84.

<sup>415</sup> É. Fougère, *L'aspect de Loti l'ultime et le lointain*, p. 83.

[...] je me retrouvai soudain plongé en plein cœur de cette nouvelle métropole européenne. Que de splendeurs vinrent frapper mon regard ! Que d'éblouissements vinrent troubler mon esprit ! Traduit littéralement en japonais par *bodaijuka* (sous l'arbre de l'Éveil), le nom d'*Unter den Linden* suggère un lieu empreint d'un calme mystérieux, mais une fois sur cette grande avenue tracée au cordeau, regardez donc les dames et les messieurs qui se promènent par petits groupes sur les trottoirs pavés qui la bordent des deux côtés ! [...] il n'y avait rien qui ne m'étonnât ; des fiacres et des voitures de tout genre couraient sans bruit sur l'asphalte de la chaussée ; par une ouverture laissée dans l'alignement des grands immeubles qui s'élevaient au-dessus des nuages, on apercevait les jets d'eau d'une fontaine qui jaillissaient en faisant entendre un bruit d'averse dans un air serein, alors qu'au-delà de la porte de Brandebourg, émergeant de l'entrecroisement des feuillages, la statue de la déesse de la colonne de la Victoire se dessinait en plein ciel ; toute ces visions se pressaient si serrées que le nouveau venu ne pouvait trouver le loisir de les *apprécier* tranquillement. Mais, comme en mon for intérieur je m'étais promis de ne jamais me laisser séduire par de telles beautés superficielles, aussi tentantes fussent-elles, je tenais toujours à distance ces éléments étrangers qui venaient m'assaillir<sup>416</sup>.

Tout d'abord, la première phrase prépare le lecteur à adopter la perception du protagoniste ainsi que ses descriptions qui vont se dérouler, au sujet de l'espace dans lequel il se trouve pour la première fois. Puis l'expression « nouvelle métropole européenne » confère d'emblée une tonalité importante à ce contexte qu'est l'Europe lointaine, en en suggérant à la fois une grandeur, une fraîcheur et un épanouissement. De plus, un sentiment d'admiration est manifestement accentué par une gradation qui constitue les deux phrases suivantes. Enfin, l'énumération des éléments saisissant les yeux du protagoniste met en lumière les fondements caractéristiques de la modernité occidentale : perspective linéaire avec largeur et profondeur importantes<sup>417</sup> ; symétrie réalisée par les trottoirs des deux côtés ; utilisation d'asphalte ; lignes hautes et verticales dessinées par des constructions<sup>418</sup> ; présence minérale dans des fontaines et statues... Les descriptions donnent une vue panoramique et si complète qu'elles semblent résulter de plusieurs couches d'observations attentives faites au fil du quotidien de l'auteur dans le passé. D'autre part, elles traduisent un réel vécu émotionnel, entre bouleversement et fascination.

<sup>416</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 13-14. (森、舞姫、pp. 85-86, « 忽ちこの欧羅巴の新大都の中央に立てり。何等の光彩ぞ、我目を射んとするは。何等の色沢ぞ、我心を迷わさんとするは。菩提樹下と訳するときは、幽静なる境なるべく思わるれど、この大道髪如きウンテル・デン・リンデンに来て両辺なる石だたみの人道を行く隊々の士女を見よ。[中略] 彼も此も目を驚かさぬはなきに、車道の土瀝青の上を音もせで走るいろいろの馬車、雲に聳ゆる楼閣の少しとぎれた処には、晴れたる空に夕立の音を聞かせて漲り落つる噴井の水、遠く望めばブランデンブルク門を隔てて緑樹枝をさし交わしたる中より、半天に浮び出でたる凱旋塔の女神の像、この許多の景物目睫の間に集りたれば、始めてここに来しものの応接に違なきも宜なり。されど我胸には縦いかなる境に遊びても、あだなる美観に心をば動かさじの誓ありて、つねに我を襲う外物を遮り留めたりき。»)

<sup>417</sup> Pendant longtemps l'art pictural japonais utilisait uniquement la perspective parallèle, permettant de représenter de façon parallèle des événements consécutifs, ou bien des scènes spatialement éloignées.

<sup>418</sup> Cette caractéristique architecturale est en contraste avec des architectures religieuses au Japon, « sans étages ou bien à un étage, [qui] se déploient en suivant la surface du sol » et où « aucune d'elles ne s'élance vers le ciel ». S. Katô, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, p. 181.

D'ailleurs, à propre de cette dimension émotionnelle qui colore d'emblée l'image de l'Autre du sublime et du troublant, il nous semble intéressant de voir comment celle-ci s'articule à travers un certain choix lexical en langue originale, à travers notamment deux termes : « 光彩 [kôsai] », traduit par « splendeurs » et « 色沢 [shikitaku] », c'est-à-dire « éblouissements ».

En effet, le premier signifie, au sens propre, une lumière éclatante et belle, et au sens figuré un talent ou une saillie remarquable, ce qui évoque implicitement une image supérieure de cet autre-occidental.

Le second désigne également des teintes lumineuses, mais surtout celles d'une surface, d'une matière voire d'une peau particulièrement soyeuses voire moelleuses. En fait, le terme peut connoter une certaine sensualité, du moins des plaisirs des sens, en particulier le visuel et éventuellement le toucher. Or, les éléments constitutifs des paysages berlinois, scrutés avec avidité par le protagoniste, semblent composés des tons gris ou/et noirs ainsi que des matières plutôt épaisses, solides et lourdes... somme toute un ensemble qui n'est ni lumineux, ni soyeux, évoquant difficilement un contact sensuel. Et pourtant, le cœur du protagoniste est entièrement séduit, troublé même par cet univers, comme s'il s'agissait d'une rencontre fatale. Ce choix lexique est alors significatif : il a pour effet de personnifier cette ville étrangère, de la sublimer, de lui attribuer un visage plutôt féminin et, ce faisant, de l'érotiser. Aussi, les qualificatifs témoignent d'une perception sensorielle associée à une émotion puissante du voyageur, laquelle engendre une image aussi fortement subjective de l'Autre : une Allemagne sublime et envoûtante, comme si elle était déjà un prélude de la rencontre fatale que fera le voyageur avec la femme du pays.

Ainsi, l'Inconnu et l'altérité paraissent enchanteurs pour d'Audiffret et sublimes pour Mori. Toutefois les émotions qui les accompagnent ainsi que leur manière de réagir au long de leur séjour divergent certainement. En effet, le voyageur français percevant le Japon comme un pays d'agrément et de joie, il ne cesse d'aller au-devant de chaque découverte, au point que sa prise de notes ne la suit plus. Tandis que pour le médecin allemand tout élément de l'Allemagne paraît trop séduisant voire troublant pour qu'il puisse préserver une sérénité intérieure, de sorte à lui faire, « ten[ir] toujours à distance ces éléments étrangers qui v[iennent] [l]'assaillir », dit-il à la fin de l'extrait dernier. Et ces manières respectives de réagir à une altérité sous-tendent les images respectives de l'Autre : un Japon familier et spontané, et une Allemagne distante et intimidante.

Ayant confronté les premières perceptions visuelles de ces cinq textes, nous pouvons constater ceci : les manières de contrôler l'Inconnu et d'interpréter le réel, ainsi que les émotions qui sont associées à ces derniers, peuvent être infiniment multiples, dépendant de la nature et de la disposition d'esprit et d'âme dans lesquelles se trouve chaque voyageur observateur. Par conséquent, l'image que celui-ci attribue au pays étranger résulte de cette négociation avec le réel. C'est pourquoi chaque texte de voyage esquisse sa propre représentation du monde et de l'Autre, avec une tonalité émotionnelle vécue par chaque voyageur. De cette diversité d'images et d'émotions, nous pouvons supposer qu'il y aurait une sorte d'alchimie qui s'opérerait entre chaque voyageur et son ailleurs, entre l'être intérieur et le monde extérieur inconnu ; alchimie déterminant la relation de chacun à l'Autre et son image de celui-ci. Cela nous mène à dire qu'il n'existe pas de réalité unique, absolue et universelle : le Japon n'est en soi ni étrange, ni sinistre ni jovial, de même que la France n'est pas absolument belle ; si l'Allemagne n'est pas naturellement troublante, Tokyo n'est pas forcément dangereux. Du reste, ces qualificatifs générés essentiellement par la vue pour contrôler le réel – rappelons que celle-ci est le sens de l'hégémonie – traduisent, non pas ce qu'est le pays observé, mais ce que sont l'être intérieur de chacun des voyageurs ainsi que les teintes de leur regard sur le monde, notamment sur une culture différente de la leur. Aussi, si une corrélation il y a, ce n'est pas entre l'image de l'Autre et ce qu'est celui-ci, mais entre celle-ci et son porteur. Force est alors de constater que le monde apparaîtrait exactement comme nous le regardons et le qualifions et que, par là même, si nous changions notre manière de le regarder, d'autres facettes s'en offriraient peut-être à nous.

## **B. Perceptions de l'Autre par l'ouïe**

Comparé à la vue dont nous avons vu le sens actif et émetteur, l'auditif semble avoir la particularité de reposer sur sa fonction passive, ou du moins réceptrice. En effet, l'ouïe ne détenant pas le choix, on ne peut qu'accepter son monde sonore environnant. Par exemple, lorsqu'on entend un bruit désagréable, il est difficile voire impossible de ne plus du tout l'entendre ; il persiste même lorsqu'on met les mains sur ses oreilles ; la seule solution serait de se déplacer suffisamment loin, jusque-là où le bruit ne parvient plus.

En outre, l'oreille utilise particulièrement l'environnement extérieur pour régir l'intérieur du corps, et est chargée d'une fonction capitale pour l'humain : « assurer la recharge du cerveau en potentiel électrique », « déterminer la verticalité de l'être humain », etc.<sup>419</sup> Cela peut alors supposer l'immense importance invisible de la perception auditive, dotée d'une influence significative sur le psychisme de chacun, de sorte à « atteindre » son être intérieur au sens positif comme négatif. En clair, l'ouïe peut jouer un rôle insoupçonné sur l'équilibre intérieur et affectif de l'être auditif, et ce depuis les premiers instants au monde<sup>420</sup>. En effet, « “le monde de l'œil” traverse le monde, tandis que “le monde de l'oreille” traverse l'être<sup>421</sup> ».

À partir de cette image de l'ouïe fondée sur la physiologie, la question se pose : comment les voyageurs découvrent-ils l'ailleurs à travers la perception auditive ? En quoi cette découverte par l'ouïe pourrait-elle engendrer des rapports à l'Autre autres que ceux résultant de la vue ?

## 1. L'Autre sonore à subir ou/et à accepter

### a) *Omniprésence de l'Autre et inéluctabilité pour le Moi*

Le soir de l'arrivée au Japon, le marin français note ceci :

Des sons de guitares, venant des « maisons de thé » ou des mauvais lieux nocturnes, semblaient, dans l'éloignement, être des musiques suaves. Et ce chant des cigales, – qui est au Japon un des bruits éternels de la vie, auquel nous ne devons plus prendre garde quelques jours plus tard tant il est ici le fond même de tous les bruits terrestres, – on l'entendait, sonore, incessant, doucement monotone comme la chute d'une cascade de cristal...<sup>422</sup>

D'une part, ces quelques lignes reflètent le vécu d'une information sonore poursuivant le voyageur dans la distance : signature sonore, qui pour n'être pas en soi exotique, surprend par son intensité particulière au Japon. Elles témoignent d'autre part de la fonction passive de l'ouïe : le chant des cigales étant omniprésent, il devient comme un tissu, invisible et spatial, jusqu'à envelopper le voyageur. Celui-ci, avec le temps, semble alors finir par ne plus y prêter attention. Se résigner ou s'adapter ? Le fait est qu'il ne peut pas éviter de l'entendre, à moins

---

<sup>419</sup> Il s'agit d'une interview, intitulée « Se nourrir subtilement », d'Alfred Tomatis faite par Alain Saury et insérée dans son ouvrage *le manuel de la vie sauvage ou revivre par la nature*, Escalquens, Éditions Dangles, 1982, p. 404. Cf. Se rapporter également à la recherche de Tomatis : *L'oreille et la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977.

<sup>420</sup> On sait que le bébé reconnaît avant tout la voix de sa mère et la distingue de toute autre, comme celle d'une femme étrangère, ou encore celle du père, généralement plus grave, qui peut parfois impressionner le bébé, au point qu'il se fige, sursaute, ouvre grand les yeux ou va même jusqu'à pleurer. Raymond Lafontaine, Béatrice Lessoil, *Êtes-vous auditif ou visuel ?*, Verviers (Belgique), Les Nouvelles Éditions Marabout, 1984, p. 13.

<sup>421</sup> R. Delrieu, *Musique et recherche de l'unité*, p. 18.

<sup>422</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 53.



de repartir du pays. En fait, le sujet activement regardant est, dans le monde auditif, un récepteur qui n'a pas la possibilité d'agir sur le réel. Ainsi, tout le séjour de Loti sera couvert de ce tissu sonore bien malgré lui. Le texte en évoque un élément sonore en particulier :

Toujours ce bruit de cigales, strident, immense, éternel, qui sort nuit et jour de ces campagnes japonaises. Il est partout et sans cesse, à n'importe quelle heure brûlante de la journée, n'importe quelle heure fraîche de la nuit. Au milieu de la rade, dès notre arrivée, nous l'avions entendu qui nous venait à la fois des deux rives, des deux murailles de vertes montagnes. Il est obsédant, infatigable ; il est comme la manifestation, le bruit même de la vie spéciale à cette région de terre. Il est la voix de l'été dans ces îles ; il est un chant de fête inconscient, toujours égal à lui-même, et ayant constamment l'air de s'enfler, de s'élever, dans une plus grande exaltation du bonheur de vivre. Il est, pour moi, le bruit caractéristique de ce pays [...]<sup>423</sup>.

Le choix lexical est significatif : « immense » et « partout » spatialisent l'information sonore en lui donnant du volume important, tandis que « éternel » et « sans cesse » renvoient à une durée infinie. Ainsi, le chant de cigales tisse de sa vibration sonore un espace-temps indéfini, recouvrant le voyageur de façon omniprésente en plus d'être infaillible – « obsédant, infatigable ». Se manifeste donc une notion d'inéluctabilité.

Par son omniprésence, l'altérité sonore s'avère être un élément inséparable de cet ailleurs dans le souvenir de l'écrivain breton. En effet, elle perdure au-delà du temps et de l'espace, en formant une mémoire sonore. Celle-ci constitue alors l'un des ingrédients constitutifs de l'exotisme de *Madame Chrysanthème* :

Le bruit de ces innombrables panneaux de bois que l'on tire et que l'on ferme, au commencement de chaque nuit, dans toutes les maisons japonaises, est une des choses de ce pays qui me resteront dans la mémoire. De chez les voisins, par-dessus les jardinets vers, ces bruits nous arrivent les uns après les autres, par séries, plus ou moins étouffés, plus ou moins lointains<sup>424</sup>.

Tout d'abord, le verbe « arriver » illustre une fois de plus le mouvement centripète de la perception auditive, tandis que « par-dessus les jardinets verts » évoque un surpassement des distances éloignées de l'information sonore. Notons en plus que celle-ci est rendue durable certainement par le verbe au futur proche de l'indicatif, « resteront ». D'autre part, plusieurs termes donnent un effet d'amplification et de généralisation : ce sont d'« innombrables » sources de bruits, multipliés par deux car « l'on tire et que l'on ferme » ; et cela se passe à « chaque nuit » dans « toutes les maisons japonaises », « les uns après les autres, par séries ». S'esquisse alors un espace sonore singulièrement ritualisé, produisant une impression d'exotisme auditif, comme en témoigne également le passage suivant :

Il y a la petite pipe d'argent, ensuite, qu'il faut fumer avant de s'endormir [...]. Deux bouffées, trois au plus ; cela dure à peine quelques secondes, et la pipe est finie. – Ensuite, *pan, pan, pan, pan*, on frappe le tuyau très fort contre le rebord de la boîte à fumer, pour faire tomber cette cendre qui ne veut jamais sortir ; et ce tapotage [...] s'entend partout, dans chaque maison, à n'importe quelle

<sup>423</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 105.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 120.

heure de la nuit ou du jour [...]. [...] elle se sera bien levée trois fois au moins, pour fumer : [...] *pan, pan, pan, pan*, contre la boîte, pour secouer la cendre. Dans la sonorité nocturne, cela fait un bruit terrible – qui réveille madame Prune, c'était fatal. Et voilà madame Prune prise d'une envie de fumer, elle, aussi, absolument suggestionnée ; – alors, à ce bruit d'en haut, répond d'en bas un autre : *pan, pan, pan, pan*, tout à fait pareil, exaspérant et inévitable comme un écho<sup>425</sup>.

L'Autre sonore se répand et envahit l'espace, de sorte qu'il ne s'agit plus du son, mais du « bruit », qui plus est « terrible ». Le parfait calme nocturne ainsi que la sérénité du voyageur sont ainsi brisés par un bruit insolite, dû à une coutume autochtone, répété en plus et retranscrit par onomatopée – ce qui donne un effet d'exotisme au texte. Soulignons par ailleurs la sensation d'un désagrément, ressentie par le voyageur en raison de l'étendue sonore doublée – « madame Prune [...] suggestionnée » –, de sorte que ce dernier se trouve en immersion « exaspérant[e] et inévitable ». Qui plus est, l'énumération systématique des étapes constitutifs de cette pratique autochtone dénote sa fréquence de l'ordre quotidien, au rythme de laquelle le voyageur est contraint de vivre cette vie auditive durant son séjour. L'Autre sonore est ainsi là, puissant et omniprésent, que le voyageur le veuille ou non. Aussi, du fait que celui-ci n'a pas de contrôle sur son environnement, la notion de l'inéluctabilité se révèle spécifique au monde de l'oreille et semble faire émaner du texte une certaine amertume.

### b) Agressivité de l'Autre et refus du Moi

Par la particularité de l'ouïe qui consiste en mouvement pénétrant du monde extérieur, la nature de certaines informations sonores pourrait sensiblement agir sur l'état d'âme ou le comportement de celui qui les entend. En tout cas c'est ce qui ressort du séjour en Angleterre relaté par Nagai :

[...] « Will you take dinner ? », m'a-t-elle dit, d'emblée sans autres mots. Cela m'a sidéré, et je n'ai effectivement pas pu répondre. Pour moi, qui m'étais habitué aux sons de la langue française, si agréables aux oreilles qu'elle semble être une musique ; sons accompagnés en plus des gestes doux et des sourires délicieux des fillettes de France [...] ; il va sans dire que les intonations aiguës et perçante l'oreille, si particulières à l'anglais, m'ont donné l'impression qu'elles me couvraient brutalement la tête et me grondaient sévèrement par-dessus celle-ci<sup>426</sup>.

La métaphore du son d'anglais montre bien une agressivité pénétrante ressentie par le voyageur : « couvrir la tête [頭から冠せかけ[る]] » ; l'idéogramme « 冠 » symbolise la

<sup>425</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 121-122.

<sup>426</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 313, « [中略] だしぬけに、*« Will you take dinner ? »* というではないか。自分は実際呆れて何とも返事が出来なかった。この年月、自分は、フランス語の発音、そのものが己に音楽の如く、耳に快い上にえさしい手振、いわれぬ微笑を見せるフランスの町娘のみを見馴れていた処から、[中略] 英語に特有の、鋭いアクセントが耳を突いて何の事はない、頭から冠せかけて叱り付けられるような気がするのであった。 ».

couronne, et le verbe composé « 冠せかけ[る] » rappelle un geste de couvrir voire d'étouffer brutalement de quelque chose un objet – en l'occurrence la tête, s'agissant ici d'une couronne. Le terme est ainsi significatif, évoquant une sensation physique assez désagréable, causée lorsqu'on subit un geste de la sorte. De plus, le verbe « gronder », est à l'origine en forme passive – « 叱り付けられる [être sévèrement grondé] » –, représentant dès lors une passivité contraignante ressentie par le voyageur. À défaut, il ne peut que s'éloigner de la source sonore :

No thank you – ainsi sortis-je dans l'allée en disant cela de façon à peine audible [...] <sup>427</sup>.

C'est donc l'ouïe qui lui fait très vite prendre la décision de ne pas entrer dans ce restaurant, comme si celle-ci s'imposait de manière physique et évidente dans le corps même du voyageur. En fait, le monde d'oreille semble considérablement dépendre de l'ouïe de chacun : l'information sonore peut difficilement être un outil de démonstration visant à établir une objectivité, c'est-à-dire une réalité indépendante des différents sujets pensants, comme la vue le permet. De ce fait, la perception auditive, bien plus que la vue, serait reliée à la subjectivité de chaque individu.

Cet éventuel rapport étroit entre le monde de l'oreille et l'être de chacun permet peut-être de mieux comprendre les émotions de certains voyageurs déclenchées par l'Autre sonore, comme par exemple l'aversion du marin français à l'égard de sa femme japonaise :

Cette nuit, pendant que nous étions couchés sous ce toit japonais de Diou-djen-dji, [...] au-dessus de nos têtes une vraie Chasse-Galerie dans le silence de deux heures du matin, passa en galopant : – Nidzoumi ! (les souris !), dit Chrysanthème. Et, brusquement, ce mot m'en rappela un autre, d'une langue bien différente et parlée bien loin d'ici : « Setchan ! » mot entendu jadis ailleurs, mot dit comme cela tout près de moi par une voix de jeune femme, dans des circonstances pareilles, à un instant de frayeur nocturne. – « Setchan !... » Une de nos premières nuits passées à Stamboul, [...] elle aussi, la chère petite Turque, m'avait dit dans sa langue aimée : « Setchan ! » (les souris !)... Oh ! alors, un grand frisson, à ce souvenir, me secoua tout entier : ce fut comme si je me réveillais en sursaut d'un sommeil de dix années ; – je regardai avec une espèce de haine cette poupée étendue près de moi, me demandant ce que je faisais là sur cette couche, et je me levai pris d'écœurement et de remords, pour sortir de ce tendelet de gaze bleue... <sup>428</sup>

Une langue en rappelle une autre, en réveillant le souvenir d'une autre femme exotique, jadis aimée par le voyageur. Ainsi le dépaysement complet est impossible pour Loti au Japon, d'autant plus que cette analogie entre les souris japonaises et les souris turques lui rappelle « tout ce qui sépare ce mariage à la mode d'un amour véritable <sup>429</sup> ». Étant ainsi fréquemment rappelé par le bonheur du passé, le voyageur ne peut que remettre en cause le présent dans lequel il se trouve. Mais outre cette nostalgie et le jeu d'exotismes, comme une « mosaïque des

<sup>427</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], « No Thank you – と聞えぬほどにいい捨てて往来にと出た [中略] ».

<sup>428</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 86-87.

<sup>429</sup> B. Vercier, Préface, *Madame Chrysanthème*, p. 16.

correspondances par-delà les mers et les frontières<sup>430</sup> » qui, selon Yvan Daniel, fait de Loti un des premiers écrivains ayant transmis le vertige du Monde, nous nous intéressons ici à la dimension émotionnelle du voyageur liée à la caractéristique de la perception auditive, mise particulièrement en lumière ici. En effet, l'information sonore est vécue comme une irruption fâcheuse et envahissante contre laquelle le sujet récepteur ne peut pas agir. La réminiscence de celui-ci étant provoquée par l'émettrice sonore ou Chrysanthème, celle-ci en devient malgré elle responsable ; et responsable également de la perturbation émotionnelle que cela engendre chez Loti. Cette scène est d'ailleurs significative dans le déroulement même du récit, déterminant l'émotion négative du voyageur à l'égard de sa femme japonaise et, dès lors, creusant un peu plus le fossé entre les deux personnages.

Ainsi, le voyageur actif du monde de l'œil s'avère l'être beaucoup moins dans le monde de l'oreille. Il y est impuissant, vulnérable et influençable, comme si l'Autre sonore pénétrait l'être intérieur du voyageur, de sorte à agir significativement sur son émotion et à orienter son humeur ainsi que son état d'âme. Ce lien étroit entre l'intériorité et l'ouïe semble certainement provenir du caractère récepteur de l'ouïe. Alors, cette manière auditive de découvrir l'Inconnu ne façonnerait-elle pas l'image de l'Autre avec davantage de l'émotionnel et de l'affectif ?

## **2. L'Autre sonore colore le monde intérieur**

### *a) L'environnement sonore et le paysage intérieur*

Par l'influence de l'ouïe sur l'émotionnel ainsi supposée, la question se pose : les paysages auditifs particuliers à un pays et dont le voyageur s'imprègne plus ou moins à long terme ne pourraient-ils pas colorer son paysage intérieur ? Voyons les descriptions de Nagai sur l'ensemble des sons qu'il entend au quotidien à Lyon :

Il pleut le matin comme le soir. [...] L'eau du Rhône, absolument bleue et on ne peut plus troublée, se répand comme si elle allait déborder et démolir les bords de pierres ; et le son de l'eau qui hurle résonne en pleine nuit de façon impressionnante, en pleine ville qui se situe tout près. [...] Quant à la promenade, [...] il n'y a, sous ce temps, d'autres choses à faire que de marcher dans des allées habituelles [...] avec un parapluie à la main. [...] Une fois pénétré dans des quartiers mineurs, ou des ruelles biscornues d'à côté qui en tout cas se situent derrière les allées principales, la tristesse de l'atmosphère se fait encore plus profondément sentir. Les vieilles maisons, aux murs peints en gris, se tapissent, mouillées, sous le ciel gris, et ses fenêtres ne manifestent, comme l'œil d'un aveugle, aucune vivacité, aucune vie humaine. [...] Quant aux passages humains, ce sont seulement des femmes qui, pauvrement vêtues avec un panier de linges accroché au bras, empruntent ces rues-là furtivement, pour aller d'une grande allée à l'autre. Devant les unes et les autres portes de maison que le rayon de soleil n'atteint même pas, à peine les chiens amaigris en bande flânent-ils, qu'ils

---

<sup>430</sup> Yvan Daniel, Charles Brion, « Présentation », in Yvan Daniel (dir.), *Pierre Loti, l'œuvre monde ?*, Paris, Les Indes savantes, coll. Rivages des Xantons, 2015, p. 15.

commencent à se mordre, avec des aboiements violents de fauves...et cependant, même ces cris, dès lors que l'un d'eux mordu s'enfuit, se transforment de nouveau en un silence d'avant. Puis, dans un instant, la pluie froide qui avait cessé un moment recommence à tomber finement...et malgré cela apparaît, on ne sait d'où, un musicien aveugle, n'errant que dans de telles ruelles où il n'y a de danger ni de voitures et ni de chevaux, que pour ajouter une couche supplémentaire de mélancolie à la solitude émanant de l'atmosphère crépuscule ainsi qu'aux mélodies de son violon mal accordé [...]. Et c'est un soir comme celui-ci que le son de la pluie ruisselant sur le balcon fait pleurer l'homme de façon inexplicable !<sup>431</sup>

S'observe d'abord une diversité sonore, constituée de différentes natures et densités de son, construisant progressivement et symboliquement l'image de l'ailleurs. Notons d'abord l'omniprésence du son des eaux qui arrive jusqu'à la ville et la recouvre. Les cours d'eau, accrus par l'abondance de pluie, produisent une sonorité qui saisit le voyageur et évoque en lui une certaine violence, qu'il se figure, dès lors, un hurlement animal du chien ou du loup. Cette analogie sonore et symbolique est d'autant plus poétique qu'elle est inattendue. En effet, les deux éléments sonores, de l'eau et de l'animal, se rejoignent symboliquement autour de la nature sauvage, comme si celle-ci menaçait, par sa manifestation qui « résonne de façon impressionnante », le silence nocturne de la ville, c'est-à-dire l'homme et la culture. De même, lorsque les grognements des chiens sauvages surgissent brutalement, ils remplissant de leur aigreur le silence du quartier discret voire ténébreux où la vie humaine semble presque absente. Ces perceptions auditives semblent quelque peu porter ombrage à la sérénité du voyageur.

Remarquons par ailleurs un autre ensemble sonore, constitué par la pluie fine ainsi que la mélodie d'un instrument de musique médiocre. Il apparaît lorsque le silence revient à peine, comme s'il allait en quelque sorte remplacer les cris des chiens, pour occuper l'espace silencieux d'une autre manière. En outre, on peut évoquer une image des choses qui tendent à disparaître, comme le son d'un violon désaccordé et le faible crépitement de la pluie fine. Cette correspondance à la fois sonore et symbolique semble rappeler le voyageur à une fragilité de la vie, des êtres et des choses, qui semble considérablement raviver sa sensibilité.

---

<sup>431</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 34-37, « 明けても暮れても雨である。[中略] 真青なローンの水は、濁りに濁って、今にも高い石堤を崩して溢れ出そうに漲り渡り、その吠える水音は、夜更などには、物凄く近くの街中に響く [中略] 散歩といっても、こういう天気では、[中略] 傘を手にしたまま、[中略] 歩み馴れし往来を歩くよりしようがない。[中略] 一度、こういう本通から曲りくねった横町や露地裏に這入ると、淋しい四辺のさまは、一層深く身に迫るのである。鼠色した古い壁塗の人家は、雨に濡れたまま、灰色の空の下に蹲っていて、その窓々は、盲人の眼のように、何の活気も、何の人氣もない。[中略] 人通りとっては、折々身なりの見すばらしい女が、洗濯物などを入れた手籠を片腕に引掛けて、大通りから大通りへと、早足に抜道をするばかり。日光のとどかぬその辺の戸口戸口をば、痩せた犬の群がうろろうろしている中に、気魂しい声を出して囓合う……が、その鳴声も、噛まれた犬の逃げ行くと共に再び元のように寂然となってしまう。すると、やがて、一時小止みしていた寒い時雨が、はらはらと降り出す、にもかかわらず、こういう裏町、車や馬の危険のない裏町ばかりを彷徨う盲目の音楽者が、何処からともなく歩み出て、音のわるいピオロンの調に、暮れ行く四辺の淋しさに、一層の哀れを添えしめる……。[中略] こういう晩である—バルコンに滴る雨の音が、わけもなく人を泣かせるのは！ 》。

De plus, cette fragilité de la vie est d'autant plus mise en exergue qu'elle est associée à l'aveuglement, à l'absence de vue. En effet, la métaphore de « l'œil d'un aveugle », utilisée dans la sixième phrase de l'extrait pour illustrer les fenêtres des maisons vieilles et vides aux bords desquelles le silence suggère l'absence de vie humaine, montre une conjonction symbolique faite par le voyageur, entre la vie et la vue, ou plutôt, entre la « non-vie » et la « non-vue ». Dès lors, le monde de l'oreille se trouve *a contrario* en correspondance avec cette double absence de vie et de vue. Qui plus est, le musicien, le messenger du monde sonore, aveugle et certainement à la marge de la « vie » sociale, véhicule parfaitement cette correspondance entre la perception auditive et, pour ainsi dire, le néant.

Cette expérience auditive agit-elle alors sur l'état d'âme du voyageur ? En effet, elle semble colorer le paysage intérieur du voyageur d'une émotion grise, de sorte à cultiver sa poésie de la mélancolie :

automne – pluie – soir – lanterne – voyage – froid –, ainsi il m'est arrivé [...] de répéter dans ma bouche des substantifs comme ceux-ci en langue française, en y mettant un certain rythme. Car, seulement pour moi et à cet instant-là, ces mots me donnaient l'impression de devenir un poème significatif<sup>432</sup>.

Ces quelques lignes, suite de l'extrait dernièrement étudié, témoignent en fait d'un sentiment poétique, créé par la brièveté de quelques mots – un peu à la manière d'un haïku... ? –, et qui, à notre sens, a été nourri en partie importante par la perception auditive quotidienne des sonorités ainsi que la symbolique que celles-ci construisent. C'est dire si, d'une part, le voyageur se serait psychologiquement et intimement imprégné des natures de sons environnants ainsi que des images qu'ils semblent évoquer pour lui – en l'occurrence la cruauté, l'absence de vie, la fragilité, la caducité etc. Et d'autre part, ce contexte sonore-là aurait sans doute éveillé une nature particulièrement sensible du voyageur pour la mélancolie, la solitude, la fragilité voire la décadence.

Ainsi au travers de nos analyses les deux idées se profilent : le sujet plutôt actif dans sa perception visuelle serait perméable dans et par le monde de l'oreille, et donc davantage influençable voire vulnérable ; et en même temps on pourrait, par l'ouïe, être davantage enclin à accueillir une altérité et à s'en inspirer.

---

<sup>432</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 39, « 自分は [中略] 秋一雨一夜一燈一旅一肌寒とこんな名詞をば、フランス語で、調子をつけて口の中に繰返した事がある。自分ばかりには、その時、それが、何だか意味の深い詩になっているような気がしたからで。 ».

## b) *Retrouvaille de l'Autre sonore : retrouvaille d'un bonheur*

Si l'ouïe est ainsi un sens d'accueil et que l'Autre sonore est susceptible de « toucher » l'être intérieur du voyageur, celui-ci peut aussi faire le chemin inverse : se mettre là où il sait qu'il pourra accueillir une information sonore jadis connue. C'est le cas de Nagai par exemple à la suite de l'extrait sur l'accent anglais agressif d'une serveuse à Londres. Après avoir fait demi-tour au seuil du restaurant à cause du déplaisir auditif, il cherche à se reconforter de nouveau par l'ouïe :

[...] ayant entendu qu'il y a aussi à Londres un quartier de résidence temporaire des Français, et pensant qu'il y aurait alors probablement des restaurants de la sorte, j'ai demandé à un conducteur d'une charrette de m'y conduire. [...] dans un moment, elle s'est arrêtée dans un quartier étroit annexe d'une grande allée. [...] aussitôt j'ai trouvé une gargote devant lequel est mis le drapeau tricolore [...], j'y suis alors entré en courant. Dans cette gargote sale, étaient assis, près de l'entrée, trois ouvriers à une table sur laquelle on avait mis une nappe sale ; au milieu, de quatre à cinq hommes qui semblent être des commerçants ; et dans un coin un peu loin, une femme qui n'est tout de même pas laide. Bien que ses vêtements, son allure ou la forme de son chapeau évoquent une certaine pauvreté, c'est une femme dont les caractéristiques sont remarquablement, et en un coup d'œil, celles de la Parisienne. [...] Dès lors qu'arrive à mon oreille l'argot des rues de Paris, qui sont des mots qui ne se trouvent pas dans le dictionnaire, lâchés et criés brutalement par un homme à l'allure d'un ouvrier à une table du coin, la mémoire nostalgique des lieux environnants de Montmartre se rappelle dans ma poitrine sans cesse, comme un fil mince et long qui ne s'interrompt jamais ; quand je me demande si tout cela n'est pas devenu hélas un rêve ancien qui ne revient jamais une fois passé, une profonde tristesse indicible m'enveloppe comme un nuage<sup>433</sup>.

Le voyageur tente ainsi de revivre une part de la France qu'il a dû quitter et de s'en imprégner encore une fois, et c'est par la perception auditive que l'expérience se déroule. En effet, la vue n'a ici qu'une importance moindre, car la saleté qui pourtant est d'emblée constatée semble passer au second plan chez le voyageur pourtant esthète. C'est dire si sa tentative de retrouver le bonheur se passe par l'oreille, et que le bonheur ainsi renouvelé par celle-ci prévaudrait sur l'inconvénient visuel, au point que la brutalité sonore qui semble caractériser le français parlé par le client ne l'offusque pas. Au contraire même, celle-ci signifie pour lui de l'authenticité et éveille même en lui un sentiment nostalgique, alors que la brutalité de l'anglais ne fait que lui répugner et le mettre en fuite immédiatement. Force est dès lors de constater la grande relativité

---

<sup>433</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 313-314, « [中略] ロンドンにもフランス人の居留街があると聞いていたので、多分は同じ料理屋もあろうと思い、辻馬車の駆者に聞きだして、其処へと馳付けた。[中略] やや小時、馬車は狭い横町に止まった。[中略] 間もなく、自分は三色の旗が [中略] 出している料理屋を見つけたので、夢中で中へ馳込んだ。汚い安料理店で、入り口に近く、よごれた白布 (ナップ) を掛けたテーブルには三人の職人体の男、中央には承認らしい男が四、五人、やや離れた片隅には醜からぬ女が一人坐っていた。その服装、容貌、帽子の形、見すばらしいけれども、一目見て特徴の著しい巴里の女 (パリジエーナ) である。[中略] 職人体の男が片隅のテーブルで怒鳴り散らす巴里街頭のアルゴ (俗語)、字典には見出されぬ俗語放言を耳にするにつけ、自分の胸には、モンマルトルあたりの、なつかしい記憶が縷々として呼返され、何も彼も、一度去っては後返らぬ昔の夢になってしまったのかと思うと、いい難い悲愁は雲の如く身を包む。 》。

du monde de l'oreille quant à son pouvoir insoupçonné de toucher émotionnellement ainsi qu'à l'effet qui peut être produit chez chacun. Ainsi le pouvoir sonore, pourtant invisible, peut parfois s'avérer étonnamment puissant sur l'émoi de certains individus.

Poursuivons la même scène :

Je me suis, sans but précis, naturellement tourné vers la femme, assise toute seule, ayant l'air triste. [...] Avant que le repas ne se termine, me suis-je dit, j'aimerais à tout prix entendre le français doux, ne serait-ce qu'un seul mot, des lèvres de cette femme. [...] je fis attention à chacun de ses faits et gestes pour ne pas laisser échapper une occasion de lui parler. [...] La femme demanda au serveur deux ou même trois fois ce que le temps prévoyait. Elle dit ne pas avoir de parapluie, alors me rappelant la chance que j'avais moi, voyageur, d'avoir emporté avec moi un parapluie à la place d'une canne ; ne pouvant dès lors patienter un instant de plus, je l'appelle, « madame », sans me gêner. Elle déclina, probablement par politesse, le parapluie que je mis devant elle. [...] En remerciant la faible pluie qui ne semblait pas devoir s'arrêter facilement, [...] je l'accompagnai enfin même jusqu'à la porte de son auberge. Lorsque nous nous séparions, elle ouvrit la porte et montra sa main sous le gant pour me saluer – Merci monsieur, au revoir –. Après avoir serré cette main si fortement qu'elle s'en étonna, je partis en courant de cet endroit. [...] Ah ! Elle est la dernière « Parisienne » qui me fit la grâce de me faire entendre le pur « accent parisien ». Elle me donne encore plus de nostalgie que mon amoureuse. L'ombre de sa silhouette sculpta le tréfonds de mon cœur, même encore plus profondément que l'ombre de la silhouette d'une amoureuse à laquelle j'aurais promis mon sentiment pour cent ans<sup>434</sup>.

On peut d'abord y constater un besoin auditif fort qui s'empare du voyageur japonais, orphelin à Londres de l'espace sonore français. Cela prouve que le tissu sonore de bonheur enveloppait jadis le voyageur en France et que, par là même, le manque, autrement dit la souffrance, sont éprouvés à Londres, comme si le bonheur était enfin reconnu par son absence.

Par ailleurs, remarquons deux points dans cette scène : l'ouïe prime encore une fois sur la vue ; et l'émoi du voyageur se ravive et se teinte d'un certain lyrisme. En effet, le physique de la femme semble représenter bien moins d'importance que la sonorité des mots qu'elle émet – ou plutôt, que Nagai désire tant qu'elle émette. Si le voyageur l'a raccompagnée à sa porte malgré son premier refus, ce n'est pas par altruisme, ni par galanterie, ni non plus dans le dessein de nouer une quelconque liaison avec elle ; mais c'était bel et bien par son désir personnel et pour ainsi dire inexplicable de continuer à entendre le son de la langue française

---

<sup>434</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 314-317, « 自分は見るともなく、自然と、一人ぼっち、淋しげに坐っている女の方を見返った。[中略] 自分は食事している間に、どうかして、あの女の唇から一語たりと、やさしいフランス語を聞きたいものと思った。[中略] 一挙一動、話しかけるべき機会を見逃すまいと注意した。[中略] 女は給仕人に二、三度も天気模様をきいていた。女は傘を持たないというのに嬉しや、旅支度の自分は、杖の代りに傘を所持していた好運に思当たると、もう一瞬間も我慢が出来ず、無遠慮にも、遂にマダムと呼掛けた。女は礼儀ばかりに自分の差出す傘を辞退した。[中略] 自分はなお容易には止みそうにもない小降りの雨を幸い、[中略] 遂にその宿の戸口まで送って行った。女は戸を開けて別れ際、手袋したままの片手を差出して [中略] 自分はその手をば女の驚くほど強く握った後、馳けるようにその場を立去った。[中略] ああ！彼の女は自分に純粋な「巴里の発音（アクサンパリジャン）」を聞かせてくれた最後の「巴里の女（パリジエーヌ）」である。自分は恋人よりも懐かしい気がする。百年を契った思う人の面影よりも、なお、その面影は深くわが胸の底に彫み込まれたであろう。 》。



et d'être dans cet espace sonore, comme dans une bulle invisible mais rassurante et familière. Et cela lui permettait de se retrouver ne serait-ce que momentanément dans cet ailleurs où il se sentait perdu, et d'accéder de nouveau à quelques minutes de bonheur, tant et si bien que la séparation d'avec la femme fut si douloureuse. Celle-ci représente ainsi la réapparition éphémère d'un bonheur du passé.

### 3. L'Autre sonore éveille la conscience

S'il est possible que l'espace sonore puisse, par son aspect pénétrant, avoir une influence sur notre état intérieur, il semblerait que l'ouïe puisse aussi se révéler comme une voie susceptible de relier la conscience de l'être auditif à son monde intérieur et, ce faisant, de lui permettre de se retrouver intimement. En effet, lors d'un voyage dans un pays lointain où les perceptions, très souvent dominées par la vue, peuvent parfois bouleverser l'équilibre intérieur du voyageur, le fait de porter consciencieusement attention à sa perception auditive semblerait produire un effet particulier : aider le voyageur à se recentrer sur soi, à occuper pleinement son propre espace-temps, c'est-à-dire à vivre intensément les instants présents et réels, bref, à « être là ».

#### a) *L'oreille et l'être*

La scène suivante de *Madame Chrysanthème* apporte la preuve de cet effet aidant à « être là » du monde de l'oreille :

Le vent est au départ. Depuis hier il est vaguement question de nous envoyer en Chine [...]. Rien de bien précis encore, mais il est certain que, d'une façon ou d'une autre, notre séjour au Japon est près de finir. – C'est peut-être ce qui me fait, ce soir, jeter un coup d'œil plus ami sur toutes les choses qui m'entourent [...]. Nous ne nous promènerons pas cette nuit ; j'ai envie de rester tout simplement étendu où je suis et d'écouter le *chamécen* de ma mousmé. [...] – Joue, joue pour moi ; je resterai là toute la soirée, et je t'écouterai. Étonnée de me voir si aimable, se faisant un peu prier, ayant presque à la lèvre un plissement amer de triomphe et de dédain, elle s'assied dans la pose des images, relève ses longues manches de couleur sombre, – et commence. Les premières notes hésitantes bruissent en sourdine, mêlées aux musiques d'insectes qui se font dehors, dans l'air tranquille, dans le crépuscule chaud et doré. D'abord elle joue avec lenteur des choses confuses dont elle paraît ne pas bien se souvenir, dont la suite se fait attendre, ne vient pas ; [...] Peu à peu, peu à peu, cela s'anime [...]. Cela devient rapide, avec un tremblement de fièvre [...]. Cela se change en bruit de vent, en rires affreux de masques, en plaintes déchirantes, en pleurs, – et ses prunelles dilatées fixent en dedans d'elle-même des japoneries indicibles. Je l'écoute, étendu, les yeux à demi fermés, regardant entre mes cils, qui s'abaissent avec une lourdeur involontaire, regardant de très haut un énorme soleil rouge mourir sur Nagasaki. J'ai l'impression assez mélancolique d'un effacement, d'un recul de toute ma vie passée et de tous les autres lieux de la terre. A cette tombée de nuit, je me sens presque

chez moi dans ce coin de Japon, au milieu des jardins de ce faubourg ; – et cela ne m'était jamais arrivé encore...<sup>435</sup>

Avant toute chose, notons que ce passage pose la question délicate, qui constitue sans nul doute le questionnement sur le rapport à l'Autre : est-ce par le fait de savoir que le départ est imminent – et que le voyageur perdra donc de vue très bientôt l'autre – que celui-ci commence enfin à paraître précieux... ? Malgré cette partialité certaine de la perception de Loti au Japon, il est tout de même intéressant de voir que cet avant-goût du départ se joue comme un point d'articulation dans son séjour et dans sa perception du pays, lui donnant un regard nouveau. De quelle manière cette nouvelle perception s'articule-t-elle alors ? Par quel moyen accède-t-il à cette nouvelle expérience de l'Autre ?

Tout d'abord, remarquons que s'opère chez le voyageur un glissement progressif de la prédominance des sens sensoriels, du visuel vers l'auditif. En effet, la perception était, dans un premier temps de l'extrait, dominée par la vue, se fixant plutôt sur les détails des choses, comme l'expression faciale de Chrysanthème, son attitude, sa posture ainsi que et la couleur de son habit – sous un regard d'ailleurs comme à l'accoutumé plus ou moins narquois. Cependant, dès lors que résonnent les premières notes de musique, le regard du voyageur quitte ces détails pour se diriger vers le vaste lointain – « crépuscule chaud et doré ». La vue cède ensuite peu à peu sa place dominante à l'ouïe, jusqu'à ce que la première finisse par quasiment s'éteindre – « les yeux à demi fermés [...] s'abaissent avec une lourdeur involontaire ». Et c'est dans cet abaissement de l'attention visuelle que l'auditive semble se concentrer et se peaufiner notablement, au point que, au-delà des exécutions techniques et l'aspect musical à proprement parler, le voyageur se figure tout un monde symbolique voire fantasmagorique inspiré de ces informations sonores. En effet, celles-ci se dotent ici d'une existence autre que simplement sonore, mais représentative de « bruit de vent, [de] rires affreux de masques, [de] plaintes déchirantes, [de] pleurs »... Il passe ainsi du monde de l'observation, de l'analyse, du contrôle à celui de l'imaginaire, de l'intuition et de l'émoi.

De ce moment d'une attention singulière à l'ouïe, semble s'opérer pour ainsi dire un événement, inattendu voire inespéré pour cet écrivain-voyageur breton : « un effacement, un recul de toute ma vie passée et de tous les autres lieux de la terre ». On peut penser qu'ici le voyageur revient, peut-être pour la première fois – du moins au Japon –, entièrement présent au monde tel qu'il se présente devant lui, c'est-à-dire à son contexte spatio-temporel réel. Autrement dit, il quitte – ou à tout le moins met en parenthèse – sa propension forte à vivre et

---

<sup>435</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 201, 203-204.

à revivre le passé par la réminiscence quel que soit le lieu où il se trouve au monde. Dès lors, spécifiquement dans ce moment de l'extrait, son monde intérieur et le monde extérieur ne se sont-ils pas enfin unis ? Auquel cas c'est une chose significative pour lui, dont le tempérament nostalgique prédomine dans son univers intérieur et affectif. Il importe alors de souligner que c'est essentiellement en étant pénétré d'un univers sonore, notamment d'une continuité mélodique et de sa symbolique, que le voyageur semble épouser le monde réel de son existence. Le monde de l'oreille n'a-t-il pas, alors, contribué à ce que la conscience du voyageur soit davantage là, présent à « ici et maintenant » et à soi-même ?

### b) *L'oreille et le temps*

Soulignons donc l'idée : l'attention portée aux mouvements invisibles du monde sonore – à ses vibrations, à ses timbres, à sa durée, à son silence voire à son jeu d'alternance entre le son et le silence – contribuerait à ce que l'être se relie davantage à sa conscience et au temps présent. Celui-ci, entendons-nous, n'est pas au sens d'une durée mesurable mécaniquement ou scientifiquement. Pourrait-on peut-être le rapprocher au sens bergsonien, c'est-à-dire le temps comme une dimension de la conscience, comme un bloc d'une vérité pure où s'accomplit une existence intuitive. Car :

[...] la durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. [...] il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie<sup>436</sup>.

Notons en premier lieu que, dans cette conception du temps, le philosophe considère comme nécessaire la suspension de tout acte de l'esprit et de la connaissance, qui consiste à spatialiser, à séparer et à distinguer. L'activité mentale et intellectuelle a, en effet, cette propension à disséquer plutôt qu'à prendre le tout comme un ensemble. Or, la musique, imaginons qu'elle soit prise dans son ensemble mélodique avec sa dimension sentimentale et symbolique, et non représentée de manière spatiale comme une succession des notes juxtaposées. Alors elle peut être une durée en perpétuel « devenir », durant laquelle l'être auditif peut accéder au temps à l'intérieur de soi-même, c'est-à-dire le temps comme « la quintessence de sa conscience<sup>437</sup> ». Aussi peut-il s'unifier au monde. Deuxièmement, soulignons la nécessité de « laisser vivre » le

---

<sup>436</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], Paris, PUF, « Quadrige », 1988, pp. 74-75.

<sup>437</sup> Edward T. Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu* [1983], traduit de l'américain par Anne-Lise Hacker, Éditions du Seuil, 1984, p. 157.

moi afin d'atteindre cet état d'être, comme avancée par le philosophe. Mais que cela signifie-t-il au juste, par exemple dans notre rapport à la musique ? Il ne s'agit pas en fait d'y être absent ou passif, mais au contraire de l'écouter avec une attention globale et d'en laisser pénétrer, à la manière de Rousseau au bord du lac<sup>438</sup>, en plongeant dans les vagues mélodiques et en vivant le flux de rêverie qu'elles procurent. Alors, dans cette condition, il se peut que le temps intérieur puisse permettre une unité de l'être.

[...] s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entier[e] ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, [...] d'un bonheur suffisant, parfait et plein [...]. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent [...] au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier<sup>439</sup>.

Cela peut en effet éclairer nos analyses sur la scène dernière de Loti : lorsque celui-ci ferme pratiquement ses yeux – cela signifie d'abaisser singulièrement une grande capacité de distanciation et de spatialisation –, qu'il entre dans une écoute intuitive et symbolique de la musique, ne touche-t-il pas enfin le réel et le temps qui s'écoule à l'intérieur de lui ? En effet, le voyageur semblerait, ne serait-ce que dans ce moment limité, avoir occupé la réalité qui lui a été propre et s'être trouvé en adéquation avec elle.

Ainsi, l'ouïe semblerait bien plus susceptible que la vue de permettre de se relier davantage à la conscience et au monde intérieur. Et cela semblerait dû au fait que nous sentons la vibration sonore se répercuter à l'intérieur de notre corps, ne fût-elle que minimale voire imperceptible, tandis que l'objet visuel en reste, au niveau vibratoire, à l'extérieur.

#### **4. L'Autre sonore permet de voyager autrement**

Si l'on peut supposer que l'Autre sonore puisse parfois être ressenti comme envahissant ou incontrôlable, et que cela puisse générer une amertume, une mélancolie, un agacement ou même une haine, on peut aussi observer d'autres réactions, bien différentes voire opposées, issues de la perception auditive : celles régies par l'imaginaire, l'intuition ou la rêverie, esquissant une nouvelle image de l'autre.

---

<sup>438</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, « Cinquième promenade », *Les Rêveries du Promeneur solitaire* [1782], in *Œuvres complètes I. Confessions et autres textes autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, pp. 1040-1049.

<sup>439</sup> *Ibid.*, pp. 1046-1047.

a) *L'Autre sonore : source de rêverie*

Commençons par la scène suivante, issue de la nouvelle « Bateau et voiture<sup>440</sup> » de *Contes de France*. Après son arrivée au port du Havre puis une nuit passée à Paris, le voyageur-alter-ego de Nagai prend le train en destination de Lyon. L'extrait relate donc la fin de son long voyage, de la côte atlantique des États-Unis jusqu'à la ville sur le Rhône.

[...] par la fatigue du long voyage dans lequel j'ai traversé l'Océan Atlantique, je m'endors à mon insu et me réveille aussitôt. Et je me rendors à l'instant où je pense m'être réveillé. [...] Si je me souviens bien, il était minuit passé. Le train s'arrêta à une certaine gare, et le gardien de la gare cria le nom du pays : « Dijon, Dijon ». Sous ma fenêtre, un groupe de trois ou quatre femmes lui demandaient en élevant la voix à quel train elles devraient changer pour aller au lac de Suisse. Cette voix parut à mon oreille à peine réveillée inexplicablement mystérieuse ; qui seraient les jeunes femmes qui, me suis-je demandé, iront au bord du lac suisse en passant par la France, en cette nuit d'une lune lumineuse ? Ne seraient-elles les êtres venus d'ailleurs, de l'univers de la lune ?..... Ainsi leur allure blanche d'été me sembla étrangement divine. Le groupe de femmes s'en va Le train repart avant même que ne s'écoulent les cinq minutes suivantes<sup>441</sup>.

Le voyageur est dans un état somnolent, avec ses yeux qui se ferment et se rouvrent par la fatigue, ce qui signifie que la vue est dans une fonctionnalité moindre sinon nulle. Il est donc dans un rapport au monde caractérisable par l'abandon de soi ainsi que l'accueil pour ainsi dire inconditionnel du monde extérieur, et non par l'observation et le contrôle de l'Autre pour la protection du Moi. Et c'est dans cet état que l'information sonore interpelle le voyageur.

Rappelons-nous tout de même que dans ce contexte toute information sonore est un langage étranger pour Nagai. En effet, malgré ses capacités en français, sa connaissance est jusqu'alors d'ordre purement livresque et non pratique – cela ne fait qu'à peine trois jours qu'il a mis les pieds en France. On peut donc imaginer que c'est pour lui un moment où les sons de la langue étrangère réservent leur part de musicalité purement sonore et qu'ils n'ont pas encore leur portée véritablement sémantique et immédiatement intelligible. De plus, « lac de Suisse » émis par la femme signifie un endroit au Monde qui pour le voyageur japonais est encore inconnu et lointain, au sens propre comme au sens figuré. Détaché du fond sonore, ce « lac de Suisse » semble pour lui représenter un ensemble mystérieux du son et du sens qui éveille son

---

<sup>440</sup> « 船と車 » (le mot « 車 [kuruma] » désigne, comme en français, tout véhicule de transport terrestre : charrette à chevaux, train etc.).

<sup>441</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 22, « 自分は大西洋を越えて来た長い旅の疲れで、覺えず知らず、うとうと眠るかと思えば、また覚める。覺めるかと思えばまた眠る。[中略] たしか、十二時過ぎてからの事であつたらう。汽車が唯ある停車場に止って、駅夫が、デデヨン、デデヨンと土地の名を呼ぶ。窓の下では、女連れの三、四人が、スイスの湖水に行くには、どの汽車に乗換えればよいのかと、高声に訊いていた。この声が、寢覺めの耳に、訳もなく不思議に聞え、ああ、この明るい月の夜更けに、フランスを越して、スイスの湖水へ行くとは、何処の若い女であらう。月の世界からでも来た人ではないかしら..... と、その白い夏衣の姿が、妙に神々しく見えた。女連れは向こうへと歩いて行く。汽車は五分も経たぬ中、また急行し初める。 ».

imaginaire. Les femmes voyageuses sont alors dotées même d'une divinité lunaire et lumineuse, et leur voyage à travers la nuit vers le lac inconnu et mystérieux devient une matière à la rêverie et à la poésie. Ainsi, dans cette rêverie inspirée pour une part importante de l'ouïe, le voyageur n'est pas dans la tentative de compréhension voire d'objectivation du réel – comme il l'était, nous l'avons vu, dans son appréhension du réel par la perception visuelle –, mais il est bel et bien en contemplation et en imaginaire, en se laissant pénétrer et inspirer du monde environnant qu'il perçoit par l'oreille.

b) *L'Autre sonore : source d'actions poétique et insoupçonnée*

Si le sens auditif prépondérant sur le monde environnant peut ainsi engendrer un rapport au monde différent de celui de la vue, le voyageur peut prendre connaissance d'un pays étranger de façon singulière par l'oreille : par la contemplation ou/et la rêverie plutôt que par la compréhension ou/et le constat. Dès lors, le voyageur ne pourrait-il pas se laisser guider dans son voyage par des raisons propres à sa perception auditive, de sorte à entreprendre des actions insoupçonnées et mystérieuses à la raison, lesquels changeraient le cours et le contenu prévus du voyage ? L'une des nouvelles constitutives de *Furansu monogatari* [*Contes de France*] s'inspire de cette expérience d'un « magie » – ou d'un piège ? – particulier au monde de l'oreille, surtout lorsque le voyageur est en immersion dans un pays étranger où le langage est un ensemble de « respiration, [d]'aération émotive, en un mot la pure signifiante » pouvant donner « un léger vertige<sup>442</sup> », comme le note Roland Barthes dans *L'Empire des signes*, lors de sa propre visite du Japon.

« Conte d'un soir de festin » prend forme d'une sorte de compte-rendu du voyage dans le midi de la France, entrepris par un Japonais installé à Lyon et raconté ultérieurement auprès de Nagai, en séjour également dans la même ville. L'ami voyageur commence par raconter que le voyage initialement prévu sur la Côte d'Azur a été quasiment « annulé<sup>443</sup> », au cours même du trajet de Lyon à Marseille, précisément à Avignon, c'est-à-dire dans le voyage avant le voyage. Non seulement le séjour fut annulé, dit-il, « à cause d'une rencontre terrible en cours de route, qui se détruisit hélas totalement le fameux projet<sup>444</sup> », mais aussi tous ses moyens financiers et son temps libre, réservés raisonnablement pour un voyage d'un mois, furent ruinés. Ils furent en effet dépensés de façon totalement imprévue, pour une femme inconnue ayant

---

<sup>442</sup> Roland Barthes, *L'Empire des signes* [1970], Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 18.

<sup>443</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* (*Contes de France*)], p. 183, « お廃止も同様さ ».

<sup>444</sup> *Id.*, « 途中でひどい目に会って、折角の計画も滅茶苦茶になってしまった。 ».

exercé un pouvoir de séduction quasi « maléfique », et ce dans une ville qui ne faisait aucunement partie de ses projets de voyage. Si l'histoire elle-même de cette liaison reste plutôt banale et n'apporte finalement peu d'intérêt d'analyse littéraire, nous nous intéressons à la manière dont le récit reconstitue le contexte qui semble préparer le voyageur à la rencontre fatale, en le conduisant quasi aveuglément vers celle-ci, comme s'il était entraîné par un guide invisible et mystérieux. Voyons donc cette introduction qui transforme de façon radicale et imprévue tout le développement du voyage :

J'étais parti dans l'intention d'aller d'abord de Marseille, Saint-Raphaël, Cannes, Nice, Menton, Monte-carlo... et même de mettre les pieds jusqu'en Italie si j'avais encore de l'argent. Toutefois dans le train [...], aussitôt que j'entendis la voix du garde de la gare dire Avignon, Avignon, quelque chose d'inexplicable et de spontané me fit, malgré moi, descendre du train<sup>445</sup>.

C'est ainsi qu'il se trouve soudain dans cette ville dont le nom et sa sonorité se transforment chez le voyageur en un appel énigmatique et certainement séduisant. En effet, cette information sonore déclenche chez lui une action spontanée, irrationnelle voire pulsionnelle, comme s'il était guidé par une nécessité qui pourtant lui est totalement obscure. Cela signifie-t-il le rapport étroit ainsi que la direction vibratoire entre le monde de l'oreille, pénétrant, et le monde intérieur, atteint ?

Après être inopinément descendu du train, le voyageur flâne aux alentours de la gare d'Avignon, comme habité par une sensation mystérieuse :

Lorsque je sortis de la gare, je vis en face, à travers les arbres de la place, les murs hauts d'une forteresse [...]. Puis, y avait-il peut-être un camp militaire derrière ces murs, le son d'un clairon pur et triste résonna comme s'il pleurait, puis disparut. Une charrette d'une auberge stationnée devant la gare [...] me conduisit tout droit à son auberge pas trop loin. Sur le chemin, [...] malgré le fait que j'ai remarqué que la grande allée avait totalement pris une allure d'une avenue moderne, [...] par le fait que mon cœur était maintenant extrêmement et profondément sculpté par la première impression qu'avait produite la résonnance triste du clairon, [...] j'eus l'impression de me faire envoyer vers une époque inconnue, très lointaine de ce qu'est « l'époque moderne ». [...] Ce sentiment était comme une solitude, ou bien comme une nostalgie. Bien que ce soit un pays où je mets les pieds pour la première fois de ma vie, ce sentiment d'avoir un rendez-vous avec ma vie antérieure [...] s'accroît alors de plus en plus profondément – bien sûr sans aucune raison particulière –<sup>446</sup>.

<sup>445</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 185-186. « [中略] 先ず、マルセイユから、サンラファエル、カン、ニース、マントン、モントカルロ……金が余ったら伊太利亜まで踏出して見るつもりで出掛けたのさ。ところが汽車の中で、[中略] 駅夫がアビニオンアビニオンと呼んでいる声を聞くや否や、ふっとした途中の出来心で下車してしまった。 》

<sup>446</sup> *Ibid.*, pp. 186-187, « 停車場を出ると、広場の木立を透して、正面には、[中略] 高い城壁の立っているのを見た。その壁のかなたは兵營にでもなっているのか、淋しく澄んだ喇叭 [クレーロン] の音が、泣くように響いて消えた。停車場前に出張している旅館の馬車は [中略] 真直ぐに、自分を程遠からぬ旅館に連れて行く。その道すがら、自分は大通りの様子が [中略] すっかり近代風のアブニューになっていてのを見たけれど、[中略] 喇叭 [クレーロン] の淋しい響きから得た最初の印象が、非常に深く心の中に刻み込まれているために、馳する車の音につれ、自分は「近世」なるものからは如何にも遠く隔たった未知の時代へと送られて行くような気がした。 [中略] 淋しいようで、また懐

Comme l'indique le verbe « sculpter [刻み込む] », le seul son de clairon suffit à graver l'esprit du voyageur de sa singularité mélancolique et nostalgique, au sens matériel comme au sens figuré – tout comme un disque gravé par la musique, l'esprit est marqué de façon pénétrante. Le voyageur se sent alors presque transporté vers une temporalité hors de son espace-temps réel. Ou mieux : le son s'empare du cœur du voyageur et le teinte de sa pureté éphémère, jusqu'à l'imprégner d'une nostalgie inexplicable.

Notons par ailleurs que cette scène est dépourvue d'une quelconque présence humaine perceptible par la vue. Le voyageur semble en effet se recueillir davantage sur l'invisible, c'est-à-dire ses sentiments et/ou ses impressions suscités en lui par l'ouïe, plutôt que d'observer et d'essayer de comprendre ce qui se manifeste visiblement à l'extérieur de lui. Remarquons en outre l'absence significative d'inquiétude, de sorte qu'il ne songe point à la reprise du cours initial du voyage. Au contraire même, une certaine confiance et une fluidité même semblent accompagner les pas du voyageur, se laissant totalement mener au gré de ses mouvements intérieurs en interaction avec le monde sonore. Et cet état d'être semble procurer au voyageur une grande liberté, un sens poétique, d'après les lignes suivantes, suite à l'extrait dernier :

[...] quoi que je fasse, je n'ai le loisir de songer ni à l'angoisse ni à la terreur que ressent d'ordinaire un voyageur lorsqu'il erre et se perd dans un pays étranger qu'il ne connaît ni d'Ève ni d'Adam ; je ne cesse de me saouler de la beauté inoubliable de la fantasmagorie et de la mélancolie, similaire par exemple à celle du moment où l'on traverse seul un champ à la lumière du crépuscule<sup>447</sup>.

Cela illustre parfaitement une disposition intérieure particulière à ce moment « magique » : le voyageur se laisse vivre dans la rêverie voire l'ivresse de l'imprévu et de l'inconnu.

Voyons la suite. Il reprend la flânerie en sortant d'un restaurant :

Aussitôt que je partis de la place, les grandes allées modernes disparurent ; [...] les fenêtres et les portes des maisons sont fermées sans exception, [...] et seuls les sons de mes pas résonnent en échos, de pavés en murs, et de murs en murs, dans les ruelles sinueuses de ce quartier mineur. Soudain, de cette direction lointaine où justement ces résonances disparaissaient, j'entendis provenir les mélodies fines de la guitare, s'écoulant comme un cours d'eau à travers cette ruelle tordue. Le timbre n'est pas pareil que celui que l'on entend dans les pays du Nord, si tant est que ce soit le même instrument de musique. C'est absolument le son du Sud ; son chaud, sensuel et embaumé, qui jaillit d'un affect nonchalant. [...] En plein milieu de mon errance, d'un quartier à un autre, d'une ruelle et à une autre, en faisant de ces sons mon seul repère, les mélodies s'interrompirent, hélas, soudain. Je restai alors là, consterné, tel que lorsqu'on se réveille d'un rêve ; à ce moment-là, j'ai vu qu'il y avait une lumière vague à une fenêtre du premier étage du bout de la rue<sup>448</sup>.

---

かしいようなこの心持。生まれて初めて踏み土地ながら、何か前世の約束でもあったような心持は [中略] いよいよ深くなり増ってきた— 無論何という理由はなく—。

<sup>447</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 187, « [中略] 自分はどうしても、平素旅人が見も知らぬ異郷に迷入った時に感ずる不安と恐怖を思う暇がなく、例えば黄昏の光にただ一人野を過ぎる時のような忘れぬ幽愁の美に酔うばかり。 »。

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 188. « 広場を出ると、近代風の大通りは忽ち尽きて、 [中略] 家々の窓、戸口は一つ残らず閉ざされて、 [中略] わが歩む靴音のみ、 [中略] 敷石の上から、曲りくねった横町の壁から壁へと反



Ainsi c'est seule sa perception auditive qui conduit le voyageur, en régissant la direction de sa promenade dans ce lieu inconnu. Celle-ci s'improvise au fil des manifestations diverses du monde sonore, de sa mélodie, de sa sonorité et du jeu même de ses échos, auxquelles le promeneur prête attentivement ses oreilles et s'avance de manière non point calculée mais poétique. C'est en effet le monde sonore d'un endroit totalement inconnu qui est le seul guide de cette déambulation. Dès lors, la disparition soudaine du guide impose l'arrêt tout aussi brusque des pas du voyageur et met fin à sa promenade. Ainsi, sa découverte ainsi que sa connaissance de cette ville dépendent strictement des jeux aléatoires d'influences du monde sonore sur la représentation poétique de celui-ci par le voyageur.

En effet, il est un fait significatif que c'est à cet endroit-là, où le voyageur s'arrêta soudainement, en même temps que l'interruption sonore, que la découverte proprement dite de la ville d'Avignon s'achève pour toujours pour le voyageur. Car c'est de là que commence une autre découverte, celle de la femme qui accaparera le cœur du voyageur. Il perçut en effet une femme se tenant à la fenêtre, chez laquelle il finira sa soirée ainsi que ses jours et ses soirées suivants, et pour laquelle il dépensera tous ses moyens. Les premières fièvres passionnelles passées, il ne pourra que reprendre le train pour retourner chez lui à Lyon, avec comme souvenir une énigmatique promenade sur le chemin sonore.

### c) *L'Autre sonore : déclencheur de l'émotion*

La découverte du monde inconnu par l'ouïe peut ainsi prendre forme d'une rêverie et d'une errance, ou encore, d'un envoûtement émotionnel décisif. Voyons l'extrait suivant de *Kokoro* de Hearn, issu du chapitre intitulé « *A Street singer* [La chanteuse des rues] ». Il y relate sa découverte d'une musicienne japonaise l'ayant profondément marqué.

Une jeune femme, un *shamisen* à la main, accompagnée d'un garçonnet de sept ans, est venue chanter chez moi. [...] Elle était laide, et cette disgrâce était encore accentuée par les cruelles cicatrices de la petite vérole. [...] Aussitôt, les voisins se pressèrent dans ma cour – pour la plupart de jeunes mères et des bonnes d'enfants, [...] mais également des vieillards, hommes et femmes [...], si bien que, très vite, la cour se trouva entièrement remplie. La femme s'assit sur le seuil, accorda le *shamisen* et joua quelques notes en guise de prélude. L'assistance semblait sous l'effet d'un charme, chacun souriant, étonné, en regardant les autres. Car, de ses lèvres affreusement déformées, jaillissait et vibrait une voix miraculeuse, jeune, profonde, infiniment émouvante, d'une

---

響する。突然、その反響の消えていく遠くの方から、これも曲った小路を流れ流れて伝わって来る細いギターの調が聞えた。北の国で聞くのとは同じ楽器でも音色が違う。どうしても南方の響だ。南方の、艶めいた暖かい、香しい、また物憂い情から湧出る響だ。[中略] その音をたよって、横町から横町、小路から小路を迷って行く中、調べはふっと途絶えてしまった。茫然として自分は、夢から覚めた如く佇むと、その時、突当りの、唯ある二階の出窓 [バルコン] に、ぼんやり灯のついているのを認めた。 》。

pénétrante douceur. [...] Tous, en l'écouter, pleuraient en silence. Je ne comprenais les paroles, mais je sentais grâce à sa voix toute la souffrance, toute la patience, toute la douceur aussi de la vie au Japon pénétrer dans mon cœur. Un halo de tendresse nous enveloppait. Des impressions de lieux et de temps oubliés resurgissaient peu à peu, mêlées d'images fabuleuses qui n'étaient de nulle part ni d'aucun temps. [...] longtemps après son départ, cette voix semblait encore présente, m'enveloppant d'une douceur et d'une mélancolie si étranges que je me sentais obsédé du désir d'en pénétrer la secrète magie<sup>449</sup>.

Le bouleversement émotionnel inexplicable et profond, exercé par la chanteuse sur l'ensemble du public malgré la disgrâce notable de son apparence extérieure, met en exergue deux facteurs qui contribuent, à notre sens, à ce phénomène : d'un côté, la puissance potentielle du monde sonore qui consiste à toucher le plus profondément et spontanément le monde intérieur, affectif et émotionnel ; de l'autre côté, la capacité du récepteur à porter toute son attention au monde sonore et à se laisser toucher par celui-ci. C'est cette rencontre des deux agents qui semble transformer les simples vibrations du monde en autre chose, dont témoigne l'écriture de Hearn, pénétré par ce pouvoir pénétrant et créatif du monde de l'oreille : « une pénétrante douceur », « [...] tendresse nous enveloppait », « cette voix [...] encore présente, m'enveloppait d'une douceur et d'une mélancolie »... En effet, ces expressions révèlent non seulement la nature pénétrante ou enveloppante du monde sonore, mais encore la durabilité de l'effet ainsi que la puissance émotionnelle de son imprégnation chez lui. C'est dire si le monde sonore continue à vivre en lui, tout en faisant vivre son royaume intérieur.

L'auteur mène alors une réflexion sur le lien entre la musique et la puissance émotionnelle qui en résulte et considère la musique comme le langage de l'émotion :

Je pensai alors : tout chant, toute mélodie, toute musique n'est que l'expression élaborée d'un sentiment naturel et primitif – de la manifestation spontanée de la peine, de la joie ou de la passion, dont les mots sont les notes<sup>450</sup>.

---

<sup>449</sup> L. Hearn, *Kokoro*, traduit de l'anglais par Sabine Boulogne et Jacqueline Lavaud, pp. 41-43. (L. Hearn, *Kokoro. Hints and Echoes of Japanese Inner Life*, pp. 40-44, « *A woman carrying a samisen, and accompanied by a little boy seven or eight years old, came to my house to sing. [...] She was ugly; and her natural ugliness had been increased by a cruel attack of smallpox. [...] Neighbors then began to crowd into my front yard, – mostly young mothers and nurse girls [...], but old women and men likewise [...], and presently there was no more room within the gate. The woman sat down on my doorstep, tuned her samisen, played a bar of accompaniment, – and a spell descended upon the people ; and they stared at each other in smiling amazement. For out of those ugly disfigured lips there gushed and rippled a miracle of a voice – young, deep, unutterably touching in its penetrating sweetness. [...] And as she sang, those who listened began to weep silently. I did not distinguish the words ; but I felt the sorrow and the sweetness and the patience of the life of Japan pass with her voice into my heart, – plaintively seeking for something never there. A tenderness invisible seemed to gather and quiver about us ; and sensations of places and of times forgotten came softly back, mingled with feelings ghostlier, – feelings not of any place or time in living memory. [...] long after the singer had gone that voice seemed still to stay, – making within me a sense of sweetness and of sadness so strange that I could not but try to explain to myself the secret of those magical tones ».)*

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 43. (*Ibid.*, pp. 44-45, « *And I thought that which is hereafter set down : – All song, all melody, all music, means only some evolution of the primitive natural utterance of feeling, – of that untaught speech of sorrow, joy, or passion, whose words are tones ».)*

Si une note est en effet un mot, lequel est avant tout transmetteur d'information, il ne nous semble pas pour autant que la musique se réduise à ses mots. Au contraire même, au regard des rapports au monde de nos voyageurs par l'oreille, la musique ne se passerait-elle pas de toute tentative d'explication et de définition – qui consiste à ramifier le tout et à tenter d'aller au bout de la branche ? La musique ne serait-elle pas, inversement, l'unification de tout un être, de l'esprit et du cœur, du présent et du passé, bref, la quintessence du rapport étroit entre le monde extérieur et le monde intérieur ?

Notre étude sur les différentes manières de découvrir l'Autre chez nos voyageurs conduit à penser les choses suivantes.

Si, la plupart du temps, la découverte d'un pays étranger se fait par la vue et que le voyageur tente par celle-ci d'avoir de la maîtrise, du choix et de la distance sur et avec l'Autre, la rare primauté de l'ouïe a une influence très différente sur le voyage et la manière de découvrir l'Autre. En effet, de par sa nature enveloppante et son mouvement centripète du monde sonore – qui vient à nous –, et par là même, de par notre incapacité à refuser de le « recevoir », le voyageur semble loin d'être le seul maître de sa propre rencontre avec l'Autre. Nous avons alors constaté les différentes réactions en quatre degrés, dues à cette particularité de l'ouïe.

Premièrement, par la nature omniprésente et inévitable de l'Autre sonore, la perception auditive peut faire naître des sentiments de résignation, d'amertume, voire de ressentiment envers les sons ni habituels ni désirés par le voyageur. Le ressentiment peut notamment se diriger vers celui ou celle qui, étant à l'origine de ce désagrément, ne peut que paraître agressif et/ou envahissant pour le voyageur – c'est le cas de Chrysanthème et Madame Prune pour Loti, et l'Angleterre pour Nagai. Cette impression d'impuissance sur l'Autre sonore, ressentie par les voyageurs, peut susciter chez eux un certain mal-être qui s'associe aux pays qu'ils découvrent respectivement. Dès lors, l'image que le voyageur s'en fait est en partie colorée par cette amertume liée à son rapport auditif au pays. Aussi, le Japon de Loti paraît dédaignable voire rejetable, et l'Angleterre de Nagai agressive et âpre.

Deuxième rapport à l'Autre par l'ouïe : non pas que le voyageur lutte contre le monde sonore indésirable et qu'il le rejette, mais il s'en imprègne soit volontairement pour retrouver un bonheur par l'ouïe, soit à son insu. Nous avons vu que l'environnement sonore, dans lequel le voyageur se trouve à moyen ou long terme dans son quotidien, peut agir sur son état intérieur, comme par exemple l'espace sonore constitué continuellement du son pluvieux et torrentiel. Tout comme les aboiements de chiens sauvages, celui-ci se dote d'une image violente et menaçante pour le voyageur solitaire au pays étranger. Nagai cultive ainsi son esthétique de

mélancolie voire de décadence, en absorbant l'Autre sonore et en en laissant libre cours à sa représentation symbolique.

Le troisième degré que nous avons constaté consiste en ceci que l'être intérieur du voyageur se trouve, par l'ouïe, en adéquation avec le monde environnant. C'est le cas de Loti en écoute sincère de la musique que joue Chrysanthème. Dans ce moment précis, il semble, d'une certaine manière, s'être approprié le monde qui l'entoure, à travers les manifestations sonores de ce dernier, y compris son silence. Car l'ouïe est à notre sens le seul sens qui permette de prendre conscience du temps qui s'écoule chez soi de façon singulière et de goûter, peut-être, le silence intérieur. Quoi qu'il en soit, le journal de ce jour-là laisse penser une manière tout à fait nouvelle d'être à soi et devant l'Autre chez le voyageur passéiste de nature : se sentir naturel d'être là où il se trouve réellement. Cela ne voudrait-il pas dire que l'Autre sonore peut permettre à l'esprit et au corps de s'unir ?

Enfin, l'Autre peut, dans le monde de l'oreille, favoriser un voyage imaginaire ou/et poétique. C'est en effet celui de Nagai, guidé par la rêverie, l'intuition et/ou l'analogie nées de la perception auditive. Découvrir un pays ou une ville de cette façon-là peut procurer l'inattendu et la poésie au voyage. Cela signifie aussi que le voyageur se laisse guider par des raisons obscures à la rationalité, issues de la rencontre entre l'Autre sonore et le voyageur. D'ailleurs, inexplicable est la puissance émotionnelle que celui-là peut provoquer chez celui-ci, de manière profonde et durable, comme nous l'avons vu chez Hearn. Il nous semble que ce quatrième degré du rapport auditif à l'Autre illustre l'alchimie sans doute la plus heureuse des deux natures complémentaires, entre l'Autre sonore pénétrant et le voyageur récepteur : des informations vibratoires extérieures et étrangères, se crée chez ce dernier l'émotion profonde qui vibre durablement son être intérieur.

## **Chapitre III**

### **Représenter l'Autre : Exotisme symbolique**

Nous percevons le monde tout d'abord par nos sens, pouvant générer plusieurs degrés de rapports au monde et différentes images de l'Autre, comme nous l'avons vu entre la vue et l'ouïe. Mais il ne nous semble pas que cette diversité de compréhension et d'image de l'altérité relève seulement de cette première étape sensorielle de la découverte du monde autre ; il semblerait que les informations extérieures et étrangères fassent, une fois qu'elles ont été perçues par chacun des voyageurs via les canaux sensoriels, encore leurs chemins chez chacun des voyageurs, de façon à nourrir leurs représentations respectives de l'autre. En effet, au-delà des impressions, des avis ou/et des jugements sur le pays étranger que le voyageur découvre, celui-ci semble aussi, parfois, faire porter à celui-là une fonction symbolique significative de l'altérité, autrement dit un sens qu'il s'agit bien d'un Autre. Comment cette symbolique de l'altérité se forme-elle alors ? Et comment pourrait-on comprendre le lien entre l'objet – le pays étranger – et ses significations symboliques ? Celles-ci dépendent-elles uniquement du libre arbitre du voyageur ? Ou bien relèveraient-elles plus ou moins des images consensuelles véhiculées dans la culture de ce dernier ?

#### **A. Symbolique culturelle de l'Autre : construction des clichés**

Il y a des objets venant de l'étranger, dont le sens symbolique sous-jacent met en accord la majorité des personnes dans une société donnée, même si toutes n'en ont pas la réelle connaissance. En premier lieu, cela signifie que l'image symbolique se construit à travers le filtre culturel de la société endogène, de sorte que celle-ci colore celle-là d'une manière plus ou moins singulière. Deuxièmement, il importe de noter que la société réceptrice n'est pas seulement un espace de réception, mais également de diffusion. Et que celle-ci se fait par des vecteurs divers et variés : langage, images, éducation, école, ensemble de cultures – livre, art, cinéma ou encore télévision, etc. Puisqu'il devient alors un objet collectif, il est naturel que plus

cet espace de partage grandit, moins la définition de l'objet se précise. On peut donc en observer une multitude de compréhensions, des plus nuancées aux plus grossières, éloignées de la réalité et souvent dérisoires. Et toutefois, il nous semble important de souligner que même celles-ci ne « flottent pas pour autant sur le néant<sup>451</sup> ». Il s'agit en effet moins d'une véritable invention que d'une déformation considérable.

Prenons deux exemples concrets. Depuis quelques années en France les expressions relatives au « zen » sont fréquemment utilisées, mais un éventail de sens s'observe : être calme, se libérer des conflits, jusqu'à occulter des problèmes pour être « tranquille » et se mettre en « détente » ; bien des publicités de voyage se sont approprié le mot dans ce sens-là. Celui-ci s'est considérablement éloigné du sens asiatique, lié à une forme de religion qui se pratique à travers une ascèse mentale et physique afin de s'en libérer de la souffrance de ce monde-ci et de trouver une réelle impassibilité. En effet le mot recèle, du moins au Japon, l'image d'une austérité et d'une rigueur et non celle d'une détente ou d'une aise – constatons que l'une s'oppose à l'autre. Si le besoin fondamental de se libérer de la souffrance de la vie humaine sous-tend le sens qui a été déformé jusqu'à prendre une signification opposée, cela ne refléterait-il pas, au fond, une certaine idéalisation d'un ailleurs asiatique, représenté comme doux et paisible ?

Inversement, *kurisumasu* ou Noël japonais contient des connotations très romantiques et amoureuses et non familiales. Rares sont ceux qui en connaissent l'origine et la signification initiales, et la plupart se préoccupent de passer une soirée exceptionnelle en amoureux ; toute une série de plans et d'événements se déploie à bon escient. Cette distorsion est-elle liée au fait que le romantisme a été un filtre important de la prise de connaissance de l'Occident par le Japon, avec ce qu'il comporte comme caractéristique – lyrisme, sentiment intime, passion etc. ? Il y a en tout cas une généralisation de ces traits dans l'imaginaire japonais, qui consiste à attribuer une nature romantique à tout ce qui vient de l'Occident voire aux Occidentaux, comme si les Japonais s'estimaient eux-mêmes ineptes en la matière.

On peut ainsi supposer, dans les deux côtés, une déformation importante d'une notion étrangère, mais qui révèle l'histoire de l'appropriation faite dans chacune des sociétés réceptrices ainsi que les réalités concrètes et affectives qui lui sont particulières. En effet, ces phénomènes sémantiques et culturels traduisent une certaine idéalisation de l'Autre ainsi que la projection de la culture endogène sur celui-ci.

---

<sup>451</sup> Jean-Noël Jeanneney, « Introduction. La profondeur du dérisoire », in Jean-Noël Jeanneney (dir.), *Une idée fautive est un fait vrai. Les stéréotypes nationaux en Europe*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 14.

Compte tenu de cela, nous nous intéressons à examiner les images de l'Autre qui, à l'origine de notre ère de la médiation culturelle, furent transmises par l'écriture de nos voyageurs respectifs et purent être reçues comme telles dans les sociétés de part et d'autre. Car « le récit de voyage est aussi un texte d'actualité, dont le but est de décrire le visage qu'offre tel endroit à un moment précis, et qui intéresse avant tout ses contemporains<sup>452</sup> ». Quels sont les éléments clefs de la représentation de l'Autre, et comment se structurent-ils ?

## 1. L'Autre-japonais fantastique

La femme japonaise a été l'un des éléments clefs de la représentation du Japon en Occident depuis sa réouverture. Mais de quelle femme s'agit-il ? Souvenons-nous de la démonstration du métier de *geisha* – accompagner artistiquement des banquets essentiellement masculins et les agrémenter de prestations artistiques et de conversations plutôt ludiques –, assurée par trois Japonaises sur scène transformée en pièce japonaise, à l'Exposition Universelle de 1867 à Paris. Si, à cette occasion, une première image japonaise fut ébauchée par le Japon lui-même avec, pour cadre, la maison de thé et les femmes servantes, elle continue à se développer et à se diffuser au sein de la société occidentale, et les voyageurs y contribuent. Le japonisme y aidant, s'esquisse alors vaguement un Japon à l'image d'un univers orné de femmes, d'agréments, de raffinement, de séduction et de plaisirs. Rappelons que les voyageurs étaient essentiellement des hommes, ce qui semble avoir naturellement orienté leurs découvertes et conféré aussi à leur Japon une grâce et une féminité.

### a) *La maison de thé*

La note suivante de d'Audiffret en 1876 témoigne de la couleur singulière qu'avait le Japon dans l'imaginaire occidental :

Nous dînons samedi à Tokio chez M. Saint-Yrez, qui nous a promis pour le soir une représentation japonaise dans une maison de thé. Maison de thé ! Ce seul nom, prononcé en Europe, fait dresser nos oreilles occidentales ; et j'avoue qu'il y a dans ce nom tout un monde de promesses séduisantes<sup>453</sup>.

On peut constater que, neuf ans après l'Exposition Universelle en question, l'imaginaire occidental s'exaltait avec une certaine convoitise. La maison de thé était en effet un symbole

---

<sup>452</sup> O. Gannier, *La littérature de voyage*, Paris, Ellipses, 2001, p. 59.

<sup>453</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 68.

par excellence de cet ailleurs inconnu, prometteur et séduisant, dont il était difficile pour un Occidental de ne pas rêver. Elle faisait alors partie de quelques lieux incontournables d'un séjour japonais pour bien des voyageurs. Et cette image séduisante du Japon se subsistera, du moins encore une dizaine d'années, comme en témoigne le récit de Loti en 1887 :

« Où faut-il vous conduire, mon bourgeois ? » À quoi je réponds dans la même langue : « Au *Jardin-des-Fleurs*, mon ami ! » J'ai répondu cela en trois mots appris par cœur, un peu à la manière perroquet [...]. Des amis qui reviennent de cet empire m'ont fait la leçon, et je sais beaucoup de choses : ce *Jardin-des-Fleurs* est une maison de thé, un lieu de rendez-vous élégant. [...] ce soir peut-être, si mes affaires marchent à souhait, je serai présenté à la jeune fille que le sort mystérieux me destine...<sup>454</sup>.

Dès l'arrivée, Loti alimente ainsi l'image élégante, galante voire piquante du Japon, en se faisant conduire dans un lieu présenté comme faussement innocent, imaginé comme plus proche d'une maison de plaisirs que d'une simple buvette, et en y lançant ses recherches d'une mariée temporaire qui est le projet principal de son séjour. À lire cette description, il est, pour le lecteur, difficile de savoir de quoi ce « rendez-vous élégant » signifie précisément, ainsi que la fonction exacte de la maison de thé dans ce contexte. Ce faisant, celle-ci devient le véhicule mêlé des plaisirs et du mystère, associé à la femme japonaise.

Quant à d'Audiffret, il avait plutôt tendance à transmettre la réalité locale telle qu'elle se pratique, en l'occurrence la fonction réelle et réaliste de la maison de thé :

On croit généralement en Europe qu'on n'a qu'à entrer là-dedans pour voir toute espèce de muzumés, de petites Japonaises ravissantes, dont la seule occupation serait d'être aussi aimables que possible avec les clients. C'est là une grande erreur. Le *chaya* est, au Japon, ce que sont en Europe les hôtels, les restaurants et les cafés. Quand on voyage dans l'intérieur, on descend dans les maisons de thé. En Europe, on va après dîner au café ou au cercle ; les Japonais vont encore à la maison de thé, où ils boivent du *cha* ou du *saké*, et où ils fument force *kiseru*. Maintenant, le grand avantage de la *chaya*, c'est que d'abord, au lieu d'être servis par des garçons grossiers et désagréables, on l'est par des jeunes filles généralement jolies et toujours souriantes et polies à l'excès<sup>455</sup>.

Sous la plume de d'Audiffret, le mystère et le charme de la maison de thé sont quelque peu dévoilés, d'une part par la substitution de la politesse à la séduction chez les jeunes filles qui y travaillent, et d'autre part par la mise en parallèle avec la pratique occidentale du lieu similaire. Cependant, ce carnet de voyage publié en 1880, n'ayant probablement pas rencontré de succès éditorial important – du moins équivalent à celui de *Madame Chrysanthème* –, on peut penser que cette vision réaliste n'a donné guère de véritable influence sur le façonnage de l'image japonaise au sein de la société réceptrice. Dès lors, il ne sera pas étonnant si l'image de la maison de thé ébauchée par Loti évoquait, dans l'imaginaire des lecteurs, certains *ukiyo-e* illustrant des scènes de plaisirs, ramenés par quelques voyageurs. Ainsi une image du Japon

<sup>454</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 56-57.

<sup>455</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 68.



semble s'être construite à travers le prisme du fantasme masculin, et la maison de thé en est le cadre par excellence : lieu fabuleux, accompli par les femmes pour l'agrément des hommes.

Une fois entrée dans la maison, le voyageur est laissé seul, tandis que d'une autre pièce il entend « la voix de femme, derrière le mur de papier, [chanter] [...] avec une extrême douceur triste ».

Oh ! le spectacle singulier : évidemment de jeunes élégants de Nagasaki en train de faire la grande fête clandestine ! Dans un appartement aussi nu que le mien, ils sont là une douzaine assis en rond par terre [...]. Et, au milieu du cercle de ces dandies, trois femmes très parées, autant dire trois visions étranges : robes de couleurs pâles et sans nom, brodées de chimères d'or ; grands chignons arrangés avec un art inconnu, piqués d'épingles et de fleurs. Deux sont assises et me tournent le dos : l'une tenant la guitare ; l'autre, celle qui chante de cette voix si douce ; – elles sont exquises de pose, de costumes, de cheveux, de nuque, de tout [...] <sup>456</sup>.

Le voyageur « regard[e] entre les châssis légers » et « par une fente <sup>457</sup> » cette « fête clandestine », ce qui fait de ce lieu un univers secret et clos et de cette découverte un certain plaisir de voyeurisme. Si ces femmes, dont la parure est « sans nom » venant de « chimères », satisfont l'exotisme du voyageur, celui-ci met en relief une certaine obscurité du lieu :

... Je commence à comprendre que je suis arrivé dans cette maison à un moment mal choisi. Il s'y passe quelque chose qui ne me regarde pas, et je gêne. Dès l'abord, j'aurais pu deviner cela, malgré la politesse excessive de l'accueil – car je me rappelle à présent, pendant qu'on me déchaussait en bas, j'ai entendu des chuchotements au-dessus de ma tête, puis un bruit de panneaux que l'on faisait courir très vite dans leurs glissières ; évidemment c'était pour me cacher ce que je ne devais pas voir [...] <sup>458</sup>.

D'une simple maison de thé émerge ainsi une notion de tabou, d'interdiction ou d'irrégularité même. La maison de thé à la Loti semble alors fonctionner comme un symbole qui recèle un ensemble de notions complémentaires – mystère, plaisirs, secret et interdiction –, dont la présence féminine gracieuse est essentielle.

*b) Les femmes : figures de l'exotisme ; mais sont-elles « mousmés, geishas, ou joros ? »*

Bien des photos rapportées par Dumoulin attestent son intérêt porté aux femmes anonymes du pays, comme c'était le cas la plupart des voyageurs généralement masculins. Que cela soit à leur insu ou en représentation, ces femmes sont souvent immortalisées dans de divers instants personnels voire intimes, extraits de leur train du quotidien :

---

<sup>456</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 62-63.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 61.



Figure 8 : Des choses de la vie quotidienne aussi insignifiantes que vraies : coiffure, toilette, courtoisie, ou encore curiosité éveillée pour la vie des autres... En effet dans cette dernière image (en haut à gauche), ces femmes autochtones ne sont pas seulement « regardées », « observées » – comme elles le sont trop souvent pour être tout à fait naturelles dans bien des clichés destinés aux visiteurs étrangers –, mais elles y sont davantage « vues » dans leur posture des « regardantes ». Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

À l'instar de l'explication sur la maison de thé, d'Audiffret donne un éclaircissement plutôt qu'une intrigue sur les *geisha*. Son carnet livre alors un enseignement riche sur celles-ci et témoigne de son souci de connaître l'Autre sans illusion et de transmettre la réalité autochtone.

[...] si on le désire, faire appeler des *geishas*, qui viennent charmer les soirées par leur joyeux babil et par leurs danses. Les *geishas* sont de jeunes filles qui, à l'âge de quatre ou cinq ans, ont été vendues par leurs parents à une personne, sorte d'*impresario* qui s'engage à les loger, à les nourrir, à les élever à ses frais, et qui plus est, à les traiter avec douceur. Elles sont par ses soins instruites dans l'art de la danse et de la musique. Quand, arrivées à l'âge de dix ou douze ans, les enfants ainsi élevées sont bonnes musiciennes, jolies et séduisantes, elles sont inscrites dans la catégorie des *geishas*, ce qui leur constitue une situation. Quand, au contraire, elles sont laides et inintelligentes, l'*impresario* en fait des servantes, les marie, ou enfin s'en débarrasse comme il peut. Il y a un tarif pour ces jolies adeptes de Terpsychore et d'Euterpe, qu'on paye à l'heure, comme des fiacres. [...] Ce serait une grande erreur de croire que l'on peut posséder une *geisha* comme une simple courtisane. Si l'une d'elles avait notoirement un amant, surtout si c'était un Européen, elle serait aussitôt rayée de la catégorie des *geishas*, et elle tomberait au rang des *joros*. [...] Les musiciennes danseuses sont reçues partout ; et il n'est pas rare que des ménages respectables, ennuyés de l'éternel tête-à-tête ou

ayant des amis à fêter, fassent appeler les jolies *geishas* pour égayer la soirée, tout comme on fait venir chez nous des artistes, chanteurs ou autres. Je ne prétends certes pas dire que toutes les *geishas* soient d'une vertu à toute épreuve : celui qui peut faire pleuvoir de l'or doit de temps à autre trouver le chemin du cœur de Danaé ; mais enfin il est, de l'aveu des Japonais et des Européens, très-difficile de décider une de ces jolies chanteuses à *casser sa douzaine d'œufs*.<sup>459</sup>

N'ayant pas de dessein romanesque, le voyageur parisien n'oubliait jamais son sens de la réalité, ce qui lui permettait de la transmettre avec toutes les nuances et de ne pas entrer dans les caricatures. Il chercha naturellement à ôter des idées préconçues son inexactitude et à constater tous les aspects bien réels et complémentaires. Ainsi dans sa vision, les *geisha*, dans leurs parcours, profession et statut social, se trouvent ajustées à ce qu'elles sont dans la réalité. Notamment sur ce dernier, l'auteur précisait la distinction entre les différentes catégories sociales de femmes au Japon, sous forme de petite anecdote cocasse :

[...] – Et les jeunes filles ? *Muzumés*... *geishas* ou *joros* ? » lui demandai-je. Je l'avais entendu se servir de ces trois mots pour désigner des jeunes filles, mais je n'avais pas saisi la différence qui existait entre eux. « *Muzumés* », me répond-il en riant. [*Notes de l'auteur : Muzumé signifie jeune fille en général ; geisha, musicienne, danseuse ; joro, prostituée.*]<sup>460</sup>

On peut noter que le but de son écriture consistait à transcrire son vécu de façon la plus fidèle possible à la réalité de l'ailleurs tout en gardant un ton humoristique, et non à transformer celle-ci, ni à se mettre en avant d'une manière ou d'une autre. Cette honnêteté et cette simplicité confèrent alors au voyageur une réelle qualité en tant qu'auteur d'un récit de voyage. D'autant qu'il n'était guère difficile, pour les voyageurs d'alors, de déformer une réalité lointaine, inconnue et invérifiable pour la plupart des lecteurs.

Quant à l'écrivain à succès du « roman exotique », sa première Japonaise rencontrée s'avère une *geisha* ; le voyageur tombe par hasard sur elle mais il ne la connaîtra pas. Cela a d'ailleurs pu avoir pour effet de stimuler l'imaginaire du lecteur.

... Entre tout à coup, comme un papillon de nuit réveillé par le plein jour, comme une phalène rare et surprenante, la danseuse d'à côté [...]. C'est pour me voir sans doute. Elle roule des yeux de chatte craintive ; puis, apprivoisée tout de suite, vient s'appuyer contre moi, avec une câlinerie de bébé qui sonne adorablement faux. Elle est mignonne, fine, élégante ; elle sent bon. [...] la bouche carminée et un peu de dorure soulignant la lèvre inférieure. Comme on n'a pas pu blanchir la nuque, à cause des cheveux follets qui sont nombreux, on a, par amour de la correctitude, arrêté là le plâtrage blanc en une ligne droite que l'on dirait coupée au couteau ; il en résulte, derrière son cou, un carré de peau naturelle, qui est très jaune... Un son impérieux de guitare derrière la cloison, un appel évidemment ! Crac, elle se sauve, la petite fée, s'en va retrouver les imbéciles d'à côté. Si j'épousais celle-ci, sans chercher plus loin ?<sup>461</sup>

Il s'agit de la toute première esquisse de la femme japonaise rencontrée, et l'écrivain tente de mettre ensemble le côté à la fois attachant et insolite de celle-ci. Attachante car, comparée à de

---

<sup>459</sup> É. d'Audiffret, Paris-Tokyo-Paris, pp. 68-69.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>461</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 64-65.

petits animaux, à un bébé humain ou encore à une fée, elle paraît délicate et fragile ; mais tout aussi insolite avec son maquillage singulier. En fait, si la rencontre est autant inattendue que furtive, la jeune femme est candide et étrangement familière dans ses attitudes à l'égard du voyageur inconnu ; et son apparition est, telle une espèce d'animal fantastique, aussi inopinée et fugace que sa disparition. L'écrivain n'oublie pas non plus, par la découverte de la vraie couleur de sa peau ainsi que son odorat, de marier l'exotisme à l'érotisme – mais sans que celui-ci ne soit réellement évoqué, ni pour cette *geisha* ni même d'ailleurs pour Chrysanthème durant leur vie commune, comme si celle-ci « n'atteign[ait] pas le niveau en tant que femme de pouvoir susciter le désir sexuel de l'homme blanc de l'Occident<sup>462</sup> ». Il convient en effet de souligner que le voyageur reste plutôt calme, sans un mot, dans cette scène surprise où il perçoit de si près pour la première fois une femme autochtone. Somme toute, force est de constater qu'il y a une première configuration symbolique de l'Autre et du Moi : le premier est petit, enfantin, doux, familier, fragile, tandis que le second est impassible, calme et distant. Ainsi la configuration se révèle on ne peut plus antagoniste.

La figure de la Japonaise ainsi esquissée à travers la *geisha* est l'objet d'encore plus d'intrigue et de curiosité dans la scène suivante. Le voyageur discute avec l'agent sur le choix de la mariée temporaire, et l'auteur laisse dans le flou la définition de *geisha*, donc la jeune femme apparue furtivement ce soir-là :

Et celles qui sont là, à côté, en belles robes brodées d'or ? Par exemple, [...] celle qui chante d'une voix douce et dont la nuque est si jolie ? ? ? Il ne comprend pas bien d'abord de qui il s'agit ; puis, quand il a compris, secouant la tête, presque moqueur, il dit : – Non, Missieu, non ! Ce sont des *Guéchas*, Missieu, – des *Guéchas* ! – Eh bien, mais, pourquoi donc pas des *Guéchas* ? qu'est-ce que cela peut me faire, à moi, qu'elles soient des *Guéchas* ? – Plus tard, quand je serai mieux au courant des choses japonaises, peut-être apprécierai-je moi-même l'énormité de ma demande : on dirait vraiment que j'ai parlé d'épouser le diable...<sup>463</sup>

C'est la seule fois où le mot « *guécha* » apparaît dans le récit, tout en en laissant, comme on peut le constater, le sens dans une vague équivocité. Si, à travers cet extrait, les Japonaises en général se trouvent plus ou moins dissociées des femmes « *guéchas* », le récit semble tout de même volontairement laisser ces dernières dans l'ombre ; elles sont même comparées au « diable ».

<sup>462</sup>カバ メレキ、「ピエール・ロチ『お菊さん』のジャポニズム：一八八七年フランス語版挿絵における日本女性を考える」、文学研究論集、第26号、2008年1月 [Kaba Melek, « Japonisme dans « Madame Chrysanthème » de Pierre Loti : représentation de la femme japonaise dans les illustrations de l'édition française de 1887 », *Recueil de recherches littéraires*, n° 26, janvier 2008], p. 239, « 西洋の白人男性にあっては性的対象のレベルに及ばない », nous traduisons.

<sup>463</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 67.

Force est de constater qu'un certain nombre d'ingrédients se mettent en place dans la représentation symbolique de l'Autre faite par *Madame Chrysanthème*, roman ayant eu une influence notable sur la réception du Japon dans la société française de la fin des années 1880 : la maison de thé en tant que univers élégant, secret et mystérieux et, à l'intérieur, la femme autochtone petite, fragile, familière, câline, craintive, sensuelle et tentatrice. Cette image de l'altérité devait certainement s'accorder à l'aspiration exotique du Moi occidental masculin de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ou plutôt à ce qu'il souhaitait que l'Autre soit : domptable, tout en étant intrigant et fantastique.

### c) *L'Autre-japonais mis à nu*

À côté de ce Japon féminisé, mystérieux, sensuel, insolite et fantastique, s'observe un autre Japon, celui des Japonais de la rue, observé dans leur quotidien nu. Dans cette deuxième image du Japon, un certain nombre d'éléments reviennent fréquemment dans les représentations faites par nos voyageurs et construisent une symbolique tout aussi singulière de l'Autre-Japon. Nous porterons ici plus particulièrement attention à l'écriture de Loti, qui engendre des images figées du peuple observé. Comment celles-ci s'articulent-elles alors ?

#### i) Le corps nu : nature ou culture ?

Nous avons déjà évoqué une différence fondamentale de la notion du corps entre la civilisation occidentale fondée sur les traditions judéo-chrétiennes et la civilisation japonaise ayant bénéficié de l'assise des pensées chinoises. En effet, « *karada*, 体 », ou le corps, s'est développé au Japon pour avoir une signification globalisante sous le terme « *karada /shintai*, 身体 » qui, lui, désigne à la fois la partie extérieure et perceptible – la peau et les os – ainsi que celle de l'intérieur – les organes et la chair en tant que logements de l'âme. Ce faisant, tous deux termes signifient aujourd'hui la santé globale, au-delà du clivage physique et psychique, physiologique et affectif, corps et esprit. Autrement dit, le corps est considéré comme étant le socle substantiel de la vie saine et entière. Ainsi, contrairement à la condamnation chrétienne et cartésienne du corps comme étant impur, bas et faible à la tentation, le corps japonais semble se trouver pour ainsi dire en dehors de la moralité.

Cela sous-tend en effet l'absence quasi-absolue de tabou pour la nudité – bien que devenue relative de nos jours. Dans le Japon de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en tout cas, le corps nu ne signifie pas autre chose que la forme telle quelle d'un être humain. Et ce naturel

face à la nudité a de quoi surprendre les voyageurs occidentaux et, si tous ne portent pas de jugement sur cette attitude très différente de la leur devant le corps, rares sont ceux dont l'esprit n'est pas effleuré par l'idée d'une humanité d'autrefois, c'est-à-dire celle d'avant l'avènement de la modernité. Rares sont également ceux qui n'évoquent pas, au moins une fois dans leurs carnets, la pratique autochtone du bain. C'est alors d'Audiffret de faire volontiers une visite de la « maison des bains ».

[...] dans la piscine d'eau bouillante qui est au milieu d'une vaste pièce parquetée en bois, [...] huit femmes et trois hommes se livrent en ce moment aux joyeux ébats du bain. Deux baigneuses qui sont sorties de l'eau sont dans un coin de la salle, en train de s'essuyer mutuellement avec un lambeau d'étoffe. Elles s'arrêtent en nous voyant rentrer ; et debout, appuyées l'une sur l'autre, elles nous regardent tranquillement. Elles me rappellent, ainsi posées, les deux jolies « vierges de Lesbos » de Hamon, transplantées au Japon<sup>464</sup>.

Ces deux Japonaises nues devant un visiteur inconnu masculin, qui plus est étranger, ne semblent ni cacher leurs corps ni se sentir mal à l'aise à être ainsi observées. L'image que le voyageur se figure alors est une réalisation de Jean-Louis Hamon [1821-1874], « peintre français de l'école néo-classique, très inspiré par les fresques des villas de Pompéi et les thèmes de l'Antiquité<sup>465</sup> ». Le dessin « vierges de Lesbos » met en effet au centre deux jeunes filles entièrement nues, gardant encore quelque rondeur d'enfance et se tenant côte à côte<sup>466</sup>. En se figurant ce dessin qui, de façon assez romantique, semble représenter la beauté, la poésie et la force de la vie que peut exprimer un corps de jeune femme, d'Audiffret semble mettre en valeur le corps des baigneuses, par le biais de la représentation artistique et poétique de la nature.

Originellement, le corps ou la nudité été très souvent un véhicule symbolique dans les arts occidentaux, permettant de nombreuses expressions de portées mythologique, historique, allégorique etc. Si, à l'instar du dessin de Hamon, la représentation artistique peut viser à poétiser le corps, il semble que cela dénote *a contrario* le poids de la symbolique traditionnelle du corps comme source de souffrance. En effet, selon Yvan Daniel,

la pensée chrétienne, marquée par le dogme de l'incarnation, a développé la représentation du « corps souffrant » dans l'intention d'élever l'humilité, en se distinguant des représentations héroïsées du corps omniprésentes dans les arts mythologiques gréco-latins. Cette tendance a valorisé les représentations « réalistes » du corps, y compris dans l'expression de sa vulnérabilité, et s'est intégrée aux processus de la *mimesis* en Occident [...].

Or,

---

<sup>464</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 63.

<sup>465</sup> *Id.*

<sup>466</sup> Georges Bell (ed.), *Les vierges de Lesbos. Poème antique, dessins par L. Hamon*, Paris, 1858, URL (Graphic Arts Collection. Princeton University) : <https://graphicarts.princeton.edu/2017/02/14/les-vierges-de-lesbos/>, cons. 2 nov. 2019.

la représentation du corps souffrant, malade ou mort – même lorsqu’il s’agit d’un animal – est à l’inverse quasiment absente de la tradition picturale lettrée en Chine

ainsi que dans la civilisation extrême-orientale en général, car on y considère que le corps souffrant est, en même temps et par définition, dans la recherche de son propre élan de vie. Cette conception explique bien que, au Japon, la nudité est, encore une fois, une forme visible de la nature qui ne se prête pas à la représentation symbolique – ou à tout le moins artistique. Il convient d’ailleurs de noter que la première exposition, au Japon, d’une peinture de nudité en 1895, représentant d’une femme au dos nu, suscita énormément de réactions, d’interdictions et de controverses impliquant toutes les sphères de la société, politique, intellectuelle, artistique, policière et civile. Cela reflète trois choses suivantes : depuis les années 1870 environ, les autorités, craignant des regards occidentaux portés sur la nudité publique du peuple, étaient devenues fort conservatrices à ce sujet ; mais le peuple n’y voyait pas encore d’ombre de problème ; d’autre part « l’histoire de l’art du nu » a commencé à ce moment-là au Japon et se tissera à travers les rapports de forces qu’entreprendront mutuellement les autorités et un certain nombre de peintres nippons revenus de leurs études faites en Europe, apportant pour la première fois un regard artistique sur le corps<sup>467</sup>.

Si le corps nu japonais est perçu par d’Audiffret à travers sa curiosité, sa fibre artistique et, peut-être aussi, un exotisme temporel, il se trouve considérablement dévalué dans le regard de Loti :

[...] les gens sont tous nus, les enfants, les jeunes, les vieux, les vieilles [...]. Cependant elles ne gagnent pas, les mousmés (ni les vieilles dames), à se produire dans cette tenue. Une Japonaise, dépourvue de sa longue robe et de sa large ceinture aux coques apprêtées, n’est plus qu’un être minuscule et jaune, aux jambes torsées, à la gorge grêle et piriforme ; n’a plus rien de son petit charme artificiel, qui s’en est allé complètement avec le costume<sup>468</sup>.

Le corps japonais tel qu’il est à l’état naturel se révèle pour le voyageur bien en-dessous de l’artifice que créent les vêtements. Et plus particulièrement les femmes, dans leur nudité naturelle sans parure habituelle, sont réduites à la petitesse, au défaut, à la pauvreté de leur chair, bref à une disgrâce visuelle. Après un premier Japon vu à travers la *geisha* parée de couleurs brillantes, de mystère et d’exotisme, se profile alors un autre Japon, cette fois bien moins charmant, maigre, malformé... bref laid dans sa réalité nue. Dès lors, les facettes différentes voire antagonistes du Japon se côtoient dans l’œil du voyageur : Japon de parure,

---

<sup>467</sup> 清水友美、《明治期・大正期における裸婦像の変遷-官憲の取り締まりを視座に-》、*成城美学美術史*、第22号、成城大学大学院文学研究科美学・美術史研究室、2016年3月 [Tomomi Shimizu, « Transformation de la représentation artistique de femme nue dans l’époque Meiji à l’époque Taishō. Régulation des autorités », *Histoire des études de l’art et de l’esthétique de Seijō*, n° 22, Laboratoire de recherches de l’art et de l’esthétique de l’Université Seijō, mars 2016, p. 5.

<sup>468</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 166.

fabuleusement raffiné, apprêté et chimérique, à côté de celui à l'état naturel, mis à nu, initialement pauvre, désavantageux et laid. Plus le séjour se prolonge, plus la seconde facette se laisse découvrir et envahit peu à peu la première, même si celle-ci réapparaît de temps à autre. Ce qui construit *in fine* un Japon inégal, fondamentalement laid, qui ne peut charmer que sur le plan de l'artifice.

## ii) La laideur

La laideur des autochtones, perçus par le voyageur parfois comme presque inhumains, est un des éléments récurrents qui contribuent significativement à la dégradation de l'image de l'Autre, à commencer par les femmes de certain âge :

... Mais, plus je vous regarde, plus je m'inquiète de ce que va être ma fiancée de demain. – Presque mignonnes, je vous l'accorde, vous l'êtes, – à force de drôlerie, de mains délicates, de pieds en miniature ; mais laides, en somme, et puis ridiculement petites, un air bibelot d'étagère, un air ouistiti, un air je ne sais quoi...<sup>469</sup>

Puis il s'avère que cette laideur n'est pas seulement chez les femmes, mais s'observe progressivement chez le peuple en général : « [l]e défilé des laideurs commence, des laideurs inadmissibles<sup>470</sup> ».

Avec ces énoncées, l'écrivain s'avance sur un terrain délicat : Le beau et le laid sont-ils un fait universel ? Y a-t-il, sur le plan de l'apparence extérieure, une beauté qui peut être commune aux différentes civilisations ? Mais la question ne semble pas se poser chez le voyageur qui pourtant découvre un peuple lointain ayant des traits physiques inhabituels et les voit à l'aune des critères de jugement auxquels il semble accoutumé. Or, les critères de beauté ou de laideur peuvent relever, en partie nous semble-t-il, du conditionnement culturel, du fruit de la société dans laquelle on vit et qui forme plus ou moins les critères de chacun sur le beau et le laid.

Si le jugement de beauté extérieure a une part importante de l'habitude, la perception peut aussi s'en défaire et, ce faisant, le voyageur peut trouver sincèrement beau ce qu'il qualifiait de laid auparavant. Mais cela semble nécessiter avant tout du temps – ce qui a dû manquer à Loti – et aussi un esprit ouvert au changement. Bälz, médecin allemand, au début de son séjour entamé en 1876, voyait les femmes japonaises comme « laides et piteuses au point

---

<sup>469</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 61.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 228.



de donner des frissons<sup>471</sup> ». Cependant, s’habituant rapidement à la vie et au peuple locaux, il commençait à trouver en elles des qualités et du charme qui leur est propre, au point de tomber amoureux d’une certaine Hana et se marier, vraisemblablement autour de l’an 1880<sup>472</sup>.

iii) Proximité du sol : symbole d’une animalité ?

Chez Loti la laideur des Japonais ne vient pas seulement de leur forme corporelle. Elle est aussi associée à leur simplicité, à leur manière de vivre souvent près du sol – nécessitant une plasticité corporelle singulière –, qui font émaner d’eux une supposée animalité, aux yeux du marin français. En effet, bien des personnages décrits dans ce roman exotique paraissent à la limite des singes : le marchand est « accroupi à la singe, les mains touchant les pieds<sup>473</sup> » ; les visages anonymes s’ouvrent avec « laideurs gaies de singes savants<sup>474</sup> » ; tandis que M. Sucre « tomb[ant] à quatre pattes<sup>475</sup> » et Madame Très-Propre se comporte « avec milles singeries<sup>476</sup> » ; ou encore, Chrysanthème « s’accroupie devant sa boîte à fumer » et ainsi dégage selon son mari « un air *peuple* dans le plus mauvais sens du mot<sup>477</sup> ». La métaphore animalière parsème ainsi le récit de çà et là, de sorte qu’une symbolique de l’Autre se profile nettement au fil de la lecture : laid, bas et bêttement gai. Se dessine une fois de plus une dialectique mettant symboliquement en lumière une différence radicale et « raciale » entre le Moi et l’Autre. Ne pourrions-nous pas y voir une vision hiérarchique des « races » entre lui – humain, civilisé, soucieux et debout – et le peuple autre – proche de l’animal, primitif, simple, gai et près du sol ? La gaieté apparente des Japonais dérouté le voyageur qui ne comprend pas ce qui peut provoquer cette bonne humeur, de même qu’il qualifie de grimaces les expressions du visage, codifiées par la culture.

Ce sont aussi des femmes, de tout âge, y compris Chrysanthème, qui incarnent l’image d’une altérité fondée sur cette configuration du Moi et l’Autre :

Elles [nos femmes] se prennent par la main toutes les cinq, comme des petites filles à la promenade. Et nous suivons par-derrière, avec des airs détachés. Ainsi vues de dos, elles sont très mignonnes, les poupées, avec leurs chignons si bien faits, leurs épingles d’écaille si coquettement mises. [...] A

---

<sup>471</sup> 酒井シズ、《エルウィン・バルツのこと》、バルツの日記の解説 [Shizu Sakai, « A propos d’Erwin Bälz », Préface de *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*], « ぞっとするほどみっともな  
い », p. 18.

<sup>472</sup> 大島信雄、バルツ花子関係年譜–豊川市医師会史編纂資料、第四集、豊川市医師会史編纂委員会、  
1990年2月 [Nobuo Ôshima, *Chronologie de la relation de Bälz et Hanako. Dossier historique pour la  
réunion de médecins de la ville Toyokawa*, vol. 4, Éd. Comité de médecins de la ville Toyokawa, 1990], p. 23.

<sup>473</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 51.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 133.

toute minute on entend leurs éclats de rire. Oui, vues de dos, elles sont mignonnes ; [...] Et surtout elles sont drôles, ainsi rangées en bataillon. En parlant d'elles, nous disons : « Nos petits chiens savants », et le fait est qu'il y a beaucoup de cela dans leur manière<sup>478</sup>.

Les femmes japonaises représentent ainsi l'Autre-enfant, n'étant charmantes que de loin – « vues de dos » – et vivant tout le temps de simples joies – « éclats de rire » à « toute minute » ; ou bien l'Autre-animal, drôle et intelligent tout de même. Ainsi, entre la laideur, la simplicité et l'animalité, les éléments symboliques s'articulent progressivement et constamment. Les enfants n'échappent pas non plus à cette construction symbolique de l'exotisme :

[...] je reconnais le charme des petits enfants japonais ; il y en a d'adorables. – Mais, ce charme qu'ils ont, comment passe-t-il si vite pour devenir la grimace vieillotte, la laideur souriante, l'air singe ?...<sup>479</sup>

Ainsi, esquissé à travers toutes les catégories du peuple, l'Autre-japonais envoie une image d'un peuple singulier : laid mais gai, simple mais drôle, animal mais savant... somme toute une altérité burlesque et subalterne.

#### iv) Le rire

Une facilité à rire ou à sourire est, il est vrai, l'une des caractéristiques du peuple japonais souvent remarquée par nombre de voyageurs occidentaux, dont fait partie d'Audiffret :

Les Japonaises sont essentiellement rieuses, et leurs petites figures sont mille fois plus jolies quand elles sont éclairées par leur gracieux sourire<sup>480</sup>.

Le rire et le sourire pour lesquels les Japonais – en particulier les Japonaises – ne semblent guère se faire prier, font partie des codes sociaux pour les rapports et la communication interpersonnels, plutôt que d'un acquiescement ou d'une faveur quelconque. Il s'agit en effet d'un outil pour l'entente relationnelle plutôt que pour l'expression d'un accord ou d'un partage d'idée, tout comme le fait d'acquiescer de la tête en disant « *hai / é* [oui] », qui ne signifie pas nécessairement un acquiescement sur le fond, mais plutôt l'accueil auditif et l'écoute de ce que dit l'autre. Quoi qu'il en soit, cette disposition particulière aux Japonaises pour le (sou)rire donne une occasion de plus au voyageur de s'émerveiller et, à son tour, de vouloir leur communiquer une sympathie par le même outil, à défaut de la langue.

Chez le voyageur breton, ce langage non verbal qu'est un des traits culturels du pays n'a que de quoi l'agacer.

---

<sup>478</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 96-97.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>480</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 104.

Nous sommes là, nous, très dépayés dans cette fête, regardant, riant puisqu'il faut rire ; disant des choses obscures et niaises, dans une langue insuffisamment apprise, que ce soir, troublés par je ne sais quoi, nous n'entendons même plus<sup>481</sup>.

Pour Loti le rire des Japonaises se transforme en un facteur de fatigue nerveuse et d'agacement, ne pouvant pas se révéler comme l'un des langages de communication non verbale. S'ouvre alors un fossé qui se crée non seulement entre lui et son épouse temporaire, mais de manière générale avec les autochtones, et qui se creuse peu à peu au fil du récit. Alors, pour en faire quelque chose, en tant qu'écrivain, de ces moments d'incompréhension, de gêne et d'antipathie qui approfondissent le fossé, il semble tenter de le détourner en dérision parfois sarcastique :

Là, ce sont des causeries à bâtons rompus dont le sens souvent échappe, des quiproquos sans fin à mots étranges [...]. Pour raconter fidèlement ces soirées-là, il faudrait un langage plus maniéré que le nôtre ; il faudrait aussi un signe graphique inventé exprès, que l'on mettrait au hasard parmi les mots, et qui indiquerait au lecteur le moment de pousser un éclat de rire, – un peu forcé, mais cependant frais et gracieux...<sup>482</sup>

L'idée de l'artifice est de retour – « maniéré », « exprès », « forcé » –, comme si l'écrivain confirmait implicitement que l'impénétrabilité du Japon provenait de ce factice des autochtones plutôt que de simples barrières de langue – et encore moins de son envie propre de communiquer qui puisse lui faire défaut. Par ailleurs, notons l'association des termes désignant des qualités variées – tendance qui s'observe de manière assez générale dans l'ensemble du récit : l'« éclat de rire » sonne « forcé », et en même temps « frais » et « gracieux », ce qui donne une impression de l'Autre indéfinissable, fuyant, voire inconsistent.

Dans ce Japon où Loti constate les rires un peu partout mais qu'il ne comprend guère, il ne peut pas s'empêcher de tourner le sérieux circonstanciel du peuple en un comportement feint.

[...] voici maintenant un cortège, qui nous arrive du bout de la rue là-bas, quelque chose comme un enterrement. [...] Suivent une bande de mousmés, cachant leur figure rieuse sous un semblant de voile et portant, dans des vases de forme sacrée, les lotus artificiels à pétales d'argent qui sont de rigueur pour les funérailles ; puis de belles dames marchent après, minaudières, étouffant des envies de rire, sous des parasols où sont peints en couleurs gaies des papillons et des cigognes... Les voici tout près de nous, il faut nous ranger pour leur faire place. – Et Chrysanthème tout à coup prend un air de circonstance ; Yves se découvre, ôte son *nid de pie*... C'est pourtant vrai, que c'est la mort qui passe ! Moi qui oubliais... cela en avait si peu l'air...<sup>483</sup>

Avec les mousmés qui « cachent leur figure rieuse », les dames qui « étouffent des envies de rires », et le visage de Chrysanthème qui « tout à coup » se transforme en celui « de circonstance », s'esquisse une image d'un peuple qui, la nécessité du moment s'imposant,

<sup>481</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 150-151.

<sup>482</sup> *Ibid.*, pp. 98-99. Cette perception est assez proche de celle de Henri Michaux qui n'a sûrement pas aimé le Japon et notait un petit demi-siècle plus tard : « [u]n rire fou et superficiel », *Un barbare en Asie* [1933], Paris, Gallimard, 2004, p. 198.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 116.

s'efforce de se montrer sérieux, comme si son « envie de rire » était inséparable de lui. Cette écriture traduit-elle vraiment la réalité de l'Autre ? Bien que certains défendent, à l'instar d'Alain Quella-Villéger, la qualité informative du récit, notamment sur « la vie quotidienne des Japonais de Nagaisaki » de l'époque, dont le résultat décrit serait, selon lui, « non seulement [...] réaliste mais [...] réel<sup>484</sup> », et que c'est d'ailleurs l'intention que réclamait alors l'écrivain lui-même<sup>485</sup>, il nous semble tout de même difficile d'appliquer ce principe sur l'intégrité du récit. Et c'est le cas de cet extrait, où l'écriture peut avoir du pouvoir qui échappe à celui qui tient la plume. Autrement dit, l'image qui émane de ces quelques lignes parle d'elle-même, en reflétant une réalité intérieure que vit le voyageur : par son propre « sentiment retourné sur lui-même<sup>486</sup> » faisant écran entre lui et l'Autre tel un *paravent*, il est empêché d'en aller au-delà pour saisir la véritable réalité de l'Autre. Le héros de Loti est alors, selon Segalen, « mystiquement ivre et inconscient de [son] objet, qu'il mélange à [lui], et auquel [il] se mélange éperdument<sup>487</sup> ».

De l'extrait dernier, il y a donc l'idée que les Japonais ne peuvent être sérieux et profonds que par des conventions respectées de manière feinte et non par un sentiment sincère. Certains termes, comme « semblant », « artificiels », « de rigueur », sont d'ailleurs évocateurs de cette notion de facticité.

Ainsi, durant la seconde partie *grosso modo* de *Madame Chrysanthème*, émerge une image à la fois comique et superficielle des Japonais. Si celle-ci se développe tout en gardant celle des Japonais animalisés, il est certain qu'elle se substitue au Japon de tout début, paré de couleurs vives et d'or, de fantaisie et de charme de l'insolite. Peut-on dire qu'une tension que crée nécessairement le mystère de l'Inconnu commence considérablement à disparaître chez le voyageur, certainement déçu de la réalité et lassé par trop de différence. Quand bien même ce serait lui-même qui, nous l'avons vu, alimente celle-ci en décidant qu'il en sera ainsi – ce qui laisse supposer sa posture de supériorité. Le fait est qu'au fur et à mesure que le séjour se

---

<sup>484</sup> Alain Quella-Villéger, *Pierre Loti l'incompris*, Presses De La Renaissance, 1986, p. 199.

<sup>485</sup> « Mais je ne bâtis rien. Je n'invente rien. Tous mes personnages sont réels, sont ou ont été mes amis. Je les copie de figure et au moral, le plus fidèlement que je peux : je raconte leur histoire plus ou moins amalgamée à la mienne. » Suetoshi Funaoka, « Le Journal de Nagasaki et Madame Chrysanthème de Pierre Loti », *Études de Langue et Littérature françaises*, n° 30, Hakushisha, 1977, p. 75, cité par Claire Suematsu, « Loti – Par de-là le japonisme », *フランス文学* [Littérature française], n° 20, 日本フランス語フランス文学会 [Société japonaise de Langue et Littérature Française], 1995, p. 2, ULR : <https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/ja/00041002> , cons. 2 novembre 2017.

<sup>486</sup> L. Hearn, cité par Gérard Siary, « Lecture de la trilogie japonaise de Loti », p. 19.

<sup>487</sup> V. Segalen, *Essai sur l'exotisme*, p. 39.

poursuit, se déroule un Japon burlesque, léger et insuffisant. Même des lieux sacrés n'y font pas alors exception :

Ils [les bonzes] ont, dans leur grand temple, des cérémonies religieuses très belles, et nous y sommes maintenant conviés. Au bruit du gong, ils font devant les idoles des entrées rituelles, à vingt ou trente officiants en costume de gala, avec des genuflexions, des battements de mains, des allées et venues savantes qui semblent les figures d'un quadrille mystique... Eh bien ! le sanctuaire a beau être sombre, immense ; les idoles, superbes... dans ce Japon, les choses n'arrivent jamais qu'un semblant de grandeur. Une mesquinerie irrémédiable, une envie de rire est au fond de tout. Et puis, il y a l'auditoire qui nuit au recueillement et où nous retrouvons des connaissances : [...] vieilles dames très singesques [...], caquetant, se complimentant, sautillant, ayant toutes les peines du monde à tenir leur sérieux<sup>488</sup>.

La représentation tend de plus en plus vers le sens de généraliser et de déterminer le portrait de l'Autre – « n'arrive jamais », « irrémédiable », « au fond de tout » – en le réduisant à des traits répétés et donc reconfirmés. Il s'agit en fait des traits hétéroclites et plutôt douteux – mesquin, comique, superficiel, poli, maniéré... Mais le fait est que l'ensemble en réussit tout de même à créer une image d'un véritable exotisme à souhait : peuple dont les comportements semblent invraisemblables, mais qui se révèle somme toute divertissant, ridicule, inoffensif et étonnamment insignifiant, dans un cadre pourtant si « immense » et « superbe ».

#### v) Grandeur surprenante de la nature et des choses

Le voyageur s'étonne à plusieurs reprises de la grandeur qu'il perçoit dans la culture du peuple, mis en contraste avec sa nature comique qu'il soulignait jusque-là. C'est dire encore le schéma préconçu de ce qui doit être réellement japonais, ce qui est de l'ordre de l'attendu, et ce qui sort des jugements pré-fabriqués.

Aujourd'hui donc, [...] trois djins rapides nous entraînent à toutes jambes, Yves, Chrysanthème et moi, [...] jusqu'à l'autre bout de Nagasaki, et là nous déposent au pied d'un escalier de géants qui monte tout droit dans la montagne. [...] Nous grimpons, [...] nous passons sous d'énormes portiques religieux, en granit également, d'une forme rude et primitive. En vérité ces escaliers et ces portiques des temples sont les seules choses un peu grandioses que ce peuple ait imaginées ; elles étonnent, on ne les dirait pas japonaises<sup>489</sup>.

S'observe une mise en contradiction entre les autochtones, que le voyageur qualifie de rieurs, de comiques, de simples ou encore d'artificiels, et certaines de ses expressions culturelles voire spirituelles qui, elles, exhalent du grandiose, du sublime et du sacré. S'établit alors une logique selon laquelle le grandiose et le sérieux seraient, dans « ce pays de gentilles petites choses », non seulement des qualités exceptionnelles mais des survivances antérieures. Voyons l'extrait suivant sur la promenade solitaire du voyageur sous un temps brumeux.

---

<sup>488</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 174.

<sup>489</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

Pour laisser passer une ondée, je me réfugie dans la cour d'un très vieux temple, qui est à mi-côte, abandonné au milieu d'un bois d'arbres séculaires aux ramures gigantesques ; on y monte par des escaliers de granit, en passant sous de très étranges portiques, aussi rongés que les Grandes Pierres des Celtes. Les arbres ont envahi aussi cette cour ; la lumière y est voilée, verdâtre ; il y tombe une pluie torrentielle, mêlée de feuilles et de mousses arrachées. Des vieux monstres en granit, de tournures inconnues, sont assis dans les coins et font des grimaces d'une férocité souriante ; leurs figures expriment des mystères sans noms, qui font frissonner, au milieu de cette musique gémissante du vent, sous cette obscurité des nuages et des branches. Ils ne devaient pas ressembler aux Japonais d'aujourd'hui, les hommes qui ont conçu tous ces temples d'autrefois, qui en ont construit partout, qui en ont rempli ce pays jusque dans ses derniers recoins solitaires<sup>490</sup>.

Contrairement à certains des descriptions du peuple, celles-ci transpirent une sensibilité certaine du voyageur envers la grandeur de la nature environnante ainsi que celle de la culture autochtone du passé : après s'être abrité dans le temple dont l'architecture prouve la profondeur de son histoire, allongée du temps de son abandon, il avance en contemplant les arbres « séculaires » « envahi[ssants] », puis des statues dont l'expression fait « frissonner ». Il semble également sensible à l'atmosphère mystérieuse voire intimidante du lieu presque hostile, dirait-on, à la visite humaine (*Figure 9*).

D'autre part, si les « mystères sans noms » ainsi que l'étrangeté restent, pour Loti, un fait commun à l'ensemble du pays, on peut constater que sa posture devant la nature et les choses japonaises se distingue nettement de celle devant les Japonais ; le contraste que l'écrivain prend soin de mettre explicitement en lumière – « ils ne devaient pas ressembler aux Japonais d'aujourd'hui [...] ». Ainsi, comparés à la grandeur et à la gravité de la nature environnante et de leur expression culturelle, les habitants paraissent une fois de plus légers, simples et petits – d'ailleurs dans tous les sens du mot.

J'abuse vraiment de l'adjectif petit, je m'en aperçois bien ; mais comment faire ? – En décrivant les choses de ce pays-ci, on est tenté de l'employer dix fois par ligne. Petit, mièvre, mignard, – le Japon physique et moral tient tout entier dans ces trois mots-là...<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 139-140.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 182.



*Figure 9 : Le peintre français fut-il sensible à la grandeur de ces arbres, ramenant le marcheur – découvrons-le, en effet, en bas à droit sur le bord du chemin – à sa propre dimension d'homme ? Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.*

vi) Petitesse du corps, petitesse d'esprit

Il est vrai que la petitesse et la minceur des Japonais sur le plan physique sont un fait réellement constatable, et constaté par bien des voyageurs occidentaux, comme en témoigne la page du journal intime de Bälz, à peine arrivé à Tokyo après un an passé en Allemagne en 1900-1901 :

Arrivée à Tokyo. [...] Ce qui me frappe, c'est que les Japonais, et surtout les Japonaises de la rue, me semblent si petites et si étrangères. Il est étrange qu'après vingt-cinq ans de vie japonaise, je sois à nouveau complètement européanisé<sup>492</sup>.

Outre la mention de la petitesse des Japonais, remarquons aussi que cette note traduit *a contrario* le fait que Bälz s'était inconsciemment tout aussi « japonisé » qu'à nouveau « européanisé ». Cela montre en effet la puissance de l'environnement culturel sur nos propres perceptions, ainsi que le besoin d'évaluer les différences par la comparaison. Hearn notait également la dimension plus petite et frêle de toute chose au Japon tout au début de son séjour :

Se trouver tout à coup dans un monde où tout est sur une échelle plus menue et plus fine que chez nous, un monde d'êtres plus petits et apparemment bienveillants, qui tous nous sourient comme pour nous souhaiter du bien, un monde où tout mouvement est lent et doux, où les voix sont atténuées [...] <sup>493</sup>.

Ainsi la petitesse physique et matérielle ainsi que les choses presque ténues du Japon paraissent, aux yeux de Hearn, comme un signe de douceur et de bienveillance du peuple. Si cette vision relève de l'imaginaire propre au voyageur assoiffé de tendresse, il est intéressant de voir que chez Loti qui, à travers *Madame Chrysanthème*, lui avait jadis donné de l'intérêt pour le Japon, la petitesse japonaise prend un sens tout à fait différent. En effet, celle-ci s'oriente vers une dimension morale ou intellectuelle : le Japonais ne « pense » pas. C'est alors sur cette idée préconçue que le voyageur observe sa future femme qu'il voit pour la première fois :

[...] presque une expression, presque une pensée. [...] Vraiment son regard a une expression, elle a presque un air de penser, celle-ci...<sup>494</sup>

Cet « air de penser » vient ainsi contredire son idée que dans ce pays tout est petit y compris l'esprit. Chrysanthème est-elle alors une exception ? Mais la question effleure à peine l'esprit du voyageur qu'elle est déjà bafouée, et même, la jeune femme sera de plus en plus dépeinte

---

<sup>492</sup> E. Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « *Ankunft in Tokyo. [...] Was mich selbst frappiert, ist, daß mir die Japaner und namentlich die Japanerinnen auf der Straße so klein und fremd vorkommen. Merkwürdig, daß ich jetzt nach fünfundzwanzig Jahren japanischen Lebens wieder so vollkommen europäisiert bin.* », pp. 115-116.

<sup>493</sup> Lafcadio Hearn, « Ma première journée en Orient » in *Le Japon* [1905], traduit de l'anglais par Marc Logé, Mercure de France, 1993, p. 587.

<sup>494</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 73, 75.



comme une preuve emblématique de la petitesse japonaise générale et généralisée par son mari français.

Qui pourrait démêler quelles sont ses idées sur les dieux et sur sa mort ? A-t-elle une âme ? Pense-t-elle en avoir une ? ... Sa religion est un ténébreux chaos de théogonies vieilles comme le monde, [...] et d'idées plus récentes sur le bienheureux néant final [...]. Les bonzes eux-mêmes s'y perdent, – et alors, que peut devenir tout cela, greffé d'enfantillage et de légèreté d'oiseau, dans la tête d'une mousmé qui s'endort ?...<sup>495</sup>

Par la comparaison, réitérée, avec l'enfant et le petit animal pour figurer l'esprit de la jeune femme, la notion du petit, observée tout d'abord sur le plan physique, visible et objectif, se développe sur celui de l'intellect, de l'invisible et du subjectif. Ce transfert est, en effet, comme nous l'avons dit plus haut, un trait de l'imaginaire également observable chez Hearn – avec la perception toutefois radicalement opposée. Cela étant dit, ce qui nous semble fausser le récit de Loti – au-delà des goûts et des propensions qui lui appartiennent – réside dans l'absence d'ouverture et la veine agressivité du ton envers l'Autre, en plus de la réduction systématisée de celui-ci à son préjugé, laquelle provient de son incapacité à sortir du Moi pour percevoir l'Autre dans sa vérité et sa différence avec lui.

Autour de tous ces éléments ainsi examinés, se profilent deux univers majeurs du Japon : celui du charme et de la séduction féminine, de la grâce et de la fantaisie ; et celui du quotidien ordinaire, de la laideur, d'une certaine animalité, de la légèreté, de la bouffonnerie et de la petitesse d'esprit. Ainsi se compose une image du Japon, se tenant sur une mosaïque de sensations complexes et contradictoires. Si cette ambiguïté est un phénomène inhérent à la construction de l'image de l'Autre<sup>496</sup>, l'ensemble de ces traits semble pouvoir combler le désir de l'exotisme, d'un Autre invraisemblable, curieux, insolite et plaisant dans sa nature à divertir. Ainsi, l'image de ce peuple exotique ne représentait pas foncièrement ni de menace ni de danger, mais éveillait la curiosité et stimulait le désir d'émerveillement ; sans occulter le fait qu'elle offrait, d'une certaine manière, un miroir à la société occidentale où pouvait se refléter sa grandeur multidimensionnelle.

---

<sup>495</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 182-183.

<sup>496</sup> Robert Frank, « Qu'est-ce qu'un stéréotype ? », in Jeanneney (dir.), *Une idée fausse est un fait vrai*, pp. 21.

## 2. L'Autre-occidental puissant et fascinant

### a) Des bâtiments en pierres et en briques

Si la maison de thé était un lieu symbolique de promesses des plaisirs interdits et de l'Autre fantastique et féminisé, donc un espace assez vapoureux et très prisé dans l'imaginaire occidental de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est plutôt la force et la pérennité de l'Autre auxquelles l'imaginaire japonais aspire à la même époque. Et la mise en avant de certains types d'œuvres architecturales dans des textes littéraires contribue à construire ce sentiment de l'altérité ainsi qu'une image de l'Occident puissant.

Ces lignes suivantes de Mori, médecin et écrivain ayant vécu quatre ans en Allemagne, illustrent en effet une fascination du jeune Japonais devant une chapelle :

Un beau jour, en fin d'après-midi, après avoir flâné dans le jardin zoologique, j'avais suivi la grande avenue d'Unter des Linden et je m'apprêtais à regagner ma pension de la Monbijoustrasse, quand je me retrouvai devant le vieux temple de la Klosterstrasse. [...] comme chaque fois – et cela s'était déjà produit à maintes reprises – que je me retrouvais devant cet édifice tricentenaire qui se dressait là, en retrait de la rue, [...] j'étais resté là, immobile, en proie à une sorte d'extase<sup>497</sup>.

Les pierres permettant de construire des structures massives, qui surtout demeurent bien plus résistantes aux désastres naturels et au travail du temps que celles en bois. Cette solidité semble avoir marqué l'esprit des Japonais du début et du milieu de l'ère Meiji, et peut-être encore plus celui de Mori, né avant Meiji et ayant, qui plus est, vécu sa première enfance loin de la capitale.

Cela dit, le journal intime de Mori témoigne de son aménagement à Klosterstrasse<sup>498</sup>, quartier de l'édifice en question dans l'extrait, entre 1887 et 1888, soit la dernière année de l'ensemble de son séjour allemand. Cela faisait donc déjà trois ans que le jeune Japonais était en Allemagne, habitué probablement aux paysages architecturaux environnants. Et malgré tout, il semblerait qu'il en éprouvât toujours un sentiment vif d'admiration. C'est en tout cas ce que l'écrivain transmet à travers l'écriture. En effet, le protagoniste, double de Mori lui-même, se trouve dans un état d'exaltation et d'envoûtement – « 恍惚 (*kōkotsu*) [extase] » – face à une église. Construite en pierres et résistant au temps, celle-ci semble à ses yeux représenter une force pérenne et susciter ainsi en lui une émotion de grandeur inexplicable.

---

<sup>497</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 22. (森、舞姫、pp. 89-90, « 或る日の夕暮なりしが、余は猷苑を漫步して、ウンテル・デン・リンデンを過ぎ、我がモンビシュウ街の僑居に帰らんと、クロステル巷の古寺の前に来ぬ。[中略] 此三百年前の遺跡を望む毎に、心の恍惚となりて暫し佇みしこと幾度なるを知らず。 ».)

<sup>498</sup> 森、*独逸日記* [ÔGAI Mori, *Journal d'Allemagne*], p. 168.

Pourquoi tant d'émotion ? Une partie d'explication se trouverait sans doute dans la compréhension de la différence entre les civilisations, japonaise et occidentale, en ce qui concerne le rapport au passé, que le texte original peut éclairer. En effet, portons l'attention au terme originel « 遺跡 (*iseki*) », à la place de l'« édifice » dans le texte traduit. Ce terme initial est assez surprenant car il signifie les ruines voire les sites ou objets archéologiques. Cela illustrerait une représentation particulière, probablement liée à sa culture de l'éphémère, faite dans l'esprit du Japonais pour ce qui perdure matériellement : comme s'il y voyait là, non pas un lieu de culte toujours en vie, mais plutôt des vestiges d'activités humaines du passé.

En 1908, soit environ deux décennies plus tard, Natsume met en lumière, à travers *Sanshirô*, un nouveau regard japonais sur l'ensemble de constructions réalisées grâce aux savoirs modernes, en pierres et en béton et dans un style occidental. Ces bâtiments s'étant, depuis le milieu de l'ère Meiji et de façon plus cadencée après la guerre russo-japonaise, transplantées dans les paysages urbains de la capitale, elles semblent se prêter moins à l'objet de forte fascination ou d'exaltation, mais désormais plus à celui de contemplation et d'analyse esthétiques, faites par une couche supérieure de la société où se trouvent des citadins, produits donc de la société moderne. Natsume met en scène leur regard analytique naissant dans son pays, porté sur des bâtiments « de style gothique en briques d'un rouge vif<sup>499</sup> », fraîchement construits, de l'Université impériale de Tokyo, temple de la science occidentale. Les bâtiments sont alors scrutés par l'œil de Nonomiya, universitaire en physique, dont le protagoniste, étudiant en première année, vient de faire connaissance.

Nonomiya [...] regarda tour à tour le bâtiment rouge [...]. – La vue est plutôt belle. Il y a juste l'angle du bâtiment qui dépasse un peu entre les arbres. Hein ? Cela vaut le coup d'œil. Est-ce que tu t'en rends compte ? Ce bâtiment là-bas n'est pas mal fait du tout. La faculté de technologie est bien faite aussi, mais celui-ci est mieux. Sanshirô s'étonna quelque peu du sens artistique de Nonomiya. A la vérité, il est incapable de dire lequel des deux lui plaît davantage<sup>500</sup>.

Il importe de noter que, dans le texte original, les paroles de Nonomiya comportent des termes occidentaux : « 建築 [architecture] », traduit par « bâtiment », et « angle ». Ils sont en effet écrits en idéogrammes chinois, mais les lectures sont transcrites de l'anglais avec la phonétique japonaise et indiquées en parallèle en *katakana*, ce qui donne respectivement « bi-lou-ji-n-gou [building] » et « a-n-gou-lou [angle] ». Ces mots font en effet partie de nombreux termes qui

<sup>499</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 30. (夏目、三四郎、p. 32, « 派手な赤煉瓦のゴシック風 ».)

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 33. (*Ibid.*, p. 36, « 野々宮は [中略] 向うの青い木立の間から見える赤い建物と、崖の高い割に、水の落ちた池を一面に見渡して、「一寸好い景色でしょう。あの建築 [ビルディング] の角度 [アングル] の所だけが少し出ている。木の間から。ね。好いでしょう。君気が付いていますか。あの建物は中々旨く出来ていますよ。工科もよく出来ているがこの方が旨いですね」三四郎は [中略] 少々驚いた。実を云うと自分にはどっちが好いかまるで分からないのである。 ».)

furent importés après la réouverture et tout le long de Meiji, afin de pouvoir représenter non seulement des objets, mais des notions et des pensées occidentales, dont les termes étaient jusque-là inexistantes dans la langue du pays<sup>501</sup>. Cet extrait témoigne alors d'une société nouvelle qui se crée, autant sur le plan concret et matériel – « building » en voie de développement – que sur le plan intellectuel – notion mathématique qu'est l'« angle ». Car toute notion nouvelle ne commence à exister que si elle est appropriée intellectuellement et sémantiquement, et que le terme en est intégré et employé à bon escient chez tout un chacun. C'est le cas pour le personnage de l'universitaire, mais guère encore pour Sanshirô, débarquant de la campagne et étranger à la contemplation esthétique d'une architecture inconnue, en briques et s'élançant de façon verticale : il ne sait en fait nullement quoi en penser. Ce décalage entre les deux personnages reflète alors celui d'entre la capitale et la province, c'est-à-dire le modèle étatique de la modernité, fondé sur la centralisation du pouvoir.

D'ailleurs, depuis cette première rencontre, l'universitaire sera un des personnages clefs, le référent du monde scientifique c'est-à-dire de la modernité, dont chaque fait et geste ne laissera pas indifférent le protagoniste. En effet, stimulé par le propos de Nonomiya qui paraît comme un connaisseur fin de l'architecture occidentale, Sanshirô se met aussitôt à porter un regard analytique sur celle-ci.

Le lendemain, [...] il regarda les rangées de ginkgos qui bordaient la grande allée jusqu'au fond. [...] Sur la droite où se termine la rangée de ginkgos, de côté-ci, il y a la faculté de droit. À gauche, un peu en retrait, il y a les salles de sciences naturelles. Les deux bâtiments, semblables, sont couverts de toit pointus en forme de triangle piquant au-dessus de longues fenêtres étroites. La jonction entre les briques rouges de la bordure du triangle et le toit noir est faite d'un alignement de pierres, fin et régulier. La couleur légèrement bleutée des pierres confère une sorte d'émotion aux briques d'un rouge criard disposées en dessous. Les longues fenêtres et les triangles, haut perchés, forment une rangée continue. Depuis qu'il avait entendu Nonomiya en parler, Sanshirô avait ressenti une soudaine sympathie à l'égard de ce bâtiment ; il lui semblait, ce matin, que cette opinion n'était pas celle de Nonomiya, qu'elle avait toujours été la sienne. Il trouvait un charme particulier dans le fait que le musée des sciences naturelles n'était pas dans l'alignement de la faculté de droit, mais quelque peu en retrait, rompant la régularité de la ligne. Il se dit qu'il allait en parler à Nonomiya comme de sa propre découverte lors d'une prochaine rencontre<sup>502</sup>.

<sup>501</sup> Les termes nouveaux recouvrent tous les domaines de la société et du savoir touchés par la modernisation. À part « 自然 [nature] » que nous avons déjà vu, les exemples abondent : « 愛 [amour] », « 衛生 [hygiène] », « 社会 [société] », « 存在 [existence] », « 権利 [droit] », « 自由 [liberté] », « 憲法 [constitution] », « 個人 [individu] », « 近代 [modernité] », « 美 [beauté/esthétique] », « 恋愛 [vie amoureuse] », « 彼 / 彼女 [il / elle] », « 芸術 [art] », etc. 福田真人、《明治翻訳語のおもしろさ》、言語文化研究叢書、第7号、名古屋大学大学院国際言語文化研究科、2008年3月 [Masato Fukuda, « L'attraction des mots traduits à l'ère Meiji », Monographie des recherches de la culture linguistique, n° 7, Section de l'étude internationale de la culture linguistique de l'Université Nagoya, mars 2008], pp. 135-136.

<sup>502</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 37-38. (夏目、三四郎、p. 41, « 翌日は [中略] 取突の大通りの左右に植えてある銀杏の並木が眼に付いた。 [中略] 銀杏の並木が此方側で尽きる右手には法文科大学がある。左手には少し退がって博物の教室がある。建築は双方共に同じで、細長い窓の上に、三角に尖った屋根が突き出している。その三角の縁に当る赤煉瓦と黒い屋根の接目の所が細い石の直線で出来ている。そうしてその石の色が少し着味を帯びて、すぐ下にくる派手な赤煉瓦に一種の趣を添えている。そうし

Recevant ainsi de Nonomiya une influence, le protagoniste, plutôt contemplatif et évasif de nature, commence à avoir un regard analytique sur le monde. Ce changement rapide, implicite et inconscient chez le jeune homme, traduit tout de même un changement significatif. Souvenons-nous de la première scène du récit où il était bouleversé, et même tourmenté, à force d'être « étonné » de tout ce qui l'entourait dans la capitale. Désormais les paysages urbains ainsi que les nouvelles réalisations techniques et architecturales ne deviennent rien de moins qu'un objet d'analyse de formes et de styles. Cette tentative d'analyse et de commentaire sur les espaces urbains révèle l'intériorité du protagoniste où se confondent la peur de l'Autre, toujours en rapport avec la conservation<sup>503</sup> ainsi que le besoin de contrôle sur le monde nouveau. Alors celui-ci est partout autour du protagoniste : la ville de Tokyo comme l'Université, ses bâtiments d'un style étranger, ou encore Nonomiya. D'ailleurs le protagoniste veut s'imposer à ce dernier, avec sa propre appropriation du paysage en question.

Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que, chez Sanshirô, ce sont avant tout sur des architectures modernes, de styles occidentaux, plutôt que sur des architectures traditionnelles, que le regard analytique se dirige. C'est dire si celui-ci se mêle étroitement à l'exotisme, comme si l'un et l'autre étaient inséparables ; ou plutôt, l'un comme l'autre est, en fait, le fruit de l'avènement du monde occidental. Alors, l'Occident est l'origine d'analyse, de compréhension, de contrôle tout autant que de fascination et de plaisir. Force est de constater que, comme dans l'image occidentale du Japon, l'Autre est un miroir du Moi, qui reflète un amalgame de sentiments hétérogènes et parfois contraires.

Les deux textes mettent en relief, à travers l'architecture occidentale, l'image de l'Autre similaire – pérennité, hauteur, supériorité technique, beauté. Cependant, la réaction des protagonistes respectifs face à cet Autre est loin d'être la même. En effet, l'« extase » ainsi que le fort attrait vers l'Autre éprouvé par le Japonais de la fin des années 1880 sont remplacés, vers la fin de la première décennie du siècle suivant, par le regard mettant l'Autre en perspective et le passant en peigne fin. C'est dire si le regard japonais face à la civilisation occidentale a progressivement connu un changement, de la fascination à la recherche de compréhension et

---

てこの長い窓を、高い三角がいくつも続いている。三四郎はこの間野々宮君の説を聞いてから以来、急にこの建物を有難く思っていたが、今朝は、この意見が野々宮君の意見でなくて、初手から自分の持説である様な気がし出した。ことに博物室が法文科と一直線に並んでいないで、少し奥へ引込んでいる所が不規則で妙だと思った。こんど野々宮君に逢ったら自分の発明としてこの説を持ち出そうと考えた。») )

<sup>503</sup> Maurice Auroux, *L'Ambiguïté humaine*, Paris, Éditions Buchet / Chastel, 1984, p. 151.

de maîtrise, voire de contrôle ; cela ne refléterait-il pas une certaine ambiguïté du rapport que le Japon entretenait à l'Occident à l'ère Meiji ?

### b) *La femme occidentale*

De manière plus importante que les paysages urbains et l'architecture, la femme rencontrée par le protagoniste porte une image de l'Occident, de son altérité et de son exotisme. Quel regard l'homme voyageur porte-t-il sur elle ? Et quelle image de l'Autre en émane-t-elle ? Enfin comment, d'un récit à l'autre, dans l'intervalle de plus de trente ans, le regard et l'image évoluent-ils ?

Dans *La Danseuse [Maihime]* (1890), l'écrivain fait apparaître le personnage féminin, Élise, devant le jeune Japonais sur le chemin de retour vers chez lui, juste après qu'il a été subjugué par l'« édifice tricentenaire ».

Mais ce jour-là, au moment où j'allais quitter l'endroit, j'aperçus, appuyée contre le portail clos de l'église, une jeune fille en train de sangloter d'une voix étouffée. Elle devait avoir seize ou dix-sept ans. Vêtue très proprement, sans trace aucune de saleté, elle portait un fichu qui laissait s'échapper une chevelure d'or pâle. Surprise par le bruit de mes pas, elle se retourna : mais comment décrire son visage sans un pinceau de poète ? Il lui suffit – je ne sais pourquoi – d'un seul regard de ses yeux bleus, limpides, emplis d'une tristesse implorante, de ses yeux à moitié dissimulés sous de longs cils embrumés de larmes, pour pénétrer au plus profond de mon cœur, un cœur pourtant sur ses gardes<sup>504</sup>.

Toyotarô ou le protagoniste est saisi par une émotion étonnamment vive qui traduit un grand attrait pour la jeune fille, sans doute plus fulgurant que celui à l'égard de l'église tricentenaire. On peut dire que, d'une scène à l'autre, une première fascination se superpose à une deuxième, de façon à amplifier l'impact de sa rencontre avec l'Autre. Celui-ci semble donc incarné d'abord par l'architecture et ensuite la jeune femme du pays.

Par ailleurs, la figure de celle-ci s'ébauche de manière approximative grâce aux éléments tels qu'« une chevelure d'or pâle », « [l]es yeux bleus, limpides » ainsi que, comme nous le découvrons dans la suite, « [l]a blancheur laiteuse [...] rosie par la lumière de la lampe<sup>505</sup> » – qu'il comparera d'ailleurs à son propre visage « au teint jaune<sup>506</sup> ». L'héroïne

---

<sup>504</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 23. (森、舞姫、p. 90, « 今この処を過ぎんとするとき、鎖したる寺門の扉に寄りて、声を呑みつつ泣くひとりの少女あるを見たり。年は十六七なるべし。被りし巾を洩れたる髪の色は、薄きこがね色にて、着たる衣は垢つき汚れたりとも見えず。我足音に驚かされてかえりみたる面、余に詩人の筆なければこれを写すべくもあらず。この青く清らにて物問いたげに愁を含める目の、半ば露を宿せる長き睫に覆われたるは、何故に一顧したるのみにて、用心深き我心の底までは徹したるか。 ».)

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 23. (*Ibid.*, p. 92, « 乳の如き色の顔は燈火に映じて微紅を潮したり。 ».)

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 24. (*Ibid.*, p. 90, « 黄なる面 ».)

possède ainsi trois éléments qui caractérisent de façon emblématique le physique on ne peut plus « étranger » et exotique pour l'imaginaire japonais. Autrement dit, parmi les maintes possibilités de variation et de nuance que peut comporter l'ensemble de types physiques occidentaux, la jeune femme ainsi rencontrée incarne le type le plus éloigné – blanc, blond aux yeux bleus – du type physique des Japonais, ce qui donne au lecteur une forte impression d'une altérité, tout en cristallisant l'image de l'Occidentale dans un seul archétype.

D'ailleurs, il importe de noter que, dans cette première rencontre, les traits ainsi que les expressions propres au visage et à la personne de la jeune femme laissent à désirer, puisque la description en est limitée à ces trois éléments qui, en fait, peuvent couvrir les physiques de bien des individus, notamment en Allemagne. On pourrait en effet y trouver plusieurs Élise en se référant strictement à cette description. Dès lors, le but de cette scène clef ne consiste pas à dessiner un individu unique et vraisemblable dans sa personnalité propre, mais à faire du personnage féminin un symbole de la femme germanique, la quintessence de la belle étrangère.

Le fait est que le protagoniste se laisse singulièrement troubler par celle-ci, « merveilleusement belle<sup>507</sup> ». Il « ne pouva[i]t résister », avoue-t-il, à son « regard [...] empreint d'une séduction<sup>508</sup> ». Au-delà de la question de savoir si la vraie Élise tenta réellement de séduire le jeune Japonais, ou bien si celui-ci vit dans les yeux de celle-ci son propre instinct troublé, il est certain que la fascination éprouvée par le protagoniste pour Élise attribuée à celle-ci un pouvoir d'attraction presque hypnotisant. L'émotion de ce moment est, rétroactivement, qualifiée même d'« amour » : « dès notre première rencontre, l'amour que je portais à Élise n'avait jamais été superficiel<sup>509</sup>. » Et au moment où le héros succombe, sa perception de la beauté d'Élise semble un facteur important :

[...] son expression empreinte de compassion [...] et de tristesse à l'idée d'une séparation, ainsi que la beauté de son visage encadré des mèches d'une chevelure en désordre, vinrent transpercer un esprit qui [...] n'était pas dans son état normal, et me plongèrent dans le ravissement. Comment donc aurais-je pu ne pas en arriver là !<sup>510</sup>

C'est ainsi que leur première relation « pure<sup>511</sup> » change de nature. Dans cette première partie du récit allemand, allant de la rencontre entre l'étranger et la femme du pays à la transformation de leur rapport, celle-ci s'avère le véhicule riche en symbole singulier : beauté éblouissante et

<sup>507</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 27. (森、舞姫、p. 92, « 彼は優れて美なり。 ».)

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 29. (*Ibid.*, pp. 92-93, « その見上げたる目には、人に否とはいわせぬ媚態あり。 ».)

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 34. (*Ibid.*, p. 95, « 余がエリスを愛する情は、始めて相見し時よりあさくはあらぬ。 ».)

<sup>510</sup> *Ibid.*, pp. 34-35. (*Ibid.*, p. 95, « 憐れみ、又別離を悲しみて伏し沈みたる面に、鬢の毛を解けてかかりたる、その美しき、いじらしき姿は、[中略]常ならずなりたる脳髓を射て、恍惚の間にここに及びしを奈何にせん。 ».)

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 31. (*Ibid.*, p. 93, « 痴騷なる。 ».)

presque céleste, ainsi qu'un pouvoir énigmatique d'attraction et de trouble. Et il est important de souligner que le récit constituait la première image de l'Occidentale pour les Japonais de l'époque.

### c) *Les Occidentaux anonymes au Japon*

Quel serait alors l'impact que cette première apparition de la femme occidentale dans la littérature japonaise pouvait avoir dans l'imaginaire japonais, à l'orée de la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle ? Certainement de l'envoûtement, de l'admiration, faisant porter un regard lointain sur l'Autre merveilleusement beau. Ainsi bien des Japonais d'alors – et encore d'aujourd'hui – voyaient une certaine supériorité chez les Occidentaux non seulement au niveau de la technicité moderne, mais encore sur le plan de l'apparence physique. C'est à Natsume d'illustrer ce regard japonais porté sur le physique occidental, même vingt ans après *La Danseuse*. Sanshirô, dans le train pour Tokyo, se trouve à côté d'un autre Japonais, et tous deux jettent un œil sur le quai d'une station.

Par la fenêtre, on aperçoit quatre ou cinq Occidentaux qui vont et viennent à côté du train. Deux d'entre eux, qui semblent être un couple, se tiennent par le bras, indifférents à la chaleur. La femme, toute vêtue de blanc, est très jolie. Sanshirô n'a vu que cinq ou six Occidentaux dans sa vie. [...] elle lui paraît être des plus distinguées. Sanshirô était captivé par sa vue. Maintenant, il comprenait qu'ils pussent se donner des airs. Il alla même jusqu'à penser qu'il n'en mènerait pas large s'il allait en Occident et se trouvait mêlé à ce genre de personnes. [...] L'homme passa la tête par-derrière. – Est-ce qu'il ne va pas bientôt démarrer ? dit-il en jetant un coup d'œil rapide vers le couple occidental qui venait de passer. – Qu'ils sont beaux, reprit-il à voix basse, puis il bâilla aussitôt. [...] Il reprit : – Les Occidentaux sont vraiment beaux. Ne trouvant rien de spécial à répondre, Sanshirô se contenta d'acquiescer en souriant<sup>512</sup>.

Ainsi dans la logique de Sanshirô, l'attitude des Occidentaux qu'il perçoit comme impertinente ou arrogante – « se donner des airs [威張る] » – a une raison tout à fait valable : la beauté extérieure. En contemplant celle-ci notamment chez l'une d'entre eux, il acquiesce alors implicitement à l'idée de son infériorité, s' imagine à côté de ces étrangers et suppose qu'il ne les égalerait pas en la matière. Quant à l'autre passager, certes il les regarde mais plutôt

---

<sup>512</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 19-20. (夏目、三四郎、pp. 22-23, « 窓から見ると、西洋人が四五人列車の前を往ったり来たりしている。そのうちの二組は夫婦と見えて、暑いのに手を組み合わせている。女は上下とも真っ白な着物で、大変美しい。三四郎は生まれてから今日に至るまで西洋人と云うものを五六人しか見た事がない。[中略] 頗る上等に見える。三四郎は一生懸命に見惚れていた。これでは威張るのも尤もだと思った。自分が西洋へ行って、こんな人の中に這入ったら定めし肩身の狭い事だろうとまで考えた。[中略] ところへ例の男は首を後ろから出して、「まだ出そうもないのですかね」と言いながら、今行き過ぎた、西洋の夫婦を一寸見て、「ああ美しい」と小声に云って、すぐに生欠伸をした。[中略] 「どうも西洋人は美しいですね」と云った。三四郎は別段の答も出ないので只是あ と受けて笑っていた。 ».)



furtivement avec un regard détaché, tout en bâillant même, comme s'il voyait là des êtres d'un autre univers. Et lorsqu'il parle de la beauté non seulement d'une Occidentale en particulier mais des Occidentaux en général, ne dirait-on pas qu'il lie et exprime la pensée du protagoniste ? En tout cas cette scène semble refléter l'ambivalence de sentiments vécus par l'auteur d'à peine quelques années auparavant, dans un Londres où il fut quotidiennement le seul Asiatique.

Si cette image d'Occidentaux en général, fiers et supérieurement beaux s'observe chez un grand nombre de Japonais vers le début du siècle, la suite de cet extrait fera toutefois montre de la complexité croissante des réactions autochtones au même moment, en partie liées à la situation politique nouvelle du pays d'après la guerre russo-japonaise. S'enchevêtrent alors plusieurs regards sur l'Occident : le regard biaisé par la fierté nationale naissante ; le regard toujours fasciné par sa beauté, qui en même temps réveille le complexe d'infériorité. C'est Natsume qui attribue de nouveau la parole au passager :

[...] l'homme à la moustache continua : – Nous autres, nous sommes à plaindre. Avec une tête pareille et déparés à ce point, cela ne sert à rien de battre les Russes et d'être une grande puissance. Il n'y a qu'à voir les constructions et les jardins, ils sont à la mesure de nos têtes. Si tu vas à Tôkyô pour la première fois, tu n'as jamais vu le mont Fuji. On va le voir bientôt, regarde bien. C'est ce qu'il y a de mieux au Japon. C'est la seule chose dont on puisse se vanter. Mais ce mont Fuji, il existe dans la nature de temps immémorial et l'on n'y peut rien. Ce n'est pas nous qui l'avons fait, dit-il avec un rire narquois. Sanshirô n'aurait jamais cru qu'un tel homme pût encore exister après la guerre russo-japonaise. Il lui semble qu'il n'est pas tout à fait japonais. – Mais maintenant, le Japon aussi va se développer de plus en plus, protesta-t-il. Imperturbable, l'homme répondit : Il périlitera. Si vous osez proférer de tels propos à Kumamoto, on vous flanque une volée de bois vert sur-le-champ. Si cela tourne mal, on vous fait passer pour un traître de la nation. Sanshirô avait grandi dans une ambiance où ce genre d'idée n'avait aucun droit de cité. Aussi le soupçonnait-il de profiter de son jeune âge pour se moquer du monde. L'homme rit de son air narquois. Mais il garde toujours le même ton posé pour parler. Ne sachant décidément pas ce qu'il devait en penser, Sanshirô renonça à tenir conversation et se tut<sup>513</sup>.

L'écrivain joue ainsi subtilement sur le mécanisme qui consiste à dire que l'image que l'on a de l'Autre est un miroir de soi-même – « avec une tête pareille et déparé à ce point ». Et il

---

<sup>513</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 20-21. (夏目、三四郎、pp. 23-24, « [中略] 髭の男は、「御互は憐れだなあ」と云い出した。「こんな顔をして、こんなに弱ってはいは、いくら日露戦争に勝って、一等国になっても駄目ですね。尤も建物を見ても、庭園を見ても、いずれも顔相応の所だが、—あなたは東京が始めてなら、まだ富士山を見た事がないでしょう。今に見えるから御覧なさい。あれが日本一の名物だ。あれより外に自慢するものは何もない。ところがその富士山は天然自然に昔からあったものなんだから仕方がない。我々が拵えたものじゃない」と云って又にやにや笑っている。三四郎は日露戦争以後こんな人間に出逢うとは思ひも寄らなかつた。どうも日本人じゃない様な気がする。「然しこれからは日本も段々発展するでしょう」と弁護した。すると、かの男は、すましたもので、「亡びるね」と云った。—熊本でこんなことを口に出せば、すぐ撲ぐられる。わるくすると国賊取扱にされる。三四郎は頭の中の何処の隅にもこう云う思想を入れる余裕はない様な空気の裡で生長した。だからことによると自分の年齢の若いのに乗じて、他を愚弄するのではなからうかとも考えた。男は例の如くにやにや笑っている。その癖言葉つきはどこまでも落付いている。どうも見当が付かないから、相手になるのを已めて黙ってしまった。»)。

esquisse alors l'atmosphère du moment qui règne dans le pays : d'un côté, l'image de l'Autre, la supériorité générale de l'Occident, est toujours présente ; et de l'autre, se met en relief une réaction du Moi, traduit par un sentiment latent mais de plus en plus vif où se mêlent un complexe d'infériorité chronique et une arrogance nationaliste exacerbée. Sentiments complexes que l'écrivain alarme, semble-t-il, comme un foyer d'un rétrécissement de l'esprit dans un pays au tournant de son histoire. Ainsi, il nous semble que cette mise en scène par les deux personnages mérite une attention particulière. En effet, Sanshirô nous semble incarner une naïveté manifestée par la croyance de la majorité de la population de l'époque, qui consiste à voir l'Occident comme supérieur, en même temps qu'à se figurer l'avenir national glorieux et prometteur ; tandis que son interlocuteur, lui, par la voix dissonante de son discours, déconstruit cette illusion à double sens, qui habite le pays en mutation.

D'ailleurs, il s'avérera que cet homme, Hirota, est un professeur d'anglais, que Sanshirô se mettra à fréquenter à Tokyo. Toutefois il importe d'emblée de noter que Hirota diffère de l'autre intellectuel, Nonomiya, universitaire en physique, et ce au-delà des considérations symboliques sur les lieux où le protagoniste rencontre respectivement l'un et l'autre – dans le train allant de Kumamoto à la capitale avec Hirota et à l'Université de Tokyo avec Nonomiya. En effet, ce dernier, le physicien, est malgré lui un éminent référent du monde scientifique – « même les Occidentaux, connaissent Nonomiya de réputation<sup>514</sup> » –, qui fait dès lors partie intégrante de la société moderne en effervescence, tandis que Hirota n'a pas cette implication dans la société. C'est un intellectuel de l'ombre, poète de nature, vivant en retrait de la société et l'observant dans sa globalité<sup>515</sup>. En en étant en dehors des tensions et des oppositions internes, il exerce une liberté de pensée, d'imagination voire d'intuition<sup>516</sup>. C'est alors une figure proche de l'auteur même et, ainsi, devient le véhicule de ses observations ou/et de ses impressions sur le monde, et particulièrement sur la civilisation moderne. C'est pourquoi cette scène, où ce personnage met son propre pays en perspective et en devine si explicitement et ironiquement le futur, nous semble l'une des majeures dans le récit. En fait, elle permet à l'écrivain de teinter d'emblée celui-ci de sa pensée profonde.

---

<sup>514</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 51. (夏目、三四郎、p. 55, « 西洋人でもみんなの野々宮君の名を知っている。 »)

<sup>515</sup> 板垣公一、《漱石『三四郎』論-秘められたドラマ-》、名城論叢、第4巻、第3号、名城大学 [Kôichi Itagaki, « À propos de « Sanshirô » de Sôseki. Drame secret », *Recueil d'études Meijô*, Vol. 4, n° 3, Université Meijô], mars 2004, p. 12.

<sup>516</sup> 中島国彦、《藁屋根・郊外・水彩画-『三四郎』の一節から-》、in 熊坂敦子編、迷羊 [ストレイシープ] のゆくえ-漱石と近代、翰林書房 [Kunihiko Nakajima, « Toit de chaume – banlieue – aquarelle. D'un passage de *Sanshirô* », in Atsuko Kumasaka, *Devenir de la « brebis égarée » – Sôseki et la modernité*, Éd. Kanrin shibô], 1996, p. 51.

Au temps de *La Danseuse*, l'Autre était représenté par Élise, vu par le voyageur. Autrement dit, l'altérité s'exprimait à travers la femme étrangère, comme un objet de fascination ou de conquête qui se situait à l'extérieur Moi. Cependant, après que l'archipel a absorbé une part de l'Occident et en a dompté l'un des pays par la guerre, *Sanshirô* esquisse une autre forme de l'altérité : des Occidentaux anonymes observés dans le pays du Moi. Cette différence entre les deux récits est à notre sens très significative : non seulement l'Autre commence à être à l'intérieur du Moi, en en faisant partie intégrante, mais encore il constitue un miroir de ce dernier. L'image de l'Autre révèle en fait la réalité du Moi et met en doute son futur proche.

#### d) *L'Autre-femme naissant au pays du Moi*

Une fois monté à Tokyo et entamé ses premiers jours universitaires, le protagoniste de *Sanshirô*, croise Mineko de façon tout à fait fortuite, autour de l'étang à l'intérieur du vaste campus de l'Université. La remise en contexte spatio-temporel de cette rencontre a déjà fait l'objet d'un nombre considérable de recherches<sup>517</sup>. À cela s'ajoute de nombreuses questions qui se concentrent autour du personnage de Mineko, essentiellement en ce qui concerne sa vérité sentimentale, sa nature de femme ainsi que le sens de son mariage de la fin du récit – sans toutefois parvenir à dégager une perspective commune. Nous avons toutefois constaté que le personnage féminin n'est guère étudié en tant qu'image de l'Autre concevable sur plusieurs échelles – romanesque et historique, individuelle et collective voire nationale –, c'est-à-dire à la lumière du cheminement historique et imaginaire d'une société en interaction avec l'Occident. Par conséquent, il nous semble intéressant d'analyser ce personnage clefs en l'insérant dans l'ensemble de nos considérations comparatistes, en rapport avec le cheminement de l'imaginaire japonais de l'altérité.

De ce point de vue, Mineko incarne alors l'Autre, non pas extérieur et étranger, mais qui émerge au sein même de la société endogène et en fait partie intégrante. Voyons d'abord sa première apparition.

Levant les yeux, il voit deux femmes se tenant au sommet de la colline, à gauche. [...] Le soleil déclinant déverse sa lumière oblique à travers les choses. Les femmes sont debout, face au soleil couchant. [...] L'une des femmes, sans doute éblouie, a déployé son éventail qu'elle tient en visière au niveau du front. On distingue mal son visage. Toutefois, il distingua nettement la couleur du

---

<sup>517</sup> Pour ce point qui fait couler beaucoup d'encre, nous nous limitons ici à citer deux contributions en particulier : 小川和佑、〈三四郎〉の東京学、日本放送出版協会 [Kazusuke Ogawa, *Étude de Tokyo dans Sanshirô*, Éd. Nihon-hôsô-shuppan-kyôkai], 2001 ; 秦郁彦、漱石文学のモデルたち、中央公論新社 [Ikuro Hata, *Les modèles de la littérature de Sôseki*, Éd. Chûô-côron-shinsha], 2013, pp. 234-246.

kimono et la couleur de l'*obi*. Le blanc des *tabi* qu'elle portait aux pieds frappa aussi son regard. Il n'aurait pu dire la couleur des cordons, mais il était sûr qu'elle portait des sandales en raphia. [...] L'impression de Sanshirô à ce moment était entièrement dominée par la beauté des coloris. Cependant, sa qualité de provincial ne lui permet pas de dire avec des mots ni d'écrire avec un pinceau en quoi réside la beauté des coloris. [...] Sanshirô était fasciné par ce qu'il voyait. [...] Comme d'un commun accord, elles marchent sans but apparent et descendent la pente en se rapprochant. Sanshirô ne les quittait pas des yeux. [...] Elle ne se protège plus avec son éventail. Elle tient dans la main gauche une petite fleur blanche et marche tout en la sentant. [...] ses yeux sont baissés. Parvenue à quelques mètres de Sanshirô, elle s'arrêta. [...] Au moment même, elle jeta un regard furtif sur Sanshirô. Celui-ci eut clairement conscience de l'instant où la prune noire se mit à bouger. Il rencontra alors un « je-ne-sais-quoi » d'indéfinissable qui éclipsait toute sensation de coloris. [...] Sanshirô était terrifié<sup>518</sup>.

Dès son apparition, Mineko, la femme au kimono, évoque chez Sanshirô une impression forte et vague d'une altérité, toutefois ineffable, à le rendre sensiblement confus. La sensation ainsi éprouvée par le protagoniste suggère une puissance de la rencontre, d'autant plus significative que le ressenti reste en effet entièrement subjectif, intuitif et non expliqué de la part de l'écrivain. En fait, il ne s'agit pas là d'un Autre rationnellement constatable, observable et concevable, mais d'une altérité rendue évidente et cristallisée par le ressenti immédiat ainsi que l'impossibilité à le substituer par le langage.

Cependant, comparée à l'héroïne de *La Danseuse*, très blanche, blonde aux yeux bleus, l'exotisme de Mineko, ne possédant pas ces éléments occidentaux et habillée de plus en vêtement traditionnel, n'est absolument pas évident. De plus, dans un premier temps le protagoniste perçoit la femme de loin, et son visage est, en outre, en partie caché par l'éventail. L'apparition de la femme est donc conditionnée par sa distance physique considérable avec l'œil regardant ainsi que par sa visibilité relative, en tout cas bien moindre que celle de son homologue allemande, dont le héros est physiquement tout près, de sorte qu'il y voit parfaitement les moindres expressions du visage. Et malgré tout, Sanshirô est inexplicablement impressionné par la beauté de l'image lointaine de cette femme inconnue.

Quelle est la figure de ce personnage ? À bien y regarder, il s'avère qu'elle n'est pas vraiment esquissée. En fait, si l'auteur en donne des détails vestimentaires et accessoires, il ne

---

<sup>518</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 30-31. (夏目、三四郎、pp. 32-34, « 不図眼を上げると、左の岡の上に女が二人立っている。〔中略〕落ちかかった日が、凡ての向うから横に光を透してくる。女はこの夕日に向いて立っていた。〔中略〕女の一人はまぼしいと見えて、団扇を額の所に翳している。顔はよく分からない。けれども着物の色、帯の色は鮮かに分かった。白い足袋の色も眼についた。鼻緒の色はとにかく草履を穿いている事も分かった。〔中略〕この時三四郎の受けた感じは只綺麗な色彩だと云う事であった。けれども田舎者だから、この色彩がどういう風に綺麗なのだか、口にも云えず、筆にも書けない。〔中略〕三四郎は又見惚れていた。〔中略〕二人は申し合せた様に用のない歩き方をして、坂を下りて来る。三四郎はやっぱり見ている。〔中略〕団扇はもう翳していない。左の手に白い小さな花を持って、それを嗅ぎながら来る。〔中略〕眼は伏せている。それで三四郎から一間だかりの所へ来てひよいと留まった。〔中略〕その拍子に三四郎を一目見た。三四郎は確かに女の黒眼の動く刹那を意識した。その時色彩の感じは悉く消えて、何とも云えぬ或物に出逢った。〔中略〕三四郎は恐ろしくなった。») )

donne pas de traits du visage. Le type physique de la femme se camoufle derrière une image floue de couleurs multiples que fait briller la lumière éblouissante du crépuscule. Le seul élément qui alors soit particulier à cette femme, ce sont ses yeux, ou plutôt son regard. En effet, ce ne sont pas les caractéristiques esthétiques – ligne, disposition, ou couleur – de ses yeux, mais l’expression de ceux-ci, aussi singulière qu’insondable, par laquelle le protagoniste est captivé, « terrifié » même, tiré dans la profondeur de l’abîme que lui évoque la « prunelle noire ». Il plonge ainsi dans le mystère de l’Autre, d’une femme pourtant du même pays et rencontrée dans un lieu plutôt banal qui fait désormais partie du quotidien du protagoniste. Il importe donc de souligner que cette terreur de Sanshirô est née par la rencontre de l’Autre à l’intérieur même du pays et dans la sphère environnementale propre au Moi. En d’autres termes, l’Autre est intérieur et intériorisé, plus subtil et suggestif qu’au temps de *La Danseuse*.

Cela signifie, nous semble-t-il, que cette altérité-là naît à l’intérieur du pays, dans la société émergente de la fin de Meiji, et que le personnage féminin en est la figure symbolique. En effet, si sa situation personnelle ainsi que ses considérations de jeune femme se dévoilent peu à peu, ni ses traits du visage ni ses formes corporelles ne voient le jour de façon évidente. Ce que le lecteur connaîtra de la figure féminine sera assez limité : les yeux « bridés aux paupières plissées » ; « les sourcils d’un noir très marqué » ; de « belles dents » ; et peut-être la sveltesse générale, si l’on pense à son visage dont « la chair est bien ferme<sup>519</sup> ». Il faut reconnaître que ce ne sont pas des caractéristiques très singularisantes et que l’ensemble ne permet tout de même pas d’esquisser un portrait davantage type d’une femme. Comme le remarque Ikuhiko Hata, « il n’est même pas certain jusqu’à la fin que le visage de l’héroïne est de forme ovale ou ronde<sup>520</sup> ». Tout ce que l’on peut supposer est qu’elle serait plutôt agréable à regarder voire jolie, mais l’image reste opaque quant aux traits caractéristiques de l’individu. Cela nous rappelle d’ailleurs le portrait d’Élise, constitué, nous l’avons vu, seulement de trois éléments mis en évidence, représentant toutefois la beauté pour ainsi dire transcendante de l’Autre. L’esquisse de la figure féminine semble alors se faire de manière similaire entre les deux récits : faire émerger une image vague d’un personnage subjuguant, non pas fondée sur des traits réellement singuliers ou singularisants, mais sur quelques éléments types ainsi que sur une impression puissante, subjective et inexplicable de fascination ressentie par le protagoniste.

---

<sup>519</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 66. (夏目、三四郎、p. 73, « 二重瞼の切長 », « 奇麗な歯 », « 目立って黒い眉毛 », « 肉はきちりと締っている ».)

<sup>520</sup> 秦郁彦、漱石文学のモデルたち [Ikuo Hata, Les modèles de la littérature de Sôseki], p. 235, « 最後までヒロインが細面なのか丸顔なのかさえさだかでない。 ».

En outre, la narration mettra en exergue le mystère de l'Autre à travers la culture de Mineko ; mystère par lequel le protagoniste avait été intensément saisi lors de leur première rencontre, et dans lequel il pénétrera malgré lui et parfois avec difficulté. En effet, la vraie personne et les sentiments de Mineko ne cessent de se dérober sous ses comportements que Sanshirô ne parvient guère à décoder. Elle s'échappe ainsi à la tentative de compréhension souvent maladroite du jeune étudiant, imprégné de normes traditionnelles de sa province où les communications sont plutôt directes. L'insondable de Mineko connaît alors son point culminant dans la scène suivante où, la jeune femme ayant le mal de foule, Sanshirô lui propose de s'en éloigner. Ils se trouvent alors à l'écart de leur groupe d'amis.

– Enfants égarés. La femme répéta ces mots sans détacher les yeux de Sanshirô. Celui-ci ne répondit pas. – Vous savez dire « enfants égarés » en anglais ? La question était trop inattendue pour que Sanshirô pût dire qu'il savait ou qu'il ne savait pas. – Voulez-vous que je vous l'apprenne ? Je veux bien. – *Stray sheep*... Vous comprenez ?

Dans ce cas-là, Sanshirô était toujours embarrassé pour répondre. Quand l'instant crucial est passé et que son esprit retrouve ses capacités, il se souvient et regrette de n'avoir pas dit ceci, de n'avoir pas fait cela. Toutefois, il n'était frivole au point d'anticiper ce regret et de débiter une réponse faite de toutes pièces pour la circonstance, d'un air naturel et sûr de soi. Aussi préfère-t-il se taire. Ceci étant, il sait combien il est sot de se taire. Il semble avoir compris le sens de *Stray sheep*. Et il semble tout aussi ne pas l'avoir compris. Ce qu'il comprend, ou ne comprend pas, ce n'est pas tant le sens des mots que celui que leur attribue la femme qui les a utilisés<sup>521</sup>.

Le silence de Sanshirô traduit le néant dans lequel il se trouve et se tâtonne, ne sachant même pas s'il a compris ou non ce qu'il fallait comprendre. Cependant, si l'intention de Mineko demeure toujours opaque, sa posture n'est pas pour autant banale : en plus de l'emploi d'une langue étrangère, elle invite l'autre volontiers à une nouvelle connaissance. Quant à Sanshirô, inhibé par crainte de faire un faux pas, il attend qu'elle agisse de nouveau, en plus du fait qu'il ignore certainement qu'il s'agit d'une référence biblique. Il importe d'ailleurs de noter que celle-ci, associée au personnage féminin, reste toutefois une entité vague et insaisissable pour le protagoniste, comme en témoigne sa perception de la maison de Mineko.

[I] y a une petite cheminée creusée dans le mur. Elle est surplombée d'un miroir tout en longueur devant lequel sont posés deux chandeliers. Sanshirô regarda entre les deux chandeliers, puis il s'assit. Du fond parvient le son d'un violon [...] il s'éteignit [...]. Adossé au siège richement capitonné, il attendait dans l'espoir d'en entendre un peu plus, mais c'était fini. [...] Il considère le

<sup>521</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 126. (夏目、三四郎、p. 147, « 「迷子」女は三四郎を見たままでこの一言を繰り返した。三四郎は答えなかった。「迷子の英訳を知っていらして」三四郎は知るとも、知らぬとも言い得ぬ程に、この問を予期していなかった。「教えてあげましょうか」「ええ」「迷える子[ストレイシープ]-解って？」三四郎はこう云う場合になると挨拶に困る男である。咄嗟の機が過ぎて、頭が冷かに働き出した時、過去を顧みて、ああ云えば良かった、こうすればよかったと後悔する。と云って、この後悔を予期して、無理に応急の返事を、さも自然らしく得意に吐き散らす程に軽薄ではなかった。だから只黙っている。そうして黙っている事が如何にも半間であると自覚している。迷える子[ストレイシープ]という言葉は解った様でもある。又解らない様でもある。解る解らないはこの言葉の意味よりも、寧ろこの言葉を使った女の意味である。») )

miroir et les chandeliers qui sont devant lui. Il se dégage une indéfinissable odeur occidentale. Et puis, cela fait catholique. Sanshirô ne sait pas pourquoi cela fait catholique. Le violon retentit à nouveau. [...] Sanshirô ignore tout de la musique occidentale<sup>522</sup>.

Sanshirô reste ainsi à contempler un décor du style occidental et se borne à le qualifier vaguement de « catholique », sans toutefois faire du lien avec la jeune femme. D'ailleurs, il ne prendra connaissance de son adhésion chrétienne que de façon indirecte et, de plus, vers la fin du roman. Même pour le lecteur, cette dimension religieuse de Mineko ne sera pas davantage creusée : elle restera un élément symbolique d'une altérité, sans que l'on puisse savoir pourquoi et comment la jeune femme en est devenue pratiquante d'une religion étrangère. Et le terme « Stray sheep » prononcé de façon énigmatique par Mineko, ne sera, dans l'esprit de Sanshirô qui le répète parfois à voix basse, qu'un symbole strictement personnel voire affectif et non religieux ; symbole qui représenterait, à notre sens, le seul lien secret et invisible entre Mineko et lui-même, l'Autre et le Moi, qui sont tous deux égarés dans la profondeur de l'abîme et tâtonnant dans l'énigme du monde.

Ce qui singularise le personnage féminin réside dans sa personnalité. En effet, la jeune citadine de vingt et quelques années est décrite comme ayant une autonomie pratique et comportementale rare à cette époque pour une femme, à savoir qu'elle a un compte bancaire à son nom, qu'elle s'affiche seule dans la rue avec un homme, Sanshirô, sans apparemment se soucier du regard d'autrui etc. Cela traduit son aspiration à s'affirmer, à se comporter de manière égale à l'homme. C'est ce qui transpire de sa manière de s'exprimer.

Les paroles de la femme sont dites avec netteté. Elle ne laisse pas traîner la fin des phrases comme la plupart des femmes<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 187. (夏目、三四郎、pp. 218-219, « 下女は又、「暫く、どうか……」と挨拶をして出て行った。三四郎は静かな室の中に席を占めた。正面に壁を切り抜いた小さい暖炉がある。その上が横に長い鏡になっていて蝋燭立が二本ある。三四郎は左右の蝋燭立の真中に自分の顔を写して見て、又坐った。すると奥の方でヴァイオリンの音がした。それが何処からか、風邪が持って来て捨てて行った様に、すぐ消えてしまった。三四郎は惜い気がする。厚く張った椅子の背に寄りかかって、もう少し遣ればいいがと思って耳を澄ましていたが、音はそれぎりではんだ。約一分も立つうちに、三四郎はヴァイオリンの事を忘れた。向うにある鏡と蝋燭立を眺めている。妙に西洋の臭いがする。それから加徒力の連想がある。何故加徒力か三四郎にも解らない。その時ヴァイオリンが又鳴った。[中略] 三四郎は全く西洋の音楽を知らない。») )

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 90. (*Ibid.*, p. 101, « 女の言葉は明確している。普通のように後を濁さない。») )

Ou encore :

Mineko converse avec Yojirô tout en remplissant les petites assiettes. Elle ne cherche pas du tout ses mots. De plus, elle est calme et posée. C'est tout juste si elle regarde Yojirô. Sanshirô est rempli d'admiration<sup>524</sup>.

Mineko est alors un visage jusque-là inconnu du monde pour le protagoniste originaire d'une province, celui des femmes qui s'expriment et dont les comportements remettent en question les normes établies. Sanshirô, impressionné par cette nouveauté incarnée par la jeune femme, se borne à écouter les conversations entre deux autres hommes autour de celle-ci :

À propos de mariage, c'est vrai qu'elle a l'âge d'être placée. Qu'en penses-tu ? N'aurais-tu pas un bon parti à lui proposer ? [...] – Pourquoi pas toi ? Moi ? Si elle veut bien, j'accepte ; mais [...] [c]ette femme-là n'épousera jamais quelqu'un qui ne lui plaît pas. On perd son temps en lui proposant des partis. Il n'y a qu'à la laisser célibataire jusqu'à ce qu'elle trouve chaussure à son pied<sup>525</sup>.

Le côté subversif de Mineko étant ainsi certain aux yeux de son entourage, c'est avec étonnement que, tout à la fin du roman, Sanshirô comme le lecteur apprendront le mariage arrangé de la jeune femme, avec un homme extérieur à l'entourage et au sujet de qui l'écrivain ne mentionnera aucun détail. En effet, cette nouvelle arrive comme presque contradictoire avec l'image de la jeune femme qui a été façonnée et construite au travers du récit, comme en témoigne le dialogue suivant.

– Cette femme [Mineko] est calme et brutale, déclara Hirota. – Oui, elle est brutale. Elle a quelque chose des femmes qu'on trouve dans Ibsen. – Les femmes d'Ibsen sont sans vergogne, mais cette femme-là a un fond brutal. Mais brutal n'a pas ici le sens habituel. [...] – Voulez-vous dire que, chez Satomi [nom de famille de Mineko], la brutalité intérieure ? Sanshirô écoutait en silence les critiques des deux hommes. Elles lui paraissaient aussi inadmissibles l'une que l'autre. La première chose qu'il trouvait étrange était qu'on pût utiliser le terme de brutal à propos de Mineko<sup>526</sup>.

Dans les œuvres d'Henrik Ibsen [1828-1906], dramaturge norvégien, mais plus particulièrement dans *Une maison de poupée* (1879), Nora ou l'héroïne prend conscience de son existence en tant qu'être avant tout celle de femme, et met ainsi en cause le modèle social où les comportements féminins ont été réglés et évalués d'un point de vue masculin. Si la lecture

---

<sup>524</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 100. (夏目、三四郎、p. 115, « 美禰子は食物を小皿へ取りながら、与次郎と応対している。言葉に少しも淀みがない。しかも緩くり落付いている。殆んど与次郎の顔を見ない位である。三四郎は敬服した。») )

<sup>525</sup> *Ibid.*, pp. 172-173. (*Ibid.*, p. 202, « 結婚と云えば、あの女も、もう嫁に行く時期だね。どうだろう、何処か好い口はないだろうか。[中略]」「君貰っちゃどうだ」「僕か。僕で可ければ貰うが、[中略]あの女は自分の行きたい所でなくっちゃ行きっこ無い。勤めたって駄目だ。好きな人があるまで独身で置くがいい。») )

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 138. (*Ibid.*, pp. 160-161, « 「あの女は落ち付いていて、乱暴だ」と広田が云った。「ええ乱暴です。イブセンの女の様な所がある」「イブセンの女は露骨だが、あの女は乱暴だ。尤も乱暴と云っても、普通の乱暴とは意味が違うが。[中略]」「里見のは乱暴の内証ですか」三四郎は黙って二人の批評を聞いていた。何方の批評も腑に落ちない。乱暴という言葉が、どうして美禰子の上に使えるのか、それからが第一不思議であった。») )



de cette œuvre, ayant marqué les milieux littéraire et intellectuel au tournant du siècle, éveillait la conscience de plus d'un sur la condition féminine au Japon et que, d'ailleurs, l'heure n'y est pas loin de celle des « femmes nouvelles » – mouvement porté par « 青鞮 [Seito] », mensuel créé en 1911 par quelques femmes intellectuelles pour la cause d'émancipation féminine<sup>527</sup> –, il faut aussi rappeler que celles-ci, fort minoritaires, furent très vite prises pour cibles de nombreuses caricatures et que, *de facto*, l'écrasante majorité des femmes ne revendiquaient guère spécialement la cause<sup>528</sup>.

Le point le plus disputé dans de nombreuses études sur le personnage Mineko provient sans nul doute de son mariage survenu à la fin du roman<sup>529</sup>. Les uns s'interrogent sur la nature de la jeune femme, notamment son image de la « nouvelle femme », tandis que les autres tendent à dresser de multiples portraits de femme tantôt sincère, tantôt fatale, ou encore immature et finalement non guère épanouie, faisant ce choix de vie en désespoir de cause. C'est dire s'il y a autant de portraits du même personnage que de nombreuses incohérences et contradictions apparentes qui semblent le constituer. Compte tenu de cela, il nous semble important de prendre en considération l'aspect historique que nous avons souligné plus haut et, ce faisant, de considérer le personnage féminin, non pas comme un individu à proprement parler, mais comme un visage symbolique de la société charnière d'alors, où s'articulent les deux modèles antagonistes, où coexistent à la fois l'aspiration latente pour l'émancipation individuelle de la femme et la réalité pratique et apparente encore soumise aux conventions traditionnelles, lesquelles régissaient chaque fait et geste d'une femme.

C'est alors dans ce sens-là que le dernier extrait commence à prendre sens. En effet, Mineko est perçue, par quelques hommes fins tels que Hirota et Yojirô, comme sous-tendue par sa « brutalité intérieure », signifiant son tempérament impétueux et son besoin sous-jacent d'affirmation et d'épanouissement en tant qu'individu. Mais soulignons que ces analyses restent toutefois opaques sinon « inadmissibles » pour le protagoniste plus naïf, ne pouvant pas

---

<sup>527</sup> Pour la naissance de cette première revue japonaise féministe, voir : Christine Lévy, « Introduction. Féminisme et genre au Japon », *Ebisu* [En ligne], 48 / automne-hiver 2012, pp. 7-27, URL : <https://doi.org/10.4000/ebisu.568>, cons. 6 juillet. 2019.

<sup>528</sup> Christine Lévy, « Seitô et les féminismes du XX<sup>e</sup> siècle », in Christine Lévy et Brigitte Lefèvre (dir.), *Parcours féministes dans la littérature et la société japonaises de 1910 à 1930. De Seitô aux modèles de politique sociale*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 21.

<sup>529</sup> Nous nous limitons à en présenter ici quelques études emblématiques pour les différentes lectures : 三好行雄、《迷羊の群れ》、*作品論の試み*、至文堂 [Ikko Miyoshi, « troupeau de brebis égarées – « Sanshirô » de Natsume Sôseki », *Tentative de l'œuvre artistique*, Tokyo, Éd. Shibundô], 1967, pp. 19-52 ; 酒井英行、《広田先生の夢—『三四郎』から『それから』へ》、*漱石 その陰翳*、東京、沖積舎 [Hideyuki Sakai, « Rêve de Professeur Hirota. De « Sanshirô » vers « Et puis », *Sôseki. Son ombre*, Tokyo, Éd. Chûsekisha, pp. 134-149 ; 玉井敬之、村田好哉編、*三四郎 漱石作品論集成*、第5巻、桜楓社 [Takayuki Tamai, Yoshiya Murata (dir.), *Sanshirô. Assemblage d'études sur Sôseki*, vol. 5, Éd. Ôfûsha], 1991.

déceler le dessous de l'élégance et de l'apparente douceur de la jeune femme. Ce décalage de perception entre Sanshirô et les autres hommes semble en outre signifier deux choses : d'une part, celui-ci est toujours sous l'emprise de sa fascination aveuglante pour la jeune femme ; d'autre part, celle-ci représente en partie une altérité nouvelle et inaperçue ou encore indéfinissable pour bien des individus d'alors, mais qui sous-tend les changements de la société ainsi que les bouleversements de l'ordre établi à bien des échelles ; comme, par exemple, Mineko bouleverse déjà celui de Sanshirô.

Ainsi Mineko n'est ni une « femme nouvelle » à part entière, ni une femme repliée totalement par la tradition. Mais elle serait, à notre sens, une figure condensant de nombreuses femmes qui devaient traverser cette époque charnière tout en assumant les valeurs anciennes, et qui devaient être traversées par bien des aspirations nouvelles. Elle incarnerait en effet une expression de la société en cours de mutation, dans laquelle cohabitent les idées, nouvelles et venant de l'ailleurs, qui se conçoivent, à côté des réalités rituelles qui, dans la majorité, s'observent toujours. Il nous paraît dès lors une fois de plus cohérent que les détails relatifs à l'apparence physique de l'héroïne soient significativement limités, car cela permet, non pas de représenter un individu proprement dit, mais d'esquisser un tableau emblématique de la société hétérogène : une altérité latente au sein de la société endogène.

#### e) *L'Autre-femme créée par le Moi ?*

Quinze ans plus tard, *Chijin no Ai* [*Un Amour insensé*], roman de Junichirô Tanizaki paru en 1924, nous semble mettre en lumière, avec un éclairage tout à fait nouveau, le regard que pose le Japon sur l'Occident, à travers les deux protagonistes ainsi que leur relation qui évolue dans le Tokyo des années 1920.

Jôji est un ingénieur salarié d'une trentaine d'années, originaire d'une famille de cultivateurs et propriétaires provinciaux. Et Naomi, jeune serveuse de café de quinze ans, issue d'une famille travaillant dans le domaine des plaisirs et du divertissement à la marge de la société, dans le quartier d'Asakusa. Attiré inexplicablement par tout ce qui paraît moderne et qui lui semble avoir trait à l'Occident, l'homme en cultive secrètement un attrait intériorisé voire un fétichisme, et particulièrement pour la femme occidentale. Il rencontre par hasard Naomi, dont le prénom atypique et les traits physiques lui font immédiatement penser à une Occidentale. Faisant progressivement sa connaissance, il finit par lui proposer de la prendre en

charge et de financer de l'instruction, à laquelle sa famille ne lui avait pas donné accès<sup>530</sup> – et ce, dans le but qu'elle puisse devenir un jour une femme « merveilleuse », « distinguée », en un mot, « une femme à la page, moderne et qu'on p[eu]t produire partout sans avoir en rougir<sup>531</sup> ». Ainsi, la vie de Naomi se transforme très vite : apprendre l'anglais et la musique occidentale, ne plus travailler de manière alimentaire, faire un libre usage de son temps, prendre souvent des repas occidentaux, fréquenter le cinéma et pratiquer la danse dite sociale, s'habiller à l'occidentale, dont le goût frôlera assez vite l'extravagance voire le ridicule...

C'est ainsi que se résume le commencement de leur relation, que nous proposons d'observer de plus près, particulièrement là où apparaît pour la première fois le personnage féminin, afin de mettre en lumière un mécanisme fondamental qui se niche dans le regard du Moi sur l'Autre, en l'occurrence de Jôji sur Naomi.

La première fois que j'ai rencontré la femme qui est toujours la mienne, c'était à peu de chose près il y a huit ans ; le mois, le jour exacts m'échappent. Quoi qu'il en soit, elle était serveuse au Café Diamant, à deux pas de la porte du Tonnerre du temple d'Asakusa. Elle avait tout juste quinze ans et commençait son apprentissage. Simple serveuse en herbe et non à part entière, elle apprenait son métier. En somme, de la graine d'hôtesse sans plus<sup>532</sup>.

Curieusement, le contexte de la rencontre ne semble pas solliciter les descriptions détaillées du protagoniste alors en remémoration. Si encore descriptions il y a, elles n'esquissent guère une image d'une jeune fille attrayante ou remarquable :

[...] à qui la voyait de près, elle donnait plutôt l'impression d'une enfant taciturne et mélancolique. Elle avait le teint glauque de qui ne paraît pas en bonne santé, cette coloration profondément lugubre qu'offrent plusieurs épaisseurs de verre transparent et incolore. Cela provenait peut-être en partie de ce que, venant à peine d'entrer en service, elle n'avait pas comme les autres serveuses le visage enduit de fard blanc et, peu habituée encore aux clients et à ses compagnes, s'acquittait fébrilement de sa tâche avant de se réfugier dans un coin où elle se faisait toute petite et restait silencieuse<sup>533</sup>.

<sup>530</sup> Depuis l'an 1900 la scolarité primaire était devenue gratuite, mais il faudra attendre 1947 pour qu'il en soit de même pour le collège. Notons en outre que, « jusqu'aux 1920, de nombreux parents comptaient sur leurs enfants pour qu'ils les secondent dans les travaux de ferme au détriment de leur instruction » ; ce devait être également le cas des parents de Naomi qui, à la base, voulaient faire d'elle une geisha. Sandra Schaal, « L'idéologie de la « bonne épouse et mère avisée » (*ryôsai kenbo*) dans le Japon d'avant-guerre : la vocation de la femme dans la morale nationale », in Marie Bizais-Llilg et Sandra Schaal (dir.), *Éducatrices sentimentales en contextes orientaux*, Presses universitaires de Strasbourg, 2019, p. 265.

<sup>531</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, traduit du japonais par Marc Mécéant, p. 50. (谷崎、痴人の愛、p. 61, « 立派 », « 偉い », « 何処へ出しても恥かしくない、近代的な、ハイカラ婦人 ».)

<sup>532</sup> *Ibid.*, pp. 9-10. (*Ibid.*, pp. 5-6, « 私が始めて現在の私の妻に会ったのは、ちょうど足かけ八年前のことになります。尤も何月の何日だったのか、委しいことは覚えていませんが、とにかくその時分、彼女は浅草の雷門の近くにあるカフェエ・ダイヤモンドと云う店の、給仕女をしていたのです。彼女の歳はやっと数え歳の十五でした。だから私が知ったときはまだそのカフェエへ奉公に来たばかりの、ほんの新米だったので、一人前の女給ではなく、その見習い、一まあ云って見れば、ウエイトレスの卵に過ぎなかったのです。 ».)

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 11. (*Ibid.*, p. 7, « ハタから見た感じを云えば、どっちかと云うと、陰鬱な、無口な児のように思えました。顔色なども少し青みを帯びていて、例えばこう、無色透明な板ガラスを何枚も重ねたような、深く沈んだ色合をしていて、健康そうではありませんでした。これは一つにはまだ奉公に来

Ainsi, dans les premiers instants, il ne lui porta pas d'attention particulière. Et pourtant, la jeune fille deviendra ultérieurement le personnage central du roman ainsi que la femme qui bouleversera la quasi-entièreté de la vie du protagoniste, de façon à ce que celui-ci se mette peu à peu sur une pente glissante.

C'est à Jôji de continuer l'introspection de cette rencontre fatale.

J'avais vingt-huit ans à l'époque : comment se fait-il que mon regard ait été attiré par cette gamine ? Je ne le démêle pas clairement. Je crois que c'est son nom qui d'emblée me plut. Tout le monde l'appelait « Nao-chan » ; mais un jour que je l'interrogeais à ce sujet, elle m'apprit que son nom véritable s'écrivait Na-o-mi, en trois idéogrammes, ce qui éveilla en moi une curiosité extraordinaire. Ma première réflexion fut : « Voilà un nom superbe et qui, écrit en caractères latins, pourrait passer pour occidental. » Puis peu à peu je me mis à prêter attention à la fille elle-même. Curieusement, c'est une fois éclairé sur ce prénom non exempt de recherche, que j'en vins à trouver à la personne une physionomie tout à fait intelligente, avec quelque chose d'occidental, et à me dire : « Ce serait pitié que de la laisser végéter comme serveuse dans un pareil endroit ! » [...] veuillez noter, je vous prie, que j'écrirai désormais ce nom en écriture syllabique : sans quoi l'impression produite ne serait pas la même [...]»<sup>534</sup>.

Il est vrai qu'un prénom de fille à trois syllabes, à trois idéogrammes et, de plus, sans la terminaison en « ko » – syllabe qui était l'usage répandu pour les prénoms féminins –, était à cette époque du moins extrêmement rare sinon inexistant. Ce n'est donc rien autre que l'étrangeté, au sens propre du terme, de son prénom qui attire l'attention du héros. Mais encore, celui-ci tente de rendre la consonance volontairement étrangère en le transcrivant, dans son esprit, en écriture latine et ensuite en *katakana* pour la totalité du récit.

En effet, l'écriture syllabique, en l'occurrence le *katakana*, est un des systèmes d'écriture utilisé pour tout terme dont l'objet ou la notion provient de l'étranger, en particulier alors de l'Occident, tandis que le *kanji* et le *hiragana* – l'autre écriture syllabique – servent à désigner les objets autochtones. La prononciation du prénom reste, en l'occurrence, strictement la même, mais l'aspect visuel de celui-ci, écrit en *katakana*, semble suffire au héros pour revêtir l'identité de l'héroïne du prestige né de sa représentation imaginaire de la femme d'ailleurs, exotique et lointaine, dont il rêve. Cette modification de l'écriture de son prénom signifie l'habillage d'une identité autochtone par une parure étrangère, en l'occurrence occidentale. Et

---

たてだったので、外の女給のようにお白粉もすけず、お客や朋輩にも馴染がうすく、隅の方にちいさくなって黙ってチョコチョコ働いていたものだから、そんな風に見えたのでしょう。») )

<sup>534</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 9-10. (谷崎、痴人の愛、p. 6, « そんな子供をもうその時は二十八にもなっていた私が何で眼をつけたかと云うと、それは自分でもハッキリとは分かりませんが、多分最初は、その児の名前が気に入ったからなのでしょう。彼女はみんなから「直ちゃん」と呼ばれていましたけど、或るとき私が聞いて見ると、本名は奈緒美と云うのでした。この「奈緒美」という名前が、大変私の好奇心に投じました。「奈緒美」は素敵だ、NAOMIと書くとまるで西洋人のようだ、と、そう思ったのが始まりで、それから次第に彼女に注意し出したのです。不思議なもので名前がハイカラだとなると、顔だちなども何処か西洋人臭く、そうして大そう利巧に見え、「こんな所の女給にして置くのは惜しいもんだ」と考えるようになったのです。[中略] 断って置きますが、私はこれから彼女の名前を片仮名で書くことにします。どうもそうしないと感じがでないのです [中略]。») )

notons en outre que c'est précisément à partir du moment où Jôji découvre le prénom « étrange » de la jeune fille et qu'il l'interprète comme « exotique » que son regard dédouble d'attention.

Dans cette rencontre, et plus particulièrement dans cette réhabilitation – ou privatisation ? – du personnage féminin faite par le protagoniste, nous observons la nouveauté de la place et du sens incarnés par l'Occident dans le Japon dès les années 1920. En effet, au temps de *Sanshirô*, soit tout au début du siècle, l'Autre n'était certes plus, comme cela était le cas dans *la Danseuse*, simplement à l'extérieur du Moi, à savoir que les idées ou les notions représentant la modernité pénétraient peu à peu certains des esprits autochtones, mais qu'elles restaient encore impénétrables ou confuses pour beaucoup. Alors qu'au temps de *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], se profile un rapport tout autre du Japon au monde occidental : le Moi n'est pas – ou n'est plus – pénétré et insinué par l'Autre, mais c'est à présent le Moi qui donne volontairement naissance à l'Autre. Autrement dit, le monde occidental est désiré, conçu et engendré au sein et par le désir même de la société japonaise.

La question se pose alors : peut-on toujours parler de l'Autre dans son altérité initiale, c'est-à-dire sa différence singulière et originelle ? Il nous semble que non. En effet, l'Autre est ici une création propre au Moi, une altérité interne et voulue, un peu comme un fœtus conçu, nourri, chéri et apparu un jour au monde... Alors, il n'est pas inintéressant de considérer cette création de Naomi par Jôji à travers l'image d'un enfantement, notion qui recèle par définition de multiples contradictions et complexité. Car :

[...] le dévouement maternel peut être vécu dans une parfaite authenticité ; mais, en fait, c'est rarement le cas. Ordinairement, la maternité est un étrange compromis de narcissisme, d'altruisme, de rêve, de sincérité, de mauvaise foi, de dévouement, de cynisme<sup>535</sup>.

Il nous semble que cette définition de maternité par Beauvoir, dans son ensemble des aspirations inconscientes et contradictoires, pourrait éclairer le rapport fondamental tissé par le protagoniste à Naomi tout au long de *Chijin no ai*.

En gardant ce parallèle entre le regard premier de Jôji sur Naomi et la notion d'enfantement comme base de notre réflexion, voyons la suite de l'introspection du protagoniste concernant sa rencontre avec sa future femme.

De fait, [...] Naomi [...] ressemblait à l'actrice de cinéma Mary Pickford : elle avait donc bien quelque chose d'occidental. Et il ne s'agit pas seulement de ses traits : entièrement nue, elle avait tout à fait un corps d'Occidentale. De cela, naturellement, je ne me suis rendu compte que plus tard ;

---

<sup>535</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe II. L'expérience vécue*, Gallimard, « Folio », 1949, pp. 326-327.

[...] je ne pouvais que me faire une idée floue, d'après la façon élégante dont elle portait le kimono, de la perfection de ses membres<sup>536</sup>.

Passant ainsi au peigne fin la figure de Naomi, Jôji y trouve de plus en plus de quoi combler son désir d'exotisme. En effet, de même que pour le visage paru alors « occidental » et « intelligent », le corps de Naomi s'avère également « occidental », incarnant la « perfection ». De ces trois termes, il est aisé de mesurer la fascination et l'idéalisation de Jôji – et de Tanizaki<sup>537</sup> – pour le corps et l'esprit occidentaux.

Cependant, cette jeune serveuse du café semble paraître à Jôji encore plus parfaite que cet Autre-occidental : c'est une Japonaise, issu d'un milieu populaire de surcroît ; elle est par ailleurs jeune, encore « en herbe », recelant en elle maintes possibilités d'évolution et de transformation. En d'autres termes, pour Jôji, Japonais de la classe moyenne de plus en plus nombreux, Naomi représente l'Autre-occidental aussi domptable que modelable, aussi familier que pouvant incarner l'idéal de beauté, c'est-à-dire aussi ordinaire que possiblement extraordinaire. En effet, il nous semble que Naomi représente une figure symbolique de l'Autre tel qu'il a été souhaité par les différents désirs entremêlés du Moi, entre le désir d'exotisme, d'admiration, de lointain, mais aussi d'accessibilité et de pouvoir. Ainsi, le personnage féminin, notamment du début de l'œuvre, apparaît devant le héros comme une rare contrée où puissent être comblés les vœux hétérogènes – confort du Connu et rêve de l'Inconnu. D'ailleurs lui-même révèle ultérieurement son aspiration initiale.

Bien que je fusse quelqu'un d'assez mal dégrossi, mon goût me portait vers le « dernier cri » et le lecteur a dû se rendre compte que j'imitais en tout la mode occidentale. Si j'avais eu assez d'argent et pu m'offrir toutes mes fantaisies, je serais probablement allé vivre en Occident et me serais marié avec une Occidentale. Mais les circonstances ne me le permettant pas, je m'étais rabattu sur Naomi, prenant pour épouse une Japonaise teintée d'Occident. Ajoutons que, quand bien même j'aurais eu assez d'argent, mon physique ne m'incitait guère à avoir confiance en moi. Que je le veuille ou non, j'étais petit ; je faisais moins d'un mètre soixante ; j'avais le teint très basané, des dents mal

<sup>536</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 10. (谷崎、痴人の愛、pp. 6-7, « 実際ナオミの顔だけは、[中略] 活動女優のメリー・ピックフォードに似たところがあって、確かに西洋人じみていました。[中略] そして顔だけばかりでなく、彼女を素っ裸にして見ると、その体つきが一層西洋人臭いのですが、それは勿論後になってから分ったことで、その時分には私もそこまでは知りませんでした。ただおぼろげに、きつとああ云うスタイルなら手足の恰好も悪くはなからうと、着物の着こなし工合から想像していただけでした。 ».)

<sup>537</sup> L'écrivain s'exprimait à ce sujet dans *Fujin kôron* [*Opinion des femmes*], mensuel, en 1932 : « Essayer de tirer par le haut jusqu'à la place de la femme occidentale la femme japonaise ayant sur le dos la vieille et longue tradition, cela nécessite, à la fois au niveau de l'esprit et du corps, de l'entraînement qui traversera sur plusieurs générations [...], [mais] pour aller au plus vite, il faut d'abord la beauté de la posture, celle de l'expression, celle de la démarche à l'occidentale. Pour faire obtenir à la jeune femme l'excellence de l'esprit, il faut commencer d'abord par le corps [...]. [古い長い伝統を背負ふ日本の女性を西洋の女性の位置にまで引き上げようと云ふには、精神的にも肉体的にも数代のジェネレーションに渡る修練を要する [中略]、早い話が先づ西洋流の姿勢の美、表情の美、歩き方の美である。女子に精神的優越を得させるためには、肉体から先に用意しなければならない [中略] ] », nous traduisons. Cité par 木村愛美, dans « 谷崎潤一郎作品における衣装研究の意義について », *明治大学文学*, 43 号 [Naomi Kimura, « L'intérêt de l'étude vestimentaire dans l'œuvre de Junichirô Tanizaki », *Littérature de l'Université Meiji*, n° 43], mars 2017, p. 2.

plantées : prétendre, dans ces conditions, épouser une occidentale majestueusement bâtie eût été par trop oublier ce que j'étais. Il faut une Japonaise à un Japonais, c'est évident, me disais-je ; une fille comme Naomi est ce qui répond le mieux à ce que je recherche. En fin de compte, j'étais satisfait<sup>538</sup>.

Par son côté réaliste et raisonnable, le protagoniste est satisfait d'avoir trouvé la jeune Japonaise exotique qui, tout bien considéré, s'avère un idéal de femme, un idéal à sa taille. En effet, c'est dorénavant à travers elle qu'il va tenter de combler son rêve de la femme occidentale ; rêve qu'il sait qu'il ne pourra jamais vivre. L'image de celle-ci se superpose alors sur la figure de Naomi.

La première fois qu'elle m'apparut, sur la plage de Yui.ga.hama, moulée dans son maillot [...], la perfection de l'ensemble me remplit de joie ; oui, d'une joie sans réserve. C'est que j'avais fait mouche ; c'était exactement ce que j'avais d'emblée présumé des courbes du corps de Naomi d'après la façon dont elle portait le kimono. Et mon cœur de lui-même s'écriait : Naomi ! Naomi ! Ma Mary Pickford ! Ah ! quel corps superbe, harmonieux tu as ! [...] » Je ne pouvais m'empêcher d'évoquer les fameuses *bathing beauties* de Mac Sennett<sup>539</sup>.

La joie de Jôji semble provenir moins de la découverte de la beauté de sa compagne que de la confirmation de sa propre intuition première sur celle-ci. Cela ne nous laisse-t-il pas penser que l'Autre n'existerait que dans la mesure où il peut combler la satisfaction du Moi ? En outre, si le protagoniste ne cache pas sa propre projection des femmes occidentales sur Naomi, celle-ci, en pleine recherche identitaire inconsciente de l'adolescente, se complaît totalement dans ce jeu de Jôji :

Nous avons vu un film mettant en scène une sirène : La fille de Neptune, où le rôle principal était tenu par la championne de natation Annette Kellermann. Je disais à Naomi : « Naomi, s'il te plaît, imite-moi Kellermann. » Elle se dressait toute droite sur le sable, les deux bras pointés vers le ciel, dans l'attitude du plongeur [...]. « Jôji, comment trouvez-vous mes jambes ? Pas arquées, n'est-ce pas ? » disait-elle, marchant, s'arrêtant pour juger de l'effet, [...] se contemplant elle-même avec une visible satisfaction<sup>540</sup>.

<sup>538</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 81-82. (谷崎、痴人の愛、pp. 104-105, « 私が、野暮な人間であるにも拘わらず、趣味としてハイカラを好み、万事につけて西洋流を真似したことは、既に読者も御承知の筈です。若しも私に十分な金があって、気随気儘な事が出来たら、私は或は西洋に行って生活をし、西洋の女を妻にしても知れませんが、それは境遇が許さなかったので、日本人のうちではとにかく西洋人くさいナオミを妻としたような訳です。それにもう一つは、たとい私に金があったとしたところで、男振りに就いての自信がない。何しろ背が五尺二寸という小男で、色が黒くて、歯並びが悪くて、あの堂々たる体格の西洋人を女房に持とうなどは、身の程を知らな過ぎる。矢張日本人には日本人同士がよく、ナオミのようなのが一番自分の注文に嵌まっているのだと、そう考えて結局私は満足していたのです。 »)

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 37. (*Ibid.*, pp. 43-44, « 彼女が始めて由比ヶ浜の海水浴場へ出かけて行って、[中略] 海水服とを肌身に着けて現れたとき、正直なところ、私はどんなに彼女の四肢の整っていることを喜んだでしょう。そうです、私は全く喜んだのです。なぜかと云うに、私は先から着物の着こなし工合や何かで、きっとナオミの体の曲線はこうであろうと思っていたのが、想像通り中ったからです。「ナオミよ、波よ、私のメリー・ピクフォードよ、お前は何と云う釣合の取れた、いい体つきをしているのだ。[中略]」と、私は思わず心の中で叫びました。そして映画でお馴染の、あの活発なマックセンネットのページング・ガールだちを思い出さずにはいられませんでした。 »)

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 38. (*Ibid.*, pp. 44-45. « その時分私たちは、あの有名な水泳の達人ケラーマン嬢を主役にした、「水神の娘」とか云う人魚の映画を見たことがありましたので、「ナオミちゃん、ちよいとケラーマ

Ces scènes de vacances témoignent de ce qui affermit fondamentalement leur relation : faire de Naomi une femme splendide et digne d'une Occidentale, un objet ultime de contemplation et d'admiration pour Jôji.

J'avais donné pour titre à mon journal : *Épanouissement de Naomi*. Aussi va-t-il sans dire que mes notes ne concernaient qu'elle. J'achetai bientôt un appareil photographique. Je pris son visage, qui ressemblait de plus en plus à celui de Mary Pickford, sous différents angles et différents éclairages et collai ces clichés, les insérant de place en place, dans mon texte écrit<sup>541</sup>.

Il nous semble que ce mécanisme fondamental du couple se cristallise dans le dialogue suivant, du moment où ils ont franchi leur relation platonique :

« Merci, ma petite Naomi ; oui vraiment, merci. [...] je n'espérais pas te voir devenir une femme approchant à ce point... à ce point de mon idéal. [...] Comme j'entends satisfaire tous tes désirs, toi, de ton côté, étudie et redouble d'efforts pour devenir une femme splendide. – Oh oui ! Je travaillerai de mon mieux. Je vous promets de devenir une femme qui vous plaise, je le jure... »<sup>542</sup>

Le devenir de la jeune adolescente est ainsi dessiné d'avance et par le vœu de son partenaire qui ne manque pas d'encouragement et de récompense. Naomi ne peut alors exister qu'en frôlant de près l'idéal de Jôji. Et pour ce faire, la méthode réside dans l'imitation :

« [...] je t'assure que quand tu te trouveras parmi des Européens, tu n'auras pas lieu d'avoir honte, car tu seras une vraie lady. » C'est souvent que j'employais des expressions de ce genre : « parmi des Européens », « comme une Occidentale ». Inutile de dire que cela la remplissait d'aise. « Qu'en pensez-vous ? Est-ce que, comme ça, je n'ai pas une tête d'Occidentale ? » disait-elle en prenant devant la glace différentes expressions. D'évidence, quand nous allions au cinéma, elle étudiait minutieusement le jeu des actrices. Réellement, elle n'avait pas sa pareille pour attraper en un clin d'œil leurs tics et leurs humeurs [...]. « À merveille ! Aucune actrice ne serait capable d'en faire autant ; on dirait vraiment un visage d'Occidentale [...] »<sup>543</sup>.

---

ンの真似をして御覧」と、私が云うと、彼女は砂浜に突っ立って、両手を空にかざしながら、「飛び込み」の形をして見せたものです【中略】。「どう？譲治さん、あたしの脚は曲っていない？」と云いながら、歩いて見たり、立ち止まって見たり、砂の上へぐっと伸ばして見たりして、自分でもその恰好を嬉しそうに眺めました。») )

<sup>541</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 42. (谷崎、痴人の愛、p. 50, « 「ナオミの成長」 —と、その日記にはそう云う標題が附いていました。ですからそれは云うまでもなく、ナオミに關した事柄ばかりを記したもので、やがて私は写真機を買い、いよいよメリー・ピクフォードに似て来る彼女の顔をさまざまな光線や角度から映し撮っては、記事の間のところどころへ貼りつけたりしました。») )

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 43. (*Ibid.*, p. 52, « 「ありがとよ、ナオミちゃん、ほんとにありがと、【中略】お前がこんなに、……こんなにまで僕の理想にかなった女になってくれようとは思わなかった。【中略】お前の望みは何でもきつと聴いて上げるから、お前ももっと学問をして立派な人になっておくれ。……」 「ええ、あたし一生懸命勉強しますわ、そしてほんとに譲治さんの気に入るような女になるわ、きつと……」 ») )

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 45-46. (*Ibid.*, pp. 55-56, « 「【中略】西洋人の前へ出ても恥かしくないようなレディーにおなり、お前ならきつとなれるから」 —この「西洋人の前へ出ても」とか、「西洋人のように」とか云う言葉を、私はたびたび使ったものです。彼女もそれを喜んだことは勿論で、「どう？こうやるとあたしの顔は西洋人のように見えない？」などと云いながら鏡の前でいろいろ表情をやってみせる。活動写真を見る時に彼女は余程女優の動作に注意を配っているらしく、【中略】瞬間的にそう云う女優の癖や感じを捉えることは、彼女は実に上手でした。「巧いもんだね、とてもその真似は役者にだって出来やしないね、顔が西洋人に似ているんだから」 ») )



Plus cette imitation d'Occidentales devient pour ainsi dire une seconde nature de Naomi, contribuant inconsciemment mais sensiblement à la constitution de son identité, plus Jôji se félicite sa trouvaille et est déterminé à s'investir plus que jamais :

« [...] Naomi, ma chérie, c'est trop peu de dire que je t'aime, car sans forcer les mots, je t'adore. Tu es mon trésor. Tu es un diamant que j'ai su découvrir, tailler et polir. Tout ce qui pourra faire de toi une femme splendide, je te l'achèterai. Tout l'argent que je gagnerai, je te le donnerai. [...]»<sup>544</sup>

Naomi est ainsi l'objet à travers lequel Jôji donne raison à son espoir, à son attente, à son sacrifice et à son désir. Autrement dit, elle est moins le sujet à part entière que le moyen, pour Jôji, de cultiver sa propre passion.

Enveloppée dans ces robes blanches, roses, lilas, transparentes comme de la gaze, elle avait la beauté d'une vivante corolle épanouie. Je lui disais : « Essaie comme ci », « Essaie comme ça », l'aidant à se relever, la renversant, la faisant asseoir, marcher, ; je restais des heures à la contempler. [...] un peu comme si j'avais voulu placer une jolie fleur successivement dans différents vases pour juger de l'effet produit. Il n'y a rien là qui doive surprendre ; car Naomi n'était pas seulement ma femme ; elle était aussi pour moi une poupée précieuse et un ornement<sup>545</sup>.

La passion de Jôji pour Naomi est certainement ambiguë : celle-ci est une « poupée » voire un « ornement », c'est-à-dire un objet dont il peut disposer et qu'il peut manier à souhait ; et en même temps un objet omniprésent et inconditionnel comme un univers entier qu'il vénère et dans lequel il se noie volontiers. Naomi semble alors la quintessence de son objet de l'« éros où la vénération et le mépris sont sans doute les synonymes<sup>546</sup> », selon les dires de Mishima, écrivain à la fois majeur de la littérature japonaise et admirateur de Tanizaki.

Comme une part importante de la critique s'y accorde, il est certain que l'œuvre de Tanizaki est sous-tendue par un érotisme masochiste et, plus particulièrement pour *Un amour insensé*, par un fétichisme du corps féminin, épanoui et occidental dont le Moi a la pleine jouissance, en même temps qu'il jouit d'en être tenté, aliéné voire détruit. De ce fait, le roman est le plus souvent lu à travers le point de vue qui peut se résumer, *grosso modo*, à ceci : Jôji, avec sa tendance masochiste, symboliserait le Japon qui, depuis l'ère Meiji, est en admiration

---

<sup>544</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 45. (谷崎、痴人の愛、pp. 54-55, « 「僕の可愛いナオミちゃん、僕はお前を愛しているばかりじゃない、ほんとうを云えばお前を崇拜しているのだよ。お前は僕の宝物だ、僕が時分で見つけ出して研きをかけたダイヤモンドだ。だからお前を美しい女にするためなら、どんなものでも買ってやるよ。僕の月給をみんなお前に上げてもいい [中略] 」 ».)

<sup>545</sup> *Ibid.*, pp. 48, 49. (*Ibid.*, pp. 58, 60, « 白や、薔薇色や、薄紫の、紗のように透き徹るそれらの衣に包まれた彼女の姿は、一箇の生きた大輪の花のように美しく、「こうして御覧、ああして御覧」と云いながら、私は彼女を抱き起したり、倒したり、腰かけさせたり、歩かせたりして、何時間でも眺めていました。[中略] たとえば一輪の美しい花を、さまざまな花瓶へ挿し換えて見るのと同じ心持だったのでしょう。私にとってナオミは妻であると同時に、世にも珍しい人形であり、装飾品でもあったのですから、敢て驚くには足りないのです。»)

<sup>546</sup> 三島由紀夫、《谷崎潤一郎について》[1966]、谷崎潤一郎：群像日本の作家8 [Yukio Mishima, « À propos de Junichirô Tanizaki », *Tanizaki Junichirô : portraits des écrivains du Japon*, vol. 8], p. 47, « エロスの言葉では、おそらく崇拜と侮蔑は同義語なのであらう ».

et à la merci de l'Occident incarné par Naomi. À quoi on peut ajouter l'image de Jun Etô, l'un des éminents critiques du XX<sup>e</sup> siècle :

Faisant face au tentateur exquis appelé « l'Occident », les Japonais s'agenouillent, se transportent de frénésie en léchant ses pieds blancs et vont se détruire tout en s'extasiant<sup>547</sup>.

Dès lors, de ce point de vue, la figure féminine s'avère être non seulement un objet dominant, idéalisé et idolâtré, mais encore, et surtout, situé à l'extérieur du sujet pensant, c'est-à-dire le protagoniste, tout comme l'Occident l'est pour le sujet pensant japonais.

Cependant, il nous semblerait, après les analyses que nous avons menées jusqu'ici, que le personnage féminin ne se réduise pas à un tel objet strictement extérieur par rapport au protagoniste, mais qu'elle symboliserait plutôt un objet interne, intériorisé et confondu, faisant partie intégrante du sujet pensant. Concrètement, Naomi ne serait pas, à notre sens, le symbole de l'Occident à proprement parler devant lequel Jôji, c'est-à-dire le Japon, ne peut qu'être soumis ; mais au contraire, elle représenterait une part du Japon que lui-même se met à transformer et à occidentaliser en sorte qu'elle lui soit suffisamment exotique pour pouvoir en rêver, mais non guère menaçant ni singulièrement étranger au point d'en perdre le contrôle. Autrement dit, Naomi représenterait un Autre créé et modelé par le Moi, pour combler à celui-ci le désir d'une prétendue altérité. Aussi, il nous semble que ce qui s'esquisse à travers Naomi n'évoque guère l'Occident proprement dit, mais bel et bien l'occidentalisation qui se produit au sein même de la société japonaise d'alors. Naomi représente ainsi, à notre sens, un phénomène interne au pays.

Nous avons ainsi étudié comment les images symboliques de l'Autre se constituaient et en quoi elles consistaient pour l'Occident et pour le Japon. Pour le premier, l'élégance, le charme et la fantaisie étaient les éléments constitutifs de la première ébauche de l'image japonaise, investie dans un deuxième temps par d'autres traits, comme la petitesse, la laideur, l'animalité, le comique etc. Ce qui constituait amplement une image de l'Autre-japonais à la fois fabuleux, singulier et étrange, mais essentiellement inoffensif et somme toute mineur... En un mot, l'Autre était on ne peut plus divertissant et amusant. Tandis que le Japon, lui, voyait l'Occident, par le prisme de son idée d'infériorité. Nous en avons vu les éléments constitutifs comme la grandeur, la hauteur, la solidité, en plus de la beauté fascinante et du mystère, ce qui faisait, d'ailleurs, de l'Autre un objet à atteindre, à conquérir et à dompter. Nous espérons avoir réussi à faire émerger ce regard sous-jacent que le Japon portait sur l'Occident de manière

---

<sup>547</sup> 江藤淳、《谷崎潤一郎と「西洋」》[1965]、谷崎潤一郎：群像日本の作家8 [Jun Etô, « Junichirô Tanizaki et "l'Occident" », *Tanizaki Junichirô*], p 52.

évolutive, d'une période à l'autre et d'un texte à l'autre, permettant de traduire l'image symbolique de l'Autre-occident au Japon.

## **B. Symbolique particulière : perception de l'Autre individuelle**

À côté des regards qui ont contribué à construire l'image de l'Autre plus ou moins générale dans la société de part et d'autre, il y a des voyageurs qui ont perçu l'autre culture différemment et dont l'écriture y éclaire une autre facette. Il s'agira de l'image du Japon dessinée par Hearn et celle de la France par Nagai. Il est par ailleurs intéressant de voir que ces images, certainement plus personnelles, sont aussi le fruit des parcours individuels, propres aux écrivains respectifs qui, souvent à la marge du collectif, cultivent une relation intime à l'Autre.

### **1. Le Japon de Hearn : modèle de l'éthique et de la patience**

#### *a) Quelques parentés entre Loti et Hearn*

Grand lecteur, admirateur et traducteur de Loti<sup>548</sup>, Hearn s'intéresse au Japon à travers *Madame Chrysanthème*. Alors en séjour en Martinique et amoureux des folklores tropiques, Hearn est saisi tout autant par le style de l'écrivain français que par la culture que celui-ci observe à l'autre côté du monde. Ce lien invisible entre les deux hommes de lettres reflète le goût certain de l'ailleurs qui leur est commun, mais encore, portons notre attention sur encore quelques éléments de leurs vies respectives qui montrent une certaine parenté entre deux êtres.

Rappelons-nous en premier lieu que tous deux naquirent la même année – Hearn [1850-1904], Loti [1850-1923] – et qu'ils vécurent ainsi toute la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Quant à l'enfance, néanmoins, les contextes familiaux diffèrent : Hearn fut très tôt orphelin de ses deux parents et élevé par une tante ainsi que des gouvernantes changeant souvent, tandis que Loti fut élevé et instruit à la maison jusqu'à adolescence par ses parents stricts. Toutefois, tous deux étaient, dès leur jeune âge, fascinés pour tout ce qui était relatif à la mer, à la marine, à

---

<sup>548</sup> De La Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisible » », Préface de *Lettres japonaises 1890-1903*, p. 15.

l'aventure, et éprouvaient une envie d'un ailleurs<sup>549</sup>. Notons en troisième point une facette de leur personnalité presque visionnaire, ou pour le moins très imaginative, en tout cas un tempérament très anxieux que traduisent par exemple leurs hallucinations fréquentes<sup>550</sup> teintant l'enfance, chez tous deux, d'une angoisse profonde. Soulignons enfin un point de similitude dans leurs vies d'adulte : bien que par des contextes différents, tous deux se sont liés à une femme japonaise par le mariage arrangé<sup>551</sup>. Bien sûr, l'engagement ne fut que temporaire pour Loti, contrairement à Hearn qui, en quinze ans, fonda sa propre famille avec sa femme et fit, de plus, vivre toute la parentèle de celle-ci<sup>552</sup>. Il serait donc impertinent de comparer les degrés d'une sentimentalité ou d'un sérieux entre les deux relations. Cela étant dit, les éléments suivants pourraient nous faire penser à une certaine similitude entre les deux hommes en ce qui concerne leurs images de l'épouse idéale : c'est, pour Hearn, celle de « quelque simple et douce créature qui s'occuperait de son confort à la maison ». Il avait par ailleurs confié à une connaissance qu'« il n'aimait pas chez une épouse un compagnonnage intellectuel » et qu'il voudrait avoir une femme qui « demeurerait docilement à l'écart des choses de l'esprit<sup>553</sup> ». Certes cette attente masculine envers la femme relève sans doute de l'époque, mais il est vrai que Setsuko, fine mais de nature sage, était dès lors certainement une épouse très satisfaisante pour Hearn, d'autant plus qu'elle ne ni parlait ni lisait l'anglais et qu'elle ne pouvait, de ce fait, lui communiquer que le strict minimum nécessaire au déroulement de la vie quotidienne, et

<sup>549</sup> Pour Hearn : « [...] il pouvait voir les bateaux sillonner l'océan. Il était fasciné par les histoires que racontaient les officiers en retraite, revenus des Indes, et par certaines curiosités conservées dans un musée privé de Bangor qui évoquaient le Pacifique Sud ou la Chine et flattaient son goût inné de l'exotique. C'est certainement lors de ces séjours d'été au Pays de Galles et à Tramore, où il aimait pêcher et retrouver un vieux marin qui lui racontait d'interminables histoires d'aventures, que s'éveilla l'amour que, toute sa vie, Hearn voua à la mer. Ainsi donc, la beauté du cadre naturel, les curiosités exotiques et les histoires étranges firent les délices d'une enfance [...]. » (B. Lemoine, *Exotisme spirituel et esthétique dans la vie et l'œuvre de Lafcadio Hearn (1850-1904)*, p. 23. Quant à Loti, tournant le dos au rêve enfantin de devenir pasteur, il dirige son esprit vers le lointain. C'est son oncle, ancien médecin de marine, qui avait longtemps habité les côtes d'Afrique, qui intéresse l'enfant par ses collections d'objets ramenés d'un peu partout. Les pays lointains dont il ne connaissait que les noms, « transfigurés par le prisme de son imagination enthousiaste, exerçaient sur lui une véritable fascination. ». D'ailleurs, il « vivait dans un port de mer où tout lui parlait des pays lointains » et entendait « les chansons des marins rentrant le soir par les rues désertes et récits des croisières [...] ». Nicolas Serban, *Pierre Loti. Sa vie et son œuvre*, Les Presses Françaises, 1924, p. 14.

<sup>550</sup> Elles faisaient partie pour Loti « des fantaisies et des rêves qui viennent animer et enrichir [la] réalité austère » qu'il vivait (N. Serban, *Pierre Loti. Sa vie et son œuvre*, p. 9.). Et pour Hearn, qui avait déjà des hallucinations, on a fini par « interdi[re] à son entourage de lui raconter des histoires de fantômes ou même des contes de fées » (B. Lemoine, *Exotisme spirituel...*, p. 23.).

<sup>551</sup> Hearn s'est marié en 1871, soit à peine un an après son arrivée dans le pays, sur le conseil de l'un de ses amis japonais, Sentaro Nishida qui était alors le doyen de la *Middle School* de Matsue et qui lui présenta Setsuko Kiozumi, descendante d'une famille de samourais. De La Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisible » », p. 15.

<sup>552</sup> À ce sujet Marguerite Yourcenar écrit : « Lafcadio Hearn adopte le Japon comme on entre dans les ordres, l'épouse comme il prit authentiquement pour femme la fille d'un *samurai* [...] ». *Le tour de la prison*, Gallimard, 1991, p. 127.

<sup>553</sup> J. Cott, *Une âme errante – la vie de Lafcadio Hearn*, p. 359-362.

réciproquement<sup>554</sup>. Loti n'était également pas insatisfait de ne pas communiquer avec Chrysanthème, tant s'en faut, il avait même abandonné d'apprendre la langue durant son séjour, car la présence « décorative » était pour lui la seule vertu de sa femme.

Ainsi, les aspects communs entre ces deux hommes méritent une attention particulière, au point qu'ils pourraient faire d'eux des personnalités assez proches, ou des perceptions du Japon semblables. Or, celles-là diffèrent considérablement, et quant à celles-ci, elles s'opposent même. D'ailleurs Hearn, une fois arrivé dans l'archipel, trouve « injuste » la perception de son prédécesseur, malgré le style littéraire qu'il continue pourtant à admirer<sup>555</sup>. En effet, si le Japon de Loti était fondé sur l'esthétique de l'incompréhension, le Japon de Hearn semble, à l'inverse, émerger à travers son souci de compréhension et de connaissance – propre peut-être à son métier de journaliste ?<sup>556</sup> –. En fonction de cette approche, par définition plus personnelle et davantage engagée, quelle est alors l'image que le voyageur gréco-irlandais esquisse de ce même pays ?

### b) *Une gravité collective*

Souvenons-nous que la petitesse physique des Japonais était l'une des notes revenant souvent dans les carnets des voyageurs occidentaux, et que Loti l'a étendue au plan de la morale même, en y percevant la comédie collective – « envie de rire est au fond de tout<sup>557</sup> » – dans les circonstances les plus graves. Quant à Hearn, il y voit plutôt une gravité collective ainsi qu'une force émotive qui agit sur la psychologie de la masse japonaise, comme en témoigne l'extrait suivant d'« *At a railway station* [Un Criminel] », premier chapitre de l'œuvre inspiré d'un fait divers à Kumamoto, ville où habitait l'auteur alors. En effet, l'arrestation du criminel en fuite ayant assassiné toute une famille de Kumamoto occupant les Unes des médias, beaucoup y compris Hearn se rendirent à la gare le jour de son transfert intra-régional. L'auteur donne ainsi d'emblée à l'œuvre un ton inquiétant ainsi qu'une forte image émotionnelle du peuple observé.

Une foule nombreuse se pressait déjà à la gare lorsque je parvins sur les lieux pour assister à l'arrivée du prisonnier. [...] Le train s'arrêta et [...], poussé par un agent de police, apparut le prisonnier, la

---

<sup>554</sup> Il convient toutefois de noter que, au vu des lettres de Hearn adressées à sa femme, au bout de quelques années de son séjour au Japon, il en était arrivé à pouvoir produire quelques phrases sommaires en japonais, écrites toutefois en alphabet latin. Ce qui laisse supposer qu'il essayait de lui communiquer dans la langue à elle.

<sup>555</sup> « Le voyage à travers le Kyūshū est la perfection même : je pourrais sentir les rizières et les bois de cèdre. Ça, c'est du génie ! Il dit parfois d'étranges choses, tout de même », cité par Alain Quella-Villéger, dans « Lafcadio Hearn. Traducteur et admirateur de Loti », *Voyages en exotismes. Ailleurs, histoire et littérature (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 193.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>557</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 174.

mine farouche, tête baissée et les bras liés dans le dos. [...] Alors l'agent s'écria d'une voix forte : – [...] Sugihara O-kibi est-elle là ? – Hai ! fit une voix, celle d'une petite femme frêle qui se tenait près de moi, son enfant sur le dos [...]. Sur un geste de l'agent, la foule recula, laissant un espace vide autour de l'homme enchaîné et de son escorte. Dans cet espace, face au prisonnier, la mère prit place avec son fils. L'agent s'adressa alors [...] à [l']enfant. – Petit, lui dit-il, voilà celui qui, il y a quatre ans, a tué ton père ! [...] si, maintenant, tu n'as plus de père pour t'aimer, c'est de la faute de cet homme. Aussi regarde-le bien ! Et l'agent, saisissant par le menton Nomura Teïchi, l'obligea à relever la tête. [...] Tout à coup les traits du prisonnier se tordirent. Je le vis se jeter à genoux en dépit de ses fers et, tout en s'enfouissant le visage dans la poussière, s'écrier d'une voix rauque, dans un pathétique élan de repentir à vous glacer le sang : – Pardon !... Pardon, mon petit ! [...] L'enfant sanglotait en silence [...] et la foule, muette, se rangea pour les laisser passer. Puis, soudain, elle se mit à sangloter à son tour. Et [...] je vis ce que jamais encore je n'avais vu, ce que peu d'hommes sans doute ont dû voir et que je ne reverrai probablement jamais plus : les larmes d'un policier japonais ! La foule se dispersa, et je demeurai pensif devant la moralité singulière qui ressortait de la scène à laquelle je venais d'assister : une justice inébranlable et pourtant miséricordieuse, [...] une populace, la plus dangereuse peut-être de tout l'Empire quand la fureur la soulève, capable d'admettre toutes les nuances de sentiments, de s'émouvoir et, grâce à la simple et profonde expérience des vicissitudes de la vie et de la faiblesse humaine, de se laisser désarmer par la honte et la contrition du coupable, jusqu'à se sentir pénétrée non de colère, mais d'une immense tristesse devant la faute commise<sup>558</sup>.

Inspiré par cette scène à laquelle Hearn assista réellement, il esquisse ainsi la place majeure que prend le regard d'autrui dans la construction de la morale au Japon. En effet, c'est dans les yeux de l'enfant que le criminel est renvoyé pour la première fois à sa faute homicide. Mais ce qui est original dans cette représentation d'une singularité culturelle faite par Hearn réside dans l'ampleur de l'émotion collective face au crime le plus grave commis par un semblable : le jugement et la morale collectifs se forment à travers l'émotion vécue collectivement et observée mutuellement. La perception de Hearn confère en outre à ce peuple du Sud-Ouest une capacité à s'émouvoir et à exprimer son émoi, ce qui donne une image très différente de celle, par exemple, du peuple observé par Loti dans la même région et décrit sous ses aspects tantôt formels tantôt comique. Autant dire que ces images, pourtant du même pays et de la même époque, diffèrent singulièrement. À quoi ces divergences tiendraient-elles ? Au-delà du temps

---

<sup>558</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 18-19. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 2-6, « *I went with a great throng of people to witness the arrival at the station, [...] The train halted [...]. Then, pushed through the wicket by a police-sergeant, the prisoner appeared, – a large wild-looking man, with head bowed down, and arms fastened behind his back. [...] Then the officer called out, – Sugihara O-Kibi ! is she present ? A slight small woman standing near me, with a child on her back, answered, “Hai !” [...] At a wave of the officer's hand the crowd fell back, so as to leave a clear space about the prisoner and his escort. In that space the woman with the child stood facing the murderer. [...] to the child [...] did the officer then speak. “Little one, this is the man who killed your father four years ago. That you have no father to love you now is the doing of this man. Look at him – [here the officer, putting a hand to the prisoner's chin, sternly forced him to lift his eyes] [...]. I saw the prisoner's features distort ; I saw him suddenly dash himself down upon his knees despite his fetters, and beat his face into the dust, crying out the while in a passion of hoarse remorse that made one's heart shake : “Pardon ! pardon ! pardon me, little one ! [...] The child still cried silently. [...] the dumb crowd parted left and right to let them by. Then, quite suddenly, the whole multitude began to sob. And [...] I saw what I had never seen before, – what few men ever see, – cha I shall probably never see again, – the tears of a Japanese policeman. The crowd ebbed, and left me musing on the strange morality of spectacle. Here was justice unswerving yet compassionate, [...] here was a populace – perhaps the most dangerous in the Empire when angered – comprehending all, touched by all, satisfied with the contrition and the shame, and filled, not with wrath, but only with the great sorrow of the sin, – through simple deep experience of the difficulties of life and the weaknesses of human nature ».)*

qui permet de prendre toute connaissance en profondeur, il nous semble que Hearn tentait, non seulement au Japon mais de manière générale, d'observer toujours le dessous – ou l'invisible – de ce qui se présentait. Mais cette disposition personnelle lui semble avoir permis de percevoir – percer et voir – plus particulièrement au Japon où les formes et le rite régissent l'organisation et les rapports sociaux et maquillent les sphères de l'intérêt personnel et de l'affect.

### c) *Les « manières » et la gaieté : marque de culture et d'altruisme*

La manière d'être et des gestes des Japonais qui ont amusé d'autres voyageurs, en leur faisant parfois penser à une artificialité, sont perçus différemment par le voyageur gréco-irlandais.

Lorsqu'une Japonaise sent venir la fatigue en public et qu'elle ne peut s'étendre, elle lève une de ses longues manches, dissimulant ainsi son visage avant que ne commencent ces légers hochements de tête précurseurs du sommeil. Dans le compartiment de deuxième classe où je me trouvais, j'ai devant moi trois femmes assoupies, en rang, cachées ainsi derrière leur manche gauche. [...] C'est un spectacle à la fois charmant et drôle, et toujours touchant, exemple de la grâce, de la délicatesse dénuée de tout affectation, avec lesquelles les Japonaises, raffinées, font toutes choses. Mais c'est aussi un geste pathétique, en ce qu'il peut exprimer la douleur, parfois même une manière d'imploration, répondant à un sens profond du devoir qui interdit à quiconque d'infliger à autrui le spectacle pénible d'un visage attristé<sup>559</sup>.

En effet, ces gestes sont pour Hearn une marque « touchant[e] » d'auto-restriction au profit d'autrui. Contrairement à la notion de factice qui se profilait, par exemple, dans la perception de Loti, cette manière de se soucier de sa propre apparence est, pour Hearn, paradoxalement « dénuée de tout affectation ». En effet, la pénétration des codes culturels est telle que ceux-ci deviennent naturels chez les êtres.

De même, le sourire et la gaieté, que ses prédécesseurs considéraient comme inséparables du peuple japonais et presque innés, s'avèrent être du même ordre : un masque invisible que les autochtones mettent devant l'autrui automatiquement, par réflexe culturel, par souci de ne pas indisposer ses voisins en leur imposant le spectacle de son affliction.

J'eus longtemps à mon service un domestique qui me paraissait l'homme le plus heureux du monde. Toujours gai et souriant lorsqu'on lui adressait la parole, toujours joyeux au travail, il semblait ignorant des mille tracas de la vie quotidienne. Un jour que je l'observais à la dérobée, alors qu'il se croyait seul, sa physionomie, relâchée, me bouleversa. Ce n'était plus celle que je lui connaissais. Des lignes durcis par la souffrance et la hargne métamorphosaient ses traits et le faisaient paraître

---

<sup>559</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 47. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 47-48, « *Feeling drowsy in a public conveyance, and not being able to lie down, a Japanese woman will lift her long sleeve before her face ere she begins to nod. In this second-class railway-carriage there are now three women asleep in a row, all with faces screened by the left sleeve [...]. The spectacle is at one pretty and funny, but especially pretty, as exemplifying that grace with which a refined Japanese woman does everything, – always in the daintiest and least selfish way possible. It is pathetic, too, for the attitude is also that sorrow, and sometimes of weary prayer. All because of the trained sense of duty to show only one's happiest face to the world* ».)

de vingt ans plus âgé. Je toussai légèrement pour l'avertir de ma présence. Instantanément, son expression changea, s'adoucit, s'éclairant comme par miracle d'un reflet de jeunesse. Miracle, en effet, d'une inébranlable maîtrise de soi à des fins altruistes<sup>560</sup>.

Aux yeux du voyageur, si la gaieté du peuple révèle sa souffrance, le sourire traduit son amertume, et l'insouciance son souci d'autrui. Ainsi l'interprétation du Japon faite par Hearn s'éloigne des représentations générales, parfois élémentaires, de l'Autre-japonais, et est plus complexe et surtout personnelle. C'est en effet l'image du Japon de l'ombre, des symboles et des contradictions, en tout cas celui que l'on ne voit pas à l'avant de la scène. En d'autres termes, un Japon

[qu']aucune réalité matérielle ne représente directement ni concrètement, mais à laquelle il se sent constamment renvoyé par tous les faits, gestes anecdotes qui ont pour lui valeur de signes ou de symboles<sup>561</sup>.

#### *d) Les « insignifiants » de la société : le cœur du pays*

D'autre part, la singularité de Hearn dans sa représentation du Japon réside dans la mise en lumière du peuple, au sens le plus digne du terme. C'est-à-dire les Japonais qui se trouvent, non pas dans des tensions idéologiques et intellectuelles générées par la mutation du pays, entre le camp de la modernité et des mœurs occidentales et celui de la réaction traditionaliste, mais en dehors de ces agitations sociétales, continuant leur vie frugale de toujours. Hearn s'attache alors à dessiner une impassibilité des plus humbles, qui lui inspirent une notion de force ou même de sacrifice. La chanteuse de la rue par exemple, dont nous avons déjà mentionné la force émotive de la voix ayant captivé le public, offre l'un des visages de ce courage quotidien.

Jadis, jeune fille d'une famille fortunée, elle avait appris à jouer du shamisen. Le garçonnet était son fils. Son mari était paralysé et elle-même avait perdu la vue à cause de la petite vérole. Cependant, sa santé robuste lui permettait de parcourir de longues distances. Lorsque l'enfant était fatigué, elle le portait sur son dos. Ainsi, en chantant, elle parvenait à faire vivre et l'enfant et son mari alité, chacun, attendri, lui donnant quelques sous ou un peu de nourriture... Telle était son histoire<sup>562</sup>.

---

<sup>560</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 47-48. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 48, « *I male servant long in my house seemed to me the happiest of mortals. He laughed invariably when spoken to, looked always delighted while at work, appeared to know nothing of the small troubles of life. But one day I peeped at him when he thought himself quite alone, and his relaxed face startled me. It was not the face I had known. Hard lines of pain and anger appeared in it, making it seem twenty years older. I coughed gently to announce my presence. At one the face smoothed, softened, lighted up as by a miracle of rejuvenation Miracle, indeed of perpetual unselfish self-control* ».)

<sup>561</sup> D. Brahimi, « Présentation », Préface de *Kokoro*, p. 8.

<sup>562</sup> L. Hearn *Kokoro*, p. 42. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 42, « *Once she had been fairly well to do, and had learned the samisen when a girl. The little boy was her son. Her husband was paralyzed. Her eyes had been destroyed by smallpox. But she was strong, and able to walk great distances. When the child became tired, she would carry him on her back. She could support the little one, as well as the bed-ridden husband, because whenever she sang the people cried and gave her coppers and food... Such was her story* ».)



Plusieurs clichés intitulés « personnage dans la rue », dont fait partie le suivant (*Figure 10*), semblent attester que Dumoulin aurait également été sensible au labeur des plus modestes et à leur courage quotidien, rencontrés çà et là au cours de ses séjours nippons.



*Figure 10* : Le « Marchand de matelas », noté par le voyageur français au dos de la photo, est littéralement attelé à ses marchandises de différents genres. Le dos est apparemment lourdement surchargé et les deux mains occupées, mais le regard, nous semble-t-il, est étonnamment perçant, limpide, détaché. Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

Pour Hearn, « une multitude de paysans », venus « à pied [...] comme un pèlerinage<sup>563</sup> » à l'Exposition nationale à Kyoto incarne une figure de patience et de sacrifice de soi :

Plus de mille personnes sont venues assister à la grande fête d'inauguration. Ils étaient là, sur des nattes étalées dans la cour du temple, telle une mer humaine. Dès trois heures de l'après-midi, ils attendaient, sans pouvoir se rafraîchir sous les rayons ardents du soleil, le début de la cérémonie qui ne devait commencer qu'à sept heures. Tout un angle de la cour était occupé par une troupe d'une vingtaine de jeunes filles vêtues de blanc, portant des coiffes d'une forme particulière et tout aussi immaculées. Je m'enquis de leur rôle. Un spectateur me répondit : « Ce sont des infirmières réquisitionnées en cas de nécessité. Car toute cette foule va demeurer ici des heures entières. » [...] J'admire leur patience et leur foi<sup>564</sup>.

La foi du peuple constitue l'un des traits constitutifs du Japon représenté par le voyageur errant. Elle donne selon lui de la force intérieure chez les plus humbles, comme par exemple le vieil veuf devenu un marchand.

Le marchand de tuyaux de pipes a l'habitude de faire son tour avec une perche de bambou se balançant sur son épaule, et à laquelle deux boîtes sont suspendues. L'une contient des tubes de longueurs, de couleurs et de diamètres différents, pêle-mêle avec les instruments qui lui servent à les fixer aux pipes de métal. L'autre contient un bébé – son propre enfant. [...] Je suis frappé de la ressemblance d'un de ces objets avec une tablette mortuaire (*ihai*) et j'observe qu'il s'en trouve toujours un auprès de l'enfant, qu'il veille ou qu'il dorme. [...] Le bambin, un joli garçonnet que même mon visage d'étranger n'intimidait pas, gazouillait, riait, tendait ses petits bras, habitué qu'il était aux caresses. Tout en badinant avec lui, j'étudiais attentivement la tablette. [...] j'observais l'artisan tandis qu'il travaillait. Son visage était celui d'un homme d'âge mûr, avec ces lignes de la bouche, effacées et touchantes, laissées par le sourire, qui donnent à tant de physionomies japonaises une indescriptible expression de résignation attendrie. [...] Le marchand se mit alors à raconter son histoire. Deux mois après la naissance de leur petit garçon, sa femme était morte. Elle avait dit à sa dernière heure : « À dater du jour de ma mort et pendant trois ans entiers, je te prie de toujours garder l'enfant en présence de mon ombre. Que mon *ihai* ne le quitte jamais, afin que je continue de prendre soin de lui et de le nourrir, et que tu saches qu'il a pris le sein durant trois années. [...] » La mère disparue, la garde d'un si jeune enfant exigeait de jour comme de nuit une continuelle attention : trop misérable pour lui donner une nourrice, le père fut contraint de renoncer au travail dont il avait l'habitude. C'est alors qu'il entreprit son commerce de tuyaux de pipes, qui lui permettait de gagner quelque argent sans quitter, même un instant son petit garçon. Il ne pouvait pas non plus lui acheter de lait et l'avait, pendant plus d'une année, alimenté de gruau, de riz, et de sirop d'amé. Je lui dis que le poupon me paraissait fort solide et ne pas souffrir de la privation de lait. – Mais, déclara Manyemon d'un ton de conviction légèrement empreint de reproche, c'est parce que sa mère défunte le nourrit. Comment pourrait-il manquer de lait ? Et le petit riait doucement, comme s'il avait eu conscience de quelque mystérieuse caresse...<sup>565</sup>

<sup>563</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 51. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 53, « *Multitudes of peasants* », « *pedestrians just as for a pilgrimage* ».)

<sup>564</sup> *Ibid.*, pp. 57-58. (*Ibid.*, p. 64, « *More than one hundred thousand peasants came to see the grand inauguration. They seated themselves by myriads on matting laid down by the acre in the great court. I saw them waiting thus at three in the afternoon. The court was a living sea. Yet all that host was to wait till seven o'clock for the beginning of the ceremony, without refreshment, in the hot sun. I saw at one corner of the court a band of about twenty young girls, – all in white, and wearing peculiar white caps – and I asked who they were. A bystander replied : « As all these people must wait here many hours, it is to be feared that some may become ill Therefore professional nurses have been stationed here to take care of any who may be sick. [...] I admired the patience and the faith ».*

<sup>565</sup> *Ibid.*, pp. 181-183. (*Ibid.*, pp. 261-265, « *The pipe-stem seller used to make his round with two large boxes suspended from a bamboo pole balanced upon his shoulder : one box containing stems of various diameters, lengths, and colors, together with tools for fitting them into metal pipes ; and the other box containing a baby, – his own baby. [...] One of the toys bore a curious resemblance to a mortuary tablet (ihai) ; and this I always observed in the box, whether the child were asleep or awake. [...] The child was not afraid, even of a foreign face, – a pretty boy. He lisped and laughed and held out his arms, being evidently used to petting ; and while playing*

Le voyageur-écrivain voit dans cette rencontre une influence du symbole, ou précisément, la puissance de la foi sur la symbolisation de la réalité. Autant l'épouse défunte avec sa dernière volonté au sujet de l'enfant que le veuf l'observant à la lettre, tous deux témoignent du fait qu'il s'agit là d'une confiance entièrement faite à l'intention invisible et, ce faisant, d'une sérénité intérieure que cela semble procurer au vieil artisan. En effet, celui-ci ne semble solliciter au monde nulle démonstration rationnelle, de l'objectivité. Cette présence symbolique des disparus devenant, selon la vision bouddhiste, protecteurs des survivants, a en effet construit la conception japonaise de la vie et de la mort, pouvant ainsi apparaître dans les faits insignifiants du quotidien.

En effet, la singularité du regard de Hearn réside dans son attention portée dans les détails les plus minutieux ainsi que chaque fait et geste symbolique des êtres insignifiants. Car ceux-ci peuvent révéler leur culture plus essentiellement que tout et que, en même temps, le voyageur y voyait en fait une douceur salubre, comme dans ce dialogue d'un père-fils entendu fortuitement dans un jardin :

[...] j'entendis le petit garçon de tout à l'heure qui disait :  
 [...] – Père, crois-tu que dans tout le monde entier, il puisse exister un endroit plus beau que celui-ci ?  
 Le père eut un délicieux sourire. Il était sur le point de répondre mais avant qu'il en ait eu le temps, l'enfant, bondissant, frappant dans ses petites mains, se mit à pousser des cris de joie, car le paon venait juste de déployer la magnificence de sa queue et chacun se hâta vers la volière. De sorte que je n'entendis pas la réponse à cette charmante question. Pourtant, en y songeant plus tard, j'en vins à m'imaginer diverses répliques possibles [...] <sup>566</sup>.

C'est ainsi avec plusieurs possibilités de réponse, dont quelques-unes sont empruntées à la pensée bouddhiste, qu'il termine son journal du jour. Hearn voit ainsi dans les scènes les plus anodines du peuple la tendresse et la douceur, ingrédients du bonheur dont il a dû singulièrement manquer dans son enfance et sa jeunesse. On peut alors sentir dans ce regard

---

*with him I looked closely at the tablet. [...] I glanced at the face of a man past middle age, with those worn, sympathetic lines about the mouth, dry beds of old smiles, which give to so many Japanese faces an indescribable expression of resigned gentleness. [...] The pipe-stem seller answered by telling his story. Two months after the birth of their little boy, his wife had died. In the last hour of her illness she had said : "From what time I die till three full years be past I pray you to leave the child always united with the Shadow of me : never let him be separated from my ihai, so that I may continue to care for him and to nurse him – since thou know-est that he should have the breast for three years. [...] But the mother being dead, the father could not labor as he had been wont to do, and also take care of so young a child, requiring continual attention both night and day ; and he was too poor to hire a nurse. So he took to selling pipe-stems, as he could thus make a little money without leaving the child even for a minute alone. He could not afford to buy milk ; but he had fed the boy for more than a year with rice gruel and amé syrup. I said that the child looked very strong, and none the worse for lack of milk. "That," declared Manyomon, in a tone of conviction bordering on reproof, "is because the dead mother nurses him. How should he want for milk ? » And the boy laughed softly, as if conscious of ghostly caress ».)*

<sup>566</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 60. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 68, « [...] I heard the little boy say : [...] "Father, do you think there is any place more beautiful than this in the whole world ?" The father smiled deliciously, and seemed about to answer ; but before he could speak the child cried out, and leaped, and clapped his little hands for delight, because the peacock had suddenly outspread the splendor of its tail. And all hastened to the aviary. So I never heard the reply to that pretty question. But afterwards I thought that it might have been answered thus [...] ».)

[la] bienveillance de celui qui connaît le prix des choses et pour lequel la moindre beauté – celle d'un geste, d'un sourire, un chant d'un grillon, du pépiement d'un oiseau – abrite la capacité infinie de rédemption de la douleur<sup>567</sup>.

Certes, cette sensibilité hors norme qui émane de son écriture et de sa représentation du Japon ne vaut pas que de l'estime : surtout après l'occupation américaine, une « démystification » de son Japon est tentée<sup>568</sup> – en 1961 par exemple, « on parle du “tendre et naïf Lafcadio Hearn”<sup>569</sup> ». Sa conception, comme toutes les autres, n'est pas, bien sûr, dépourvue de subjectivité, et est construite aussi par le prisme de sa souffrance et de son aspiration qui lui sont propres. Toutefois, il nous semble important de souligner que ce sont probablement celles-ci qui lui permirent d'avoir un regard singulier sur l'Autre et d'en transmettre les réalités tout à fait différentes de celles d'autres voyageurs. Considérons également sa capacité d'émerveillement pour chaque visage nouveau du monde, que son destin d'orphelin ainsi que sa vie errante n'ont pas abîmée – parcours défini par Malraux comme « la métamorphose du drame humain en tendresse<sup>570</sup> ». Enfin, on peut aussi supposer que sa jeunesse où il fut à plusieurs reprises contraint de changer de lieu de vie, et donc confronté aux nouveaux pays et aux cultures inconnues, l'a peut-être doté de cette précieuse ressource de vie qu'est une capacité éminente d'observation, de réflexion et d'adaptation, afin de survivre à chaque épreuve de l'altérité.

---

<sup>567</sup> De La Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisible » », p. 28.

<sup>568</sup> Son image n'était pas le seul objet de démystification, mais sa réelle aptitude en japonais l'est aussi. « Hearn ne pouvait même pas lire un journal japonais [...] et le reconnaissait lui-même dans une lettre [...] en 1902 » (太田雄三、ラフカディオ・ハーン-虚像と実像、東京、岩波書店 [Yûzô Ôta, *Lafcadio Hearn. Image et réalité du portrait*, Tokyo, Éd. Iwanami shoten], 1994, p. 4.). Mais ne faudrait-il souligner que cela ne faisait que deux ans de séjour et que, d'autre part, la lecture est incomparablement difficile que l'oral en japonais, surtout quand on est myope et semi-aveugle ?

<sup>569</sup> Tadao Takémoto, *L'âme japonaise en miroir. Claudel, Malraux, Lévi-Strauss, Einstein...*, Préface d'Olivier Germain-Thomas, Paris, Éditions Entrelacs, 2014, p. 23.

<sup>570</sup> De La Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisible » », p. 28.

## 2. La France de Nagai : entre la douceur de la nature et l'âpreté de la société

### a) *La part belle à la France parmi les pays d'Occident*

Ce qui caractérise la perception de Nagai réside, à l'instar de Hearn, dans sa capacité à saisir la particularité unique de la France, en la distinguant de tous les autres pays occidentaux. Ce qui est significatif, car ceux-ci représentent à l'esprit japonais – surtout à cette époque – un bloc culturel plutôt homogène. En témoignent le terme « *seiyō* » ou « Océan de l'Ouest » signifiant « l'Occident », ou encore le terme « *gaijin* », c'est-à-dire « une personne de l'extérieur » désigne l'Étranger mais évoque le plus souvent l'Occidental à l'esprit autochtone. Ainsi, la notion d'étranger et de culture étrangère englobe, sous le seul terme d'« Occident », tous les pays d'Europe et les États-Unis, mêlant les particularités que chacun d'entre eux pourrait avoir.

C'est ainsi à la lumière de cette conception japonaise de l'étranger et de l'Occident que l'originalité de Nagai mérite une considération particulière. Son hostilité pour l'occidentalisation du Japon qu'il considérait comme superficielle le poussant à quitter le pays pour les États-Unis en 1903, il s'apprête à découvrir cet « Occident » longtemps rêvé. Passionné certes des littératures occidentales, le jeune Japonais s'enthousiasme désormais à faire connaissance de ce nouveau monde, non pas de manière livresque mais enfin de ses propres yeux : l'Autre est alors vivant, authentique et intact, vierge du filtre sélectif gouvernemental de l'importation conventionnelle. Il convient par ailleurs de souligner qu'il fut l'un des premiers artistes japonais partis individuellement de leur pays, avec une ferveur que l'on peut qualifier de romantique pour l'Occident. Ainsi, il passera quatre ans sur le sol américain où il côtoiera et observera des Occidentaux d'origines et de classes variées. Il constatera alors la pluralité du monde occidental et à y distinguer les unes des autres cultures, de sorte qu'il commencera à « répugner l'aspect trop policé de la société américaine<sup>571</sup> » et à aspirer à l'Europe qui lui semble convenir davantage à son tempérament d'artiste. Au bout de quatre ans, en 1907, il obtint enfin une nouvelle opportunité tant attendue, celle de partir en France, sa terre élue entre toutes.

---

<sup>571</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 231, « 米国の社会の、余りに常識的なのが、気に入らない ».

## b) *Douceur et sensualité d'une Amoureuse*

Dès lors, notons qu'une fois arrivé, il perçoit la France avec un œil de celui qui a déjà connu l'autre visage de l'Occident. L'extrait suivant témoigne de cette perception, depuis la fenêtre du train de Paris à Lyon, à son troisième jour en France.

[...] perdurent infiniment les champs de blé plats, les riches bosquets, le paisible cours d'eau. Pourtant, le paysage que cela donne est totalement différent de celui des champs bien monotones et vastes du centre de l'Amérique du Nord : il y a, dans le paysage des champs de maïs d'Illinois ou de Missouri, ou bien des champs de pâturage de Kansas, une atmosphère désertique, sombre, je ne sais quoi de désolant et d'aride qui donne au cœur du voyageur un certain chagrin – un chagrin pour ainsi dire masculin, viril et grand. Tandis que les champs de France que je vois à l'instant sont, au contraire, féminins ; le silence de la forêt se tenant au milieu de la nuit me semble révéler une paix chaleureuse, et le calme de l'eau et de la terre s'emplir d'une douce caresse. Si, la nature de l'Amérique peut faire songer à l'amour du père d'une autorité extrême, la nature de la France me semble être égale au cœur des amoureux, plutôt qu'à l'empathie de la mère<sup>572</sup>.

La France perçue ainsi pour la première fois devient d'emblée un objet d'adoration. Et ce qui importe de noter ici est que celle-ci se colore du tempérament particulier au voyageur-écrivain : non seulement la France se révèle « féminine » comparée aux États-Unis, mais encore une dimension amoureuse s'y attache. C'est là que naît l'esthétique réelle du paysage chez Nagai : la France représentée sous une figure féminine de douceur et de rêve par le voyageur en contemplation amoureuse.

L'image de la « douce France » pourrait, aujourd'hui, sembler certes relever d'un cliché éculé, toutefois soulignons qu'il n'en était point question alors au Japon : la France était avant tout un pays emblématique de droit, dont le gouvernement Meiji s'inspirait pour élaborer les droits constitutionnels ou l'organisation militaire. Autant dire que la référence française évoquait l'image par excellence de concept et de structure étatiques. Par conséquent, la représentation de la France à travers une fibre poétique et amoureuse développée par Nagai témoigne d'une perception tout à fait singulière, fondée sur sa sensibilité individuelle et son expérience réelle, sensorielle.

---

<sup>572</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 21, « [中略] 平かな麦の野、繁れる木立、悠然たる小川の流れは、限りもなく引き続く。というもののその趣きは、かの単調、漠然たる北米大陸中部の平野とは、全く異なっている。カンサスの牧野、ミズリ、イリノイスの玉蜀黍畠の景色は、何処にかいい難い荒涼、無人の気味があって、同じ平和の野とはいいいながら、旅の心に一種の悲哀を与える一強い大きい、いわば男性的の悲哀を与える、が、それに反して、今見るフランスの野は、何も彼も皆女性的で、夜の中に立つ森の沈黙は、淋しからぬ暖かい平和を示し、野や水の静寧は、柔らかい慰撫に満ちているらしく思われた。アメリカの自然は、厳格極まりなき父親の愛があると例うれば、フランスの自然は、母親の情というよりも、むしろ恋する人の心に等しいであろう。 ».

À ce propos, l'usage de ses facultés permet au voyageur de *sentir* la France et de la représenter comme si elle était en chair et en os et qu'elle faisait partie de lui. C'est dire s'il l'a véritablement « dans la peau », au sens figuré comme au sens propre.

C'est enfin en venant en France que, pour la première fois, je me suis rendu compte combien le climat de la France éveille les sens. Comparé à la gaité et à l'allégresse de l'été, combien l'automne est triste et solitaire ! Et cette tristesse et cette solitude me semblent pouvoir se sentir, non pas dans le tréfonds du cœur, mais plutôt intimement sur la chair vivante, comme si on les regardait en les touchant avec ses mains<sup>573</sup>.

Se développe ainsi une dimension concrète et charnelle de la France chez Nagai.

Ou encore :

L'obscurité forestière du Nord de l'Europe raconterait le mystère, tandis que la mélancolie qu'apporte la nature douce de la France [...] comprend en elle une beauté indéfinissable ; cette mélancolie rend alors l'homme extasié et ivre de cette beauté, plutôt que de l'inciter à penser ou à méditer sur quelque chose<sup>574</sup>.

Si, selon le voyageur, le mystère et l'obscurité de la forêt scandinave éveillent son esprit, la nature française l'ensorcelle par sa beauté mélancolique et lui remue l'affect. Sa poésie de la France s'élabore alors à travers cette primauté de l'affectivité, de la sensorialité et de l'ivresse esthétique sur la pensée, la conscience ou la réflexion. Cette facette de France, amoureuse, affectueuse et poétique, était une image belle et bien nouvelle et saisissante pour l'ensemble des lecteurs japonais d'alors.

### c) Les « insignifiants » de la société

La seconde originalité de sa représentation de la France repose sur son regard porté sur des travailleurs précaires. Sont alors mis en lumière des marchands, des serveurs de café, des travailleurs physiques ou manuels, des musiciens de rue, ou encore des prostituées. Né d'un fonctionnaire d'élite et d'une fille de famille de samouraï intellectuelle, le voyageur japonais fut paradoxalement attiré par des figures de la rue qui lui évoquent la rudesse de la vie et de la société humaines.

---

<sup>573</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 31, « フランスに来て、初めて自分は、フランスの風土気候の、如何に感覺的 (サンスエル) であるかを知った。夏の明るさ、華やかさに引變えて、秋が如何に悲しく、如何に淋しいか！そして、この悲しさ、淋しさは心の底深く感ずるというよりは、むしろ生きている肉の上にしみじみと、例えば手で触って見るように感じ得られるのである。 ».

<sup>574</sup> *Id.*, « 北歐の森の暗さ神秘を語るであろうが、しかし [中略] 優しいフランスの自然が齎す悲哀の中には、いいがたい美が含まれているので、人はその悲哀によって何物かを思い、何物かを悟るといふよりは、直ちに、悲哀というその美に酔うて恍惚としてしまうのである。 ».

Lorsque je demeure à l'extrémité d'innombrables grands ponts en pierres suspendus sur le cours du Rhône, [...] sous les entassements des pierres, je vois de nombreux bateaux couverts où l'on fait du lessivage son gagne-pain, et à l'intérieur desquels plein de femmes aux manches retroussées, qui, en mettant une lampe, sont en train de laver des semblants de tissus dans l'eau de la rivière. L'eau automnale doit être ô combien glacée...<sup>575</sup>

Le labeur des Français frappe ainsi le jeune Japonais comme pour la première fois de sa vie, alors que le même type de réalité existe également dans son propre pays ; cette sensibilité à la dureté de la vie est peut-être éveillée en lui par le fait d'être Étranger. Il est tantôt sensible, tantôt consterné, mais la précarité ne le laisse jamais indifférent. L'œil du voyageur se dirige alors presque à chaque sortie vers ces figures-là, ce qui est encore plus le cas le soir pluvieux de Saint-Sylvestre :

[...] sur des rues pavées, d'innombrables petits marchands avaient installé leurs marchés sous des grands parapluies ou des tentes leur évitant la pluie fine. En essayant coûte que coûte de finir de vendre un tas d'articles insignifiants les uns comme les autres, tels les cartes postales, les rubans, les fleurs artificielles, les épingles, les brochures etc., ils appellent les clients à se casser la voix ; parmi ces petits marchands se mêlaient un vieil homme aux cheveux blancs et une fille encore bien jeune. Pourquoi, ce vieil homme ne s'allongerait-il pas sur la chaise longue devant le feu chaleureux ; pourquoi, étant transi par le vent froid venant de la rivière, se tient-il ainsi dans la brume et la pluie perçante ? Pourquoi cette jeune fille, quant à elle, n'irait-elle, portant un chapeau neuf, au théâtre avec un homme ? Se remuer pour vivre, se précipiter pour ne pas s'affamer : il n'est pas plus pathétique que de voir ce destin inévitable de l'humain. Plus qu'à l'égard de ceux qui se sont suicidés ou sont morts de maladie, il est pour moi ô combien douloureux, ô combien pénible, de voir ceux qui s'agitent hâtivement au nom du seul mot qu'est le « quotidien » au sens le plus prosaïque du terme<sup>576</sup>.

La simple vue des marchands de la rue évoque ainsi la question de la condition humaine, notamment en ce qui concerne la part de la survie dans la vie : pourquoi vit-on lorsqu'on ne fait que survivre ? En effet, son séjour à l'étranger, aux États-Unis comme en France, s'avéra pour le jeune homme une première expérience à plusieurs dimensions : celle du pays étranger, celle d'être Étranger et, aussi, celle de subvenir à ses besoins par soi-même. Outre son tempérament artistique qui fait que lui répugnait l'aspect prosaïque de la vie, on comprend alors pourquoi sa

---

<sup>575</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], p. 33, « かかる時、ローンの流れに幾筋となく架けられた大い石橋の袂に佇めば、[中略] 石堤の下には、洗濯を家業とする幾艘の屋根船、その中では、燈をつけながら、腕巻りをした幾多の女が、河水に布をば洗っているではないか。秋の水はさぞ冷いであろう……。 》。

<sup>576</sup> *Ibid.*, pp. 151-152, « [中略] 敷石の上には、無数の小商人が、小雨を避ける大きな雨傘や天幕の下に、年の市を張っているのであった。絵葉書、リボン、造花、留針、襟かざり、何という事はない何れも一山百文の品物を、今夜限りに売尽そうとて、声を枯して、客を呼んでいる、小商人の中には、白髪の老人やまだ年若い娘らしいのも交っていた。何故、あの老人は、暖かい火の前の長椅子に横らず、この寒い河風に吹かれ、霧と小雨の中に立っているのであろう。何故あの若い娘は、新しい帽子を冠って男と一緒に芝居へ行かないのであろう。生きようと、悶く、飢えまいと急る。この避くべからざる人の運命を見るほど悲惨なものはあるまい。自分には自殺した人や、病気で死んだ人に対するよりも、単に「生活」という一語のために目覚しく動いている人を見るのが、如何にも辛く、如何にも痛ましく感じられるであろう。 》。



perception des travailleurs de la rue est pour lui si « douloureuse » et « pénible », au point de susciter en lui une certaine morosité.

À ce propos, il est intéressant de voir que cette perception de Nagai diffère quelque peu de celle de Hearn qui, également observateur des plus démunis de la société, mais y voit des figures emblématiques de la force intérieure voire spirituelle et de la patience. Autant dire que les deux perceptions ainsi que les effets qu'elles génèrent de part et d'autre s'opposent même : l'un est démolé et attristé – c'est le cas de Nagai –, tandis que l'autre s'enthousiasme voire s'émerveille – Hearn. On peut certainement expliquer cette opposition par une autre, liée au parcours et à la condition de vie qui ont caractérisé chacun d'eux : Nagai fut élevé dans un milieu socio-économique fort privilégié, tandis que Hearn a, très jeune, connu des années de misère noire où il exerça de nombreux petits métiers. Cela montre alors à quel point la manière dont chacun perçoit le monde est intimement liée à ses expériences passées, de même que la façon dont il vit chaque expérience influence tout aussi sensiblement son être, ses perceptions et ses aspirations.

En tout cas, du récit français du voyageur japonais, parsemé de maintes descriptions de travailleurs, émane l'image d'une France de la rue et du travail, notamment manuel ou pratique. Dans cette perception, l'Autre évoque, chez le voyageur aspirant à l'art et à la poésie, la dimension la plus élémentaire et vitale de la vie ainsi que la confrontation avec la réalité physiologique de tout être-humain, ce qui provoque en lui la « peur au ventre » :

Sentant l'angoisse et la peur irrationnelles qu'invitent comme toujours les ténèbres, et pensant me diriger n'importe où les lumières seraient mises, j'allai à pas pressés vers la ville où se trouverait un café ; alors, ce qui surgit subitement à mes yeux fut la vie pitoyable d'un garçon qui, sans cesse, le soir comme le jour, gambadait entre les tables pour répondre aux appels des clients. Pour moi qui aime particulièrement la douceur et la nonchalance, il m'est inévitable d'éprouver de la pitié envers ceux qui s'agitent ainsi à ce point et de songer à l'éternelle souffrance mélancolique de la survie. Maintenant, pour moi qui n'ai nulle part à aller dans cette effrayante nuit de brume, il ne reste plus qu'à rentrer au plus vite à la maison en train que je vois passer sans cesse... Or, encore, le chauffeur de train et son visage, mêlé aux poussières et souffrant du froid, ne viennent-ils pas surgir à mes yeux ? S'il me déplaît d'aller au café, il m'est aussi douloureux de monter en train. Je marchai alors aveuglément dans le brouillard très épais, ne sachant ni où ni comment aller. [...] Bien qu'en ville les réverbères soient lumineux et les passants nombreux, quand je vois la situation des vendeuses au maigre salaire qui travaillent la nuit en boutique ou en usine, ou la besogne incessante des garçons de cafés animés dans chaque coin de rues et les trains qui s'en vont et se croisent, je suis poursuivi par la tristesse comparable à celle de cette sombre nuit-là ; alors que ma situation, de n'avoir personne à qui converser même en rentrant à la maison, est tout aussi désolante, n'éprouvant toutefois encore moins l'envie d'aller au théâtre [...], je refais le chemin par lequel je vins et retraverse le pont du Rhône, tout en désirant toujours fort d'aller quelque part qui m'attire et m'amuse<sup>577</sup>.

---

<sup>577</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 157-158, 162, « 自分はいつも闇が誘出す原因のない不安と恐怖を感じて、何処でもよい明い灯のついている処へ行こうと思い、珈琲店のある街の方へと早足に歩いて行ったが、する中にふいと目に浮かんで来たのは、夜昼、休む間もなく、客の呼ぶ声に応じて、テーブルの間をてんでこ舞っている哀れな給仕人 [ガルソン] の生活

Sont nombreuses les figures des insignifiants, tels la laveuse, les marchands de rue, les garçons de café, les conducteurs de train... Le voyageur est affligé de constater leurs multiples déploiements du corps ainsi que le supplice de celui-ci, dont la seule fin est la survie. Certes il ne fait que regarder ces métiers sans les connaître réellement – son travail est administratif –, mais il ne peut pas non plus détourner le regard, et il lui est extrêmement difficile d'être indifférent à ces forces qui sous-tendent la société, au point que cette observation lui enlève toute envie de se frotter à la facette légère, facile et éclatante de la société humaine : consommation, loisir, divertissement... Ayant ainsi une position qui ne peut le situer ni dans l'ombre ni dans la lumière de la société, il ne s'en trouve en fait dans nulle part, ou plutôt, dans un entre-deux.

Il nous semble que ce positionnement a sans doute été propice à son observation de l'Autre et à ses réflexions sur toute chose observée.

[...] il m'arrive de ne pouvoir m'empêcher de penser que toute chose, que ce soit l'art, la politique ou la philosophie et quelle que soit la voix que ceux-ci expriment et symbolisent, n'existe en fin de compte que pour ne pas affamer les hommes. Je ne sais plus quand cela fut, [...] alors que je maniais simplement les pages, sans forcément lire, d'un nouveau numéro d'une revue littéraire, mon regard fut attiré par les publicités des livres et des revenus de diverses spécialités mises sur les couvertures du début et de la fin du numéro. Je ne sais pour quelle raison exacte, mais je me demandai ceci : pourquoi, en France, ainsi tant de livres et de revues soient publiés enfin ; et si, vraiment, la société désire les connaissances à ce point-là. Pour les journaux, il semblerait déjà suffire à l'affaire, s'il y en avait trois sortes : conservatrice, progressiste qui s'y oppose et d'une sorte d'indépendantiste qui ne se lierait ni à l'un ni à l'autre ; pour tous les autres, n'y aurait-il pas quelque chose de caché, à part les buts sophistiqués que chacun y expose ? S'il était possible que l'homme vive sans qu'il mange de pain, combien les publications diminueraient-elles... Soudain, je ne voulus plus voir les livres entassés autour de moi [...] et commençai à marcher en ville pour être soufflé par le vent nouveau de l'extérieur<sup>578</sup>.

であった。人一倍に安逸と懶惰を好む自分には、あんなに忙しく動いているものを見ると堪えられないほど気の毒になって、尽きぬ生存の憂苦を思うが常。最早や、この恐ろしい霧の夜を、行き処のない自分は、過ぎ行く電車で、一刻も早く家へ帰るより仕方がない.....ところが、またもや、電車の運転手が、寒さに凍え、塵に塗れた、その顔が浮んで来るではないか。珈琲店に行くも厭だし電車に乗るのもまた辛い。自分は真つ暗な霧の中をば、何処どう行くとも知らず、無暗と歩いた。  
[中略] 街には燈火も明るく人通りも多いけれども、商店や勤工場に夜中働いている薄給の売子の様子、賑わう角々のカフェーに給仕人 [ガルソン] の忙しき電車の行きかう様を見ると、自分は暗い夜に変らぬ悲愁に迫められ、家へ帰ったとて誰一人話相手のない淋しい身上ながら、さりとして [中略] 奇席を覗く気にもならず、何処か面白い処へ、行きたい行きたいと思いながら、いつか元と来た道を、再び渡るローン橋。 》。

<sup>578</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 152-153, « [中略] 自分には、藝術も、政治も、哲学も、諸有のものが、その表号する声は何であっても、とどのつまりは、乃ち、人をえ飢えざらしめんために、存在しているに過ぎぬように思われてならぬ事がある。何時の事であったか、[中略] 新刊の文学雑誌をば広げはしたものの、読むのではなく、ただページを操っている中、巻の初めと終りの色紙に、いろいろな専門の書物や雑誌の広告が出ているのに、目を付けた、が、その時、自分はどういう訳であったか、フランスにはどうして、こう沢山、書物や雑誌が出版されるのであろう、世間は果して、こんなにまで、智識を要求しているものかしらと思った。新聞紙ならば、保守派と、それに対する進歩派、何れにも組みせぬ独立派のようなもの三種されば、事は己に足りているように思われるではないか。その他のものは、各々発表している高尚な目的の外に、何か隠れた

Un simple numéro de revue saisit ainsi l'œil d'un voyageur et lui rappelle des questions existentielles, ici autour du travail dans une société moderne. En effet, à l'esprit du voyageur, la nécessité de survie légitime les divisions de toute chose constitutive de la société, pour que chacun puisse se différencier et, ce faisant, légitimer son existence sociale. Cette réflexion semble d'ailleurs refléter le questionnement du voyageur lui-même, en tant qu'écrivain en herbe encore sous la tutelle paternelle, à savoir comment et pour quelle raison il pourrait vivre.

Dans ces moments où tous les repères culturels se troublent et que la question de l'« avoir » et celle de l'« être » s'entremêlent, il est plausible que le voyageur se soit senti autant démuné – sinon plus – que ces insignifiants de la société qui lui semblent si peu « avoir ». À ce propos, souvenons-nous de « La Mort de l'âme » de Camus, décrivant le dénuement du voyageur comme étant l'unique bénéfice du voyage ainsi qu'une lumière salutaire. En effet, c'est sans doute dans ce face-à-face avec des Français de catégorie sociale opposée à la sienne que le voyageur japonais est plus particulièrement bouleversé et remis en question, comme mis à nu.

Dans « Amour de vivre », l'écrivain d'origine algérienne exprime plus fortement cette notion de dénuement à l'étranger, comme une heure de vérité.

Sans les cafés et les journaux, il serait difficile de voyager. Une feuille imprimée dans notre langue, un lieu où le soir nous tenons de coudoyer des hommes, nous permet de mimer dans un geste familier l'homme que nous étions chez nous, et qui, à distance, nous paraît si étranger. Car ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur. Il brise en nous une sorte de décor intérieur. Il n'est plus possible de tricher – de se masquer derrière des heures de bureau et de chantier (ces heures contre lesquelles nous protestons si fort et qui nous défendent si sûrement contre la souffrance d'être seul). C'est ainsi que j'ai toujours envie d'écrire des romans où mes héros diraient : « Qu'est-ce que je deviendrais sans mes heures de bureau ? » ou encore : « Ma femme est morte, mais par bonheur, j'ai un gros paquet d'expéditions à rédiger pour demain. » Le voyage nous ôte ce refuge. Loin des nôtres, de notre langue, arrachés à tous nos appuis, privés de nos masques [...], nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes. Mais aussi, à nous sentir l'âme malade, nous rendons à chaque être, à chaque objet, sa valeur de miracle. Une femme qui danse sans penser, une bouteille sur une table, aperçue derrière un rideau : chaque image devient un symbole. La vie nous semble s'y refléter tout entière, dans la mesure où notre vie à ce moment s'y résume<sup>579</sup>.

Le dénuement est, d'une certaine manière, un interstice entre le monde et le voyageur, qui se révèle dès lors que celui-ci est ôté de toute habitude quotidienne et de références culturelles au sens large, constituant une protection intérieure, et renvoyé dès lors à lui-même, seul, devant l'abîme. Toute chose du monde qui lui semblait insignifiante n'a alors plus le même visage, ou plutôt chacune d'elles devient l'expression entière et unique du monde. En effet, c'est par la voie symbolique que le voyageur, hors de l'abri, se relie au monde d'une nouvelle manière,

---

ものがありはせまいか。人間にしてパンを食わずに活る事が出来たら、何れほど出版物が減るであろうか・・・・・・急に、自分は、身の周囲に積んである書物を見るのが厭になって、[中略]外の新しい風に吹かれようとて、街を歩き始めた。 》

<sup>579</sup> Camus, « Amour de vivre », *L'Envers et l'Endroit*, pp. 65-66.

plus personnelle et sensible. Bien des images de la France dépeintes par Nagai traduisent cet état de réceptivité permettant une perception symbolique, et notamment poétique du monde.

Une jeune fille parisienne, toujours un peu rêveuse, qui semble être tourmentée par les ennuis propres à la jeunesse, ou bien une femme mariée tout aussi fraîche que l'adolescente, sont en train de lire, les têtes un peu penchées montrant leurs nuques toutes blanches et assises, comme dans un rêve, sur les chaises à l'ombre mince et claire que donnent quelques arbres ; elles tricotent, brodent. Il y a aussi celui ou celle qui, ne faisant que contempler, tendent les oreilles aux cris aigus de merles ou de rouges-gorges. Il y en a également trois ou quatre qui, approchant leurs chaises, sont en train de se parler à voix basse et avec calme, comme pour se confier des choses qui réciproquement les concernent intimement. Parmi les nourrices issues de campagne qui poussent les poussettes, se distingue l'une alsacienne, jeune et belle, dont un grand ruban noir noué en rosette remplaçait le chapeau. Un petit enfant plus adorable qu'une poupée est en train de jouer çà et là en creusant les sables au pied des arbres ; un homme vieilli aux cheveux blancs et de petite mine, arrêtant sa canne qui le faisait passer là, fixe le regard déclinant et triste sur cette scène d'enfant. Il y a aussi des hommes et des femmes qui, ni éveillés ni endormis, en appuyant mutuellement chacun leur jeune corps à celui de l'autre, se laissent, comme envoûtés, aller à des songes ; il y a par ailleurs un homme à une allure de poète aux barbes longues et au visage pâle qui, le livre reposé sur les genoux, contemple, seul, de loin ces nombreux couples d'amoureux. Tout ceci est un poème vivant. Poème vivant et triste que l'on ne peut voir que dans ce Paris où l'humain et la nature sont épuisés d'être tourmentés par la civilisation de multi-centenaires qui a atteint son comble<sup>580</sup>.

Toute chose se transforme en poésie et en beauté aux yeux du voyageur japonais peu avant le départ vers son pays natal. La poétisation de tout paysage humain, en l'occurrence à Paris, sous-tend ainsi une esquisse de la France particulière à Nagai : d'une part, tout objet est le potentiel poétique particulier et en même temps constitutif d'un ensemble ; d'autre part, une diversité voire une opposition entre les objets poétiques permet une harmonie d'ensemble. En effet, la jeune fille rêveuse ou tourmentée comme la femme plus âgée lisent, tricotent, brodent, à côté de ceux qui ne font que contempler, ou encore, qui discutent ; la poussette et les enfants côtoient un vieil homme ; l'appui mutuel des amoureux suscite le solitaire à la contemplation. Les objets divers deviennent ainsi des sujets esthétiques, perçus dans leur ensemble et leur portée poétique et symbolique. L'image de la France de Nagai évoque alors la beauté mélancolique, la signification des insignifiants, la pathétique de la vie... Les notions qui, nous le verrons, marque le voyageur durablement et forme son esthétique.

---

<sup>580</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari (Contes de France)*], pp. 306-307, « いつも夢見勝ちな、若い悩みに苦しむらしい巴里の処女や、それにも劣らず若々しく見える人の妻は、この夢かと思われる薄明い木陰の椅子に腰かけ、俯向き勝ちにその真白な頭を見せながら、読書している。編物している。縫取している。何もせずに茫然として、稍高く鳴く黒鳥 [メール] や駒鳥の声に耳を澄ましているもある。三人四人と椅子を近寄せて話しをしているのもあるが、互に身につまされる事でも打明け合うように、小声でしみりと語合っている。乳母車を押す田舎出の乳母の中には、帽子の代わりに黒いリボンを大きく蝶結びにした若い美しいアルザス出の児守の姿が目立って見える。人形よりも可愛らしい幼児が、彼方此方の木の根元で砂堀りの遊びをしている。その様子をば、通りすがりの杖を止め、衰えた悲しい眼でじっと打目成っている見すばらしい白髪の老人がある。互に若い同志の、身を凭れ合して、覚めているとも、居眠るともなく、うっとりと思いに耽ける男女もある。それら、恋の幾組を、遠くから淋し気に読みさしの書物を膝に載せたまま打ち眺めている顔の青い、髭の長い詩人らしい男もいる。すべては生きた詩である。極みに達した幾世紀の文明に、人も自然も悩みつかれた、この巴里ならでは見られない、生きた悲しい詩ではないか。 ».

Après avoir analysé les deux images singulières de l'Autre, japonaise par Hearn et française par Nagai, en contraste avec d'autres représentations, plus généralement répandues, des pays respectifs – ou plus largement de l'Occident pour les Japonais –, on peut réaffirmer deux points qui caractérisent et rapprochent les deux voyageurs. Le premier point réside dans leur approche livresque préliminaire, soutenue par une passion intellectuelle, de l'ordre ethnologique pour Hearn et plus littéraire pour Nagai. Le second point relève de l'observation concrète de la réalité de l'Autre, à travers la couche sociale précaire et humble.

Bien sûr, on aurait tort de méconnaître, dans ces perceptions des deux hommes de tempérament artistique ou/et imaginaire, une part de projection qui tend à voir plus ou moins inconsciemment leur idéal chez l'Autre. Cela étant dit, on peut tout de même considérer la part d'originalité dans leur perception, qui dénote certainement leur indépendance d'esprit ainsi que leur personnalité rare. Leur relation à l'Autre implique, en effet, leur vie si intérieure et sentimentale que celui-ci apparaît sous ses expressions les plus lumineuses, touchantes, profondes, parfois graves ou tristes. L'intensité et l'unicité émanent ainsi de leur esquisse, comme le reflet de la relation étroite, intime, singulière et singularisée de chaque voyageur à son Autre.

## **PARTIE III**

### **Connaissance de Soi**

# Chapitre I

## Forme, structure, inspiration

Des différentes manières d'aborder, de percevoir et de connaître un autre pays, il ressort deux choses fondamentales. D'abord le poids du conditionnement, c'est-à-dire combien la culture influence, de façon inconsciente, l'individu quant à sa perception de l'Autre, de sorte que sa connaissance ainsi que les images qui émanent peuvent être guidées par des idées préconçues. Par ailleurs, la perception de l'Autre peut aussi, chez certains voyageurs, être davantage en rapport avec leur sensibilité propre, et ainsi y tisser une relation plus intime et esquisser une image individuée de l'Autre. Dès lors, la signification et la profondeur de la « connaissance » d'un ailleurs varient considérablement d'un visiteur à l'autre. Si « l'usage nous dérobe le vrai visage des choses<sup>581</sup> » comme l'écrit Montaigne, les fruits que récoltent les uns et les autres voyageurs de leurs expériences, ainsi que leur diversité, dérobent sûrement le vrai visage de ce qu'ils sont.

Alors, de quelle manière cet usage de l'Autre contribue-t-elle à la création littéraire ? Comment les différents degrés de la connaissance de l'Autre se manifestent-ils ? La connaissance d'un monde différent contribue-t-elle à se découvrir davantage et à connaître un monde différent chez soi-même ?

Nous étudierons à trois niveaux cette « connaissance » de soi, ou cet usage du monde. Le premier usage de l'Autre se manifestera en tant que signe de l'exotisme à la fois dans la contextualisation, la description et la narration des récits, et permettra également la stylisation d'écriture chez certains. Deuxièmement, nous verrons une possibilité de conférer au récit un discours symbolique voire allégorique né au contact du monde. Enfin le bénéfice sans doute le plus intérieur de la connaissance de l'Autre résidera dans le bouleversement de l'être ainsi que la révélation d'une part étrangère de soi.

---

<sup>581</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre Premier, Chapitre XXII, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 120.

## A. L'écriture de la défamiliarisation

### 1. Bien-fondé de l'écriture

Du voyage dans un monde méconnu de la plupart au XIX<sup>e</sup> et au début XX<sup>e</sup> siècles, le profit que l'on pouvait tirer le plus concrètement résidait dans la transmission écrite et la publication. Avec un peu de chance le livre pouvait gagner la notoriété, assouvissant « le désir de savoir ce qui se passe ailleurs, l'attrait pour le mirage exotique, le goût des aventures vécues sans risques et sans fatigues<sup>582</sup> », manifestés par le nombre de lecteurs. En effet, à l'aube des tours du monde ou des voyages extracontinentaux, la réelle découverte des civilisations différentes demeure encore essentiellement réservée à une minorité bien privilégiée, et encore plus rares sont ceux qui ramènent du « souvenir » écrit de leur voyage, ou bien qui en fabriquent un, tranquillement chez eux au retour. Quoi qu'il en soit, ce qui préoccupe en général l'auteur, c'est de démontrer la véracité de l'expérience et la bonne foi de sa narration, dont, selon son libre arbitre, il est en même temps le seul garant. Ce statut omnipotent lui fait recourir aux différents moyens pour conférer une crédibilité à son récit et ainsi gagner plus d'adhésion possible auprès des lecteurs.

a) *Raconter l'expérience de l'ailleurs : garantir la véracité et offrir une littéarité*

i) Journal ou roman – invention d'une forme particulière

*Madame Chrysanthème* prend forme d'un journal intime d'un officier de marine qui, le temps de ravitaillement au large de Nagasaki, séjourne un été entier – plus de deux mois – à l'intérieur du pays en ayant contracté un mariage avec une femme autochtone. Cette trame narrative repose sur l'expérience réelle de l'auteur, ou plutôt du marin Julien Viaud, et c'est ce que l'écrivain déclare dans sa dédicace.

C'est le journal d'un été de ma vie, auquel je n'ai rien changé, pas même les dates, je trouve que, quand on *arrange* les choses, on les dérange toujours beaucoup<sup>583</sup>.

Or, « *tout* est changé, ou presque, et *surtout* les dates<sup>584</sup> ». En effet, celles-ci furent nécessairement arrangées car le séjour réel fut en réalité d'un mois et non de deux. Mais les

---

<sup>582</sup> O. Gannier, *La Littérature de voyage*, p. 11.

<sup>583</sup> Loti, Dédicace, *Madame Chrysanthème*, p. 43.

<sup>584</sup> B. Vercier, Préface, *Madame Chrysanthème*, p. 18.



« dérangements » ne sont pas dus seulement à cet étirement de la durée du séjour, mais aussi aux nombreux changements dans la chronologie d'événements à l'intérieur du séjour. Ces remaniements ont été effectués dans le but, selon Vercier, de donner à l'œuvre un « effet de réel<sup>585</sup> ». Mais si tel était le but de l'écrivain, y a-t-il vraiment réussi ? Plusieurs points nous font penser le contraire. En effet, la déclaration « honnête » de la part de l'auteur ne peut produire un effet de la sorte auprès du lecteur qu'à condition que celui-ci soit ingénu ; il suffirait sans doute qu'il ait un esprit un peu malin pour y jeter un regard suspicieux. D'autre part, lorsque la lecture avance, le lecteur peut trouver étonnant que le séjour soit narré d'une façon constante, comme si le voyageur tenait la plume au jour le jour, alors qu'il est dans une nouvelle civilisation et, par là même, une notion différente du temps. Puis la description du futur comme le passé – par exemple le « chant des cigales [...] auquel nous ne devions plus prendre garde quelques jours plus tard<sup>586</sup> » – n'est possible que si l'écriture est rétrospective et qu'elle se sépare considérablement de l'événement relaté. Tout cela ne fait que trahir cet « effet de réel » que l'auteur aurait voulu produire.

Par ailleurs, le fait que la datation est très partielle – seuls les vingt-deux chapitres sur les cinquante-six sont datés – ne nous semble pas avoir été laissé au hasard, mais plus relever d'une intention de l'écrivain, peut-être, à ne pas évoquer toujours le côté prosaïque du voyage mais plus poétique. D'un autre côté, certains traits d'écriture propres au journal intime, tels que le fragment, l'absence de structuration et la digression, donnent caution et authenticité à ce « journal », tandis que les descriptions des lieux et des paysages parfois denses et longues donnent l'impression d'un élan littéraire spontanée. Tout bien considéré, il nous semble que Loti a tenté d'inventer une forme particulière entre journal et roman pour atteindre, non pas un but, mais deux : produire un « effet de réel » par le côté honnête et authentique d'un journal de voyage, et toucher en même temps à la sphère littéraire. Avec cette création d'une forme hybride et illusoire d'un journal intime, l'écrivain réussit l'expression littéraire du voyage d'un marin. D'ailleurs ce profit éditorial à tirer du métier était prémédité, comme lui-même l'avouait à l'époque.

[...] Quant au Japon, à propos du livre dont vous me parlez, *Madame Chrysanthème*, j'ai noté au jour le jour ma vie conjugale ; je savais très bien que cela se vendrait un jour chez Calmann Lévy. Je ne l'aurai peut-être pas noté sans cela<sup>587</sup>.

Notons, d'un point de vue social, qu'avec Loti la littérature,

---

<sup>585</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 19.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>587</sup> *Le Figaro*, 10 décembre 1887.

l'art d'essence aristocratique, l'art qui semblait être l'apanage du luxe, de la richesse et de l'intelligence raffinée, prend dans la démocratie de notre époque une place nouvelle<sup>588</sup>.

En effet, en n'étant pas issu d'un milieu spécialement privilégié,

[i]l justifie sa présence, il s'impose aux yeux des masses, non seulement par des hautes leçons de beauté, mais encore par le rôle social qu'il remplit, en développant les sympathies qui sont le fond de la société humaine<sup>589</sup>.

## ii) Retour pour commencer le récit – preuve de véracité ?

La tentative qui consiste à conférer une authenticité de l'expérience en même temps qu'une certaine littérarité au récit de voyage n'est pas unique chez Loti. On la trouve également chez son homologue contemporain japonais, Mori, mais de façon différente. Rappelons que celui-ci vécut en Allemagne de 1884 à 1888 en tant que chercheur en médecine. C'est alors en 1889, soit un an et demi après son retour au pays, qu'il se mit à l'écriture, dont résulte en 1890 sa première nouvelle fondée sur son vécu à l'étranger. Un temps de maturation sépare donc l'expérience et le moment de l'écriture. Cependant Mori optera pour une narration au temps présent : celui qui appartient au voyageur sur le chemin du retour vers son pays natal.

L'approvisionnement en charbon est déjà terminé. Autour des tables du salon de seconde classe, un grand calme règne et la lumière des lampes à incandescence resplendit inutilement. Aujourd'hui en effet, même les joueurs de cartes qui chaque soir se retrouvent ici sont descendus à l'hôtel et je suis le seul à être resté à bord. Cinq ans auparavant, quand j'étais arrivé dans ce même port de Saïgon, officiellement chargé d'une mission en Occident qui comblait mes vœux les plus chers, tout ce que j'avais vu, tout ce que j'avais entendu, tout, sans exception aucune, m'avait semblé neuf et je l'avais noté au fil du pinceau dans un carnet de voyage qui chaque jour augmentait de plusieurs milliers de mots. Publiées dans un journal de l'époque, ces impressions avaient été fort bien reçues des lecteurs, mais en y repensant aujourd'hui, je me demande ce que les gens avertis avaient bien pu penser de mes réflexions puérides et de la rhétorique présomptueuse avec laquelle je présentais comme d'extraordinaires nouveautés les mœurs populaires locales [...]. Au moment de m'embarquer pour ce voyage de retour, j'ai acheté un cahier pour y tenir un journal intime [...]. Ah ! plus de vingt jours ont déjà passé depuis que nous avons quitté le port de Brindisi<sup>590</sup>.

C'est ainsi que le récit commence, avec pour contexte le voyage de retour et pour paysage le bord du navire silencieux accosté dans un port et pour l'œil le protagoniste-narrateur qui s'y trouve seul. Avec les éléments sensoriels comme le « calme [qui] règne » ou « la lumière [qui] resplendit », le lecteur s'inscrit d'emblée dans l'instant du voyage ainsi que la temporalité du

<sup>588</sup> N. Serban, *Pierre Loti. Sa vie et son œuvre*, p. 296.

<sup>589</sup> *Id.*

<sup>590</sup> Mori, *La Danseuse*, traduit du japonais par Jean-Jacques Tschudin, pp. 7-8. (森、舞姫、pp. 83-84, « 石炭をば早や積み果てつ。中等室の卓のほとりはいと静にて、熾熱燈の光の晴れがましきも徒なり。今宵は夜毎にここに集い来る骨牌仲間も「ホテル」に宿りて、舟に残れるは余一人のみなれば。五年前の事なりしが、平生の望足りて、洋行の官命を蒙り、このセイゴンの港まで来し [中略]。こたびは途に上りしとき、日記ものせんとて買ひし冊子 [中略]。嗚呼、ブリンジイシの港を出でてより、早や二十日あまりを経ぬ。») )

voyageur. Outre le fait que celle-ci est explicitée – « plus de vingt jours ont déjà passé » –, l'indication géographique, évoquant des lieux précis mais plutôt méconnus de la plupart des lecteurs d'alors, tend à laisser supposer le passage réel de l'auteur par ces endroits-là. En somme ces premières lignes contribuent notablement à conférer une authenticité au récit.

Par ailleurs, il est significatif que le récit commence par le voyage du retour et le fait que le voyageur se remémore son voyage d'aller, effectué cinq ans auparavant par le même parcours. Être revenu au point du départ, c'est ce qui donne au récit « la notion de périple au sens étymologique : *péri-pléo* signifie naviguer en revenant à son point de départ<sup>591</sup> ». En effet,

Rentrer chez soi est souvent la condition matérielle de l'écriture en même temps que l'attestation que l'on a bien vécu ce que l'on raconte<sup>592</sup>.

Le changement intérieur que le voyageur constate va dans le même sens : son vécu est tellement vrai qu'il n'est plus le même homme, au point que ses idées d'autrefois sur d'« extraordinaires nouveautés » semblent à présent « puérides ». Outre le fait que cette constatation contribue à garantir la véracité de l'expérience racontée, il semble qu'elle traduise aussi le désir de Mori qui consiste à s'affirmer en tant que rare individu ayant connu réellement l'Occident, métamorphosé par l'expérience et donc considérablement différent de ses compatriotes. Il est aussi plausible que ce passage sur le changement intérieur reflète son aspiration à s'affirmer en tant qu'écrivain, capable d'offrir une matière et une réflexion tout à fait nouvelles à la littérature de son pays. Le fait est que le Mori se dissociera formellement de son protagoniste-narrateur en lui conférant un nom différent du sien. Ainsi, à l'instar de *Madame Chrysanthème*, *Maihime* [*La Danseuse*] joue sur une ambiguïté entre véracité, sincérité et le côté romanesque, et apparaît ainsi en tant que genre bel et bien nouveau au Japon, celui de la romance inspirée d'une expérience viatique réelle de l'auteur.

### b) *Faire adhérer : confier une expérience de vie comme celle d'un voyage*

L'ambiguïté ou la semi-confusion de l'auteur et du narrateur constitue également une des particularités de *Chijin no ai* [*Un amour insensé*] qui commence ainsi :

Je me propose de raconter [écrire] le plus honnêtement possible, sans rien déguiser, dans sa vérité nue, notre vie conjugale, dont le monde apparemment n'offre pas beaucoup d'autres exemples. Outre que ce travail constituera pour moi une chronique précieuse de faits que je n'incline

---

<sup>591</sup> O. Gannier, *La littérature de voyage*, p. 6.

<sup>592</sup> *Id.*

aucunement à oublier, il est probable, et même certain, que mes lecteurs y trouveront quelque matière à instruction<sup>593</sup>.

Tout d'abord, il importe d'indiquer que dans le texte original Tanizaki emploie le verbe « écrire », et non « raconter » comme dans la traduction. Cette différence est en effet significative car par l'acte d'« écrire » le protagoniste et l'auteur s'unissent, de façon à ce que l'identité du second se glisse dans celle du premier et que, dès lors, le récit se dote d'un caractère autobiographique, tout en prenant forme d'un manuscrit confessionnel du héros.

Remarquons par ailleurs l'expression « mes lecteurs » qui souligne de nouveau cette ambiguïté entre l'auteur et le héros. Mais si ce terme suppose les lecteurs en tant que tierces personnes, dans le texte original le même terme « 読者諸君 [dokusha shokun] » signifie qu'il s'agit là d'une adresse directe, équivalent de « vous, mes chers lecteurs ». Le lecteur est alors pour ainsi dire l'interlocuteur de la confidence du héros, et y est étroitement lié. Le récit est ainsi marqué par l'affectif envers le lecteur. Se crée dès lors un espace de partage entre le protagoniste-double-de-l'auteur et le lecteur, où l'on prépare celui-ci à accueillir attentivement le récit qui va se dérouler et à se sentir concerné, impliqué, du moins intéressé. Cette attention envers le lecteur se manifeste d'ailleurs de temps à autre au cours du récit, de sorte que le lecteur devient même une partie intégrante et constructive de la narration.

Il se trouve sans doute de perspicaces lecteurs pour inférer de ce qui précède que mes relations avec Naomi étaient déjà plus que des relations d'amitié ; mais il n'en était rien<sup>594</sup>.

S'observe ainsi une fonction phatique, visant à vérifier le contact avec le lecteur et à en supposer même la lecture. Ce procédé, qui consiste à faire de la narration d'une expérience intime et rare un espace commun, instructif et transparent avec le lecteur, s'avère tout à fait accompli à la fin du récit.

Ici prend fin la chronique de notre vie conjugale. Si la lecture vous en a paru aberrante, riez-en ; si vous l'avez trouvée instructive, voyez-y, s'il vous plaît, un exemple salutaire. Pour moi, follement épris de Naomi, peu m'importe la façon dont vous me jugerez<sup>595</sup>.

Force est de constater que pour un texte romanesque le procédé du discours ressemble curieusement à celui de certains récits de voyage. En effet, s'agissant d'une expérience de vie

---

<sup>593</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, traduit par Marc Mécréant, p. 9. (谷崎、痴人の愛、p. 5, « 私はこれから、あまり世間に類例がないだろうと思われる私達夫婦の間柄に就いて、出来るだけ正直に、ざっくばらんに、有りのままの事実を書いて見ようと思います。それは私自身に取って忘れがたない貴い記録であると同時に、恐らくは読者諸君に取っても、きっと何かの参考資料となるに違いない。 ».)

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 40. (*Ibid.*, p. 48, « 察しのいい読者のうちには、既に前回の話の間に、私とナオミが友達以上の関係を結んだかのように想像する人がいるでしょう。が、事実はそうではなかったのです。 ».)

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 276. (*Ibid.*, p. 377, « これで私たち夫婦の記録は終りとします。これを読んで、馬鹿々々しいと思う人は笑って下さい。教訓になると思う人は、いい見せしめにして下さい。私自身は、ナオミに惚れているのですから、どう思われても仕方ありません。 ».)

singulière fondée sur la rencontre d'une femme symboliquement étrangère, la transmission en fonctionne aussi comme celle d'un voyage extraordinaire dans un ailleurs. Ainsi on peut noter le lien entre ces trois textes étudiés qui réside, d'une part, dans le discours explicite visant à générer la bonne foi de la narration et la véracité de l'expérience, et d'autre part, dans le portrait du héros prépondérant et fusionnel avec l'auteur. L'écriture se transforme dès lors en un geste sincère de partage et de diffusion d'un vécu rare.

## 2. Objet de l'écriture : l'Autre ou le Moi ?

À quoi cet espace de partage est-il dédié alors ? Pour *Chijin no ai* ou littéralement « amour d'un Insensé », il s'agit de transmettre, comme le titre l'indique, un vécu amoureux irrationnel et absurde, mais pour *Madame Chrysanthème* et *Maihime* qui portent chacun pour titre le simple nom ou le qualificatif d'une femme, est-ce vraiment celle-ci que l'auteur tente de raconter ? Ou bien, renferme-t-elle un véritable sujet du récit ?

### a) Introspection et mise au centre du Moi

Dans *Maihime*, la suite de l'extrait dernier procure une clef à la question. Le protagoniste, toujours à bord, s'interroge sur la cause de son mal-être qui l'empêche d'écrire son journal de voyage, dont le carnet fut pourtant acquis sciemment avant l'embarquement.

[...] ce n'est pas parce que j'aurais cultivé et adopté une attitude de *nil admirari* durant mon séjour d'études en Allemagne ; non ! la raison en est ailleurs. [...] j'ai connu les vicissitudes de ce bas monde et j'ai découvert qu'il était non seulement bien difficile de se fier aux sentiments des autres, mais que même ceux de mon propre cœur pouvaient aisément varier. Cette sensation d'instabilité, cette versatilité qui me fait refuser aujourd'hui ce que j'acceptais hier, à qui pourrais-je donc la communiquer en la couchant sur le papier ? Mais ce n'est pas pour cela que mon journal ne s'écrit pas ; non ! la raison en est ailleurs. [...] Lors d'un voyage en mer, on lie généralement conversation même avec de parfaits inconnus afin de rompre la mélancolie de la traversée, mais bien que ce soit là l'usage habituel, j'ai prétexté un malaise pour me cloîtrer dans ma cabine, et je n'ai pratiquement adressé la parole à personne, même pas à mes compagnons de route, car un remord indicible me taraude. Au début, cet amer regret obscurcissait mon cœur comme une traînée de nuages qui me dissimulait les paysages alpins de la Suisse et détournait mon esprit des ruines antiques de l'Italie ; puis, en un second temps, il me fit haïr le monde et désespérer de moi-même, me plongeant dans d'atroces souffrances qui tordaient mes entrailles en mille nœuds ; maintenant, ce remords s'est coagulé au fond de mon cœur, rien qu'une simple tache sombre, mais qui, chaque fois que je lis quelque chose, chaque fois que je regarde quelque chose, fait surgir une nostalgie sans borne, comme une ombre se reflétant dans le miroir, comme une voix renvoyée par l'écho, et qui déchire sans cesse mon cœur. Ah ! comment échapper à ce sentiment ? S'il s'agissait d'un autre genre de regret, peut-être pourrais-je retrouver un peu de sérénité après avoir écrit quelques poèmes ou composé quelques chants. Mon remords est bien trop profondément gravé au fond de mon cœur pour que j'imagine que cela puisse se produire, mais comme ce soir il n'y a personne autour de moi et qu'il reste encore

un moment avant que le garçon de cabine ne vienne éteindre les lumières, alors, bon, je vais essayer de retracer par écrit les grandes lignes de mon histoire !<sup>596</sup>

Les champs lexicaux sont riches autour du sentiment de peine, générant une notion de douleur et de maladie. Si la peine s'intensifie, d'un « malaise » à « d'atroces souffrances », le « remords indicible » et l'« amer regret » traduisent une indigestion émotionnelle persistante, ce qui donne la notion de douleur – « tord[re] mes entrailles en mille nœuds », « déchire[r] sans cesse mon cœur ». La séquelle, « profondément gravé[e] » en lui, en est la « tache sombre » indélébile, telle une « traînée de nuages » « obscurissa[n]t » et donnant une « nostalgie sans borne » car il ne peut même plus « retrouver un peu de sérénité ». D'autre part, l'expression « non ! la raison en est ailleurs » se répète, ce qui confère de l'importance à cette interrogation et la nécessité d'y trouver la réponse. Le lecteur suit ainsi tout le cheminement de l'introspection du protagoniste ponctuée d'émotion douloureuse – « Ah ! comment échapper à ce sentiment ? ». Ainsi, son propre mal-être le pousse à l'écriture, comme par nécessité, et en même temps, de manière tout à fait circonstancielle – « comme ce soir il n'y a personne autour de moi et qu'il reste encore un moment » –, comme si tout le contexte s'y prêtait et que l'écriture était entièrement spontanée et non préméditée – « alors, bon, je vais essayer ».

Cette préoccupation du Moi suggère alors la place que prendra, au long du récit, l'intérêt du protagoniste pour l'examen de sa propre intériorité, en mêlant le sujet et l'objet : c'est le protagoniste, double de l'auteur, qui est autant l'observateur que l'observé. En effet, il est lui-même le personnage central, incomparablement plus important que « la danseuse » comme le titre le laisserait pourtant supposer. Celle-ci est en fait auxiliaire : le projecteur ou la plume de l'auteur s'oriente principalement sur le protagoniste ainsi que sur la scène environnante de l'ailleurs, tandis que le personnage féminin incarne pour ainsi dire un miroir pour y refléter de la lumière ; autrement dit, « la danseuse » donne l'effet du réel et du corps à la singularité atmosphérique du pays étranger, vécue par l'homme.

---

<sup>596</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 8-11. (森、舞姫、 pp. 83-84. « 独逸にて物学びせし間に、一種の「ニル・アドミラリイ」の氣象をや養い得たりけん、あらず、これには別に故あり。〔中略〕人の心の頼みがたきは言うも更なり、われとわが心さえ変り易きをも悟り得たり。きのうの是はきょうの非なるわが瞬間の感触を、筆にして写して誰にか見せん。これや日記の成らぬ縁故なる、あらず、これには別に故あり。〔中略〕世の常ならば、生面の客にさえ交を結びて、旅の憂さを慰めあうが航海の習なるに、微恙にことよせて房の裡にのみ籠り手て、同行の人々にも物言うことの少きは、人知らぬ恨に頭のみ悩ましたればなり。此恨は初め一抹の雲の如く我心を掠めて、瑞西の山色をも見せず、伊太利亜の古蹟にも心を留めさせず、中頃は世を厭い、身をはかなみて、腸日ごとに九廻すともいうべき惨痛をわれに負わせ、今は心の奥に凝り固まりて、一点の翳とのみなりたれど、文読むごとに、物見ること、鏡に映る影、声に应ずる響の如く、限なき懐旧の情を喚び起して、幾度となく我心を苦む。嗚呼、いかにしてか此恨を銷せん。若し外の恨なりせば、詩に詠じ歌によめる後は心地すがすがしくもなりなん。これのみは余りに深く我心に彫りつけられたればきはあらじと思えど、今宵はあたりに人も無し、房奴の来て電気線の鍵を捨るには猶程もあるべければ、いで、その概略を文に綴りて見ん。») )

Cet intérêt quasi exclusivement porté à sa propre personne du Moi et non à l'Autre a du moins le mérite d'être clairement explicité chez Loti :

Bien que le rôle le plus long soit en apparence à madame Chrysanthème, il est bien certain que les trois principaux personnages sont *Moi*, le *Japon* et l'*Effet* que ce pays m'a produit<sup>597</sup>.

Le voyageur se met ainsi en représentation sur la scène qu'est le Japon, pour s'observer comment il s'y reflète – « effet » – dans le miroir qu'est l'exotisme. Force est de constater que l'expérience de l'Autre sert essentiellement à écrire sur le Moi ainsi que ses propres sensations d'exotisme. Le personnage féminin ne joue en fait qu'une fonction contingente et pour ainsi dire ambiante, dans ce procédé d'écriture.

*b) Mettre au second plan de la femme autochtone...*

i) Ignorer la particularité

Étant donné que, dans cette mise en écriture du voyage, le dessein consiste avant tout à disposer le Moi au centre et à l'observer, la véracité de la femme rencontrée n'a d'importance que dans une moindre mesure. Dès lors, l'héroïne peut faire certainement partie de la part d'invention.

En effet, il a été déjà démontré que *Kiku-san* ou Chrysanthème est en fait, non pas son prénom réel mais celui véritablement de son cousin<sup>598</sup>. Mais si ce brassage de noms s'applique à bien des personnages du récit, Loti n'accorda à l'icône féminin du pays quasiment aucune parole tout le long du récit, et les échanges entre les deux époux sont extrêmement rares et d'une moindre importance. Certes la barrière de la langue existe, d'autant que le voyageur, s'étant pourtant mis « pendant [son] exil aux Pescadores » aux quelques leçons de « lexique et de grammaire<sup>599</sup> » de la langue de son futur pays à découvrir, n'en continuera pas, une fois arrivé, à l'approfondir, ou même à la pratiquer.

[...] Peut-être, qui sait ? si j'avais le moyen de mieux comprendre ce qui se passe dans sa tête et dans son cœur... Mais, c'est curieux, depuis que j'habite avec elle, au lieu de pousser plus loin l'étude de cette langue japonaise, je l'ai négligée, tant j'ai senti l'impossibilité de m'y intéresser à jamais...<sup>600</sup>

---

<sup>597</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 43.

<sup>598</sup> Cf. « tableau des correspondances des noms propres du Roman et ceux du Journal » établi par S. Funaoka et inséré par les soins de B. Vercier dans les Annexes de *Madame Chrysanthème*, p. 251.

<sup>599</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 60.

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 109.

Il est incontestable qu'il y eut une incompatibilité très forte entre le Japon et Loti, qu'il affichera pour toujours par une posture d'insensibilité voire de dédain. Et d'un autre côté, cette « impossibilité » ressentie par le voyageur est peut-être, pour l'écrivain, le prix à payer du « roman exotique ». En tout cas Loti ne sortira pas de cet état d'incompréhension réciproque, tant son intérêt fait défaut pour le pays comme pour sa concubine. D'ailleurs il sent très vite chez celle-ci quelque chose de particulier, en comparaison avec d'autres femmes autochtones, mais cette particularité perceptible ne lui donne pas l'envie de la connaître mieux, en tant qu'individu à part.

Cette petite Chrysanthème... comme silhouette, tout le monde a vu cela partout. Quiconque a regardé une de ces peintures sur porcelaine ou sur soie, qui encombrant nos bazars à présent, sait par cœur cette jolie coiffure apprêtée, cette taille toujours penchée en avant pour esquisser quelque nouvelle révérence gracieuse, cette ceinture nouée derrière en un pouf énorme, ces manches larges et retombantes, cette robe collant un peu au bas des jambes avec petite traîne en biais formant queue de lézard. Mais sa figure, non, tout le monde ne l'a pas vue ; c'est quelque chose d'assez à part. D'ailleurs, ce type de femme que les Japonais peignent de préférence sur leurs potiches est presque exceptionnel dans leur pays. [...] Ce type distingué [...] est rare, surtout à Nagasaki. Dans la bourgeoisie et dans le peuple, on est d'une laideur plus gaie, qui va jusqu'à la gentillesse souvent. [...] Et si rieuses, si joyeuses, toutes ces petites poupées nippones ! [...] Chrysanthème est à part, parce qu'elle est triste. Qu'est-ce qui peut bien se passer dans cette petite tête ? Ce que je sais de son langage m'est encore insuffisant pour le découvrir. D'ailleurs, il y a cent à parier qu'il ne s'y passe rien du tout. – Et quand même, cela me serait si égal !...<sup>601</sup>

Remarquons de prime abord que dans la perception du voyageur il n'y a pas de place accordée au particulier mais que le portrait de la Japonaise est un condensé d'observations générales. Dans la même logique, il ne prend pas véritablement connaissance de l'*Inconnu* mais se complait à *reconnaître* sans cesse. Sa découverte est ainsi le résultat de la succession de reconnaissance des choses déjà vues ou prévues – « tout le monde a vu cela partout », « quiconque a regardé [...] sait par cœur », et par ailleurs « [c]hez nous, cela ressemble à une image japonaise », « [l]a maison est bien telle que je l'avais entrevue dans mes projets de Japon <sup>602</sup> »... La répétition d'adjectifs démonstratifs souligne en outre cette perception préconçue de l'Inconnu.

Ainsi, l'impression de sobriété qui émane de Chrysanthème va à l'encontre de l'image stéréotypée des « petites poupées nippones » « rieuses ». Cela aurait, en effet, pu être un élément d'intérêt et/ou d'intrigue pour le voyageur, c'est-à-dire une possibilité d'un autre exotisme, dans le sens que défend Victor Segalen : la tension qui naît de l'indissolubilité des éléments rencontrés. Le fait est que Chrysanthème est rapidement et définitivement qualifiée de « triste », ne correspondant pas aux yeux du voyageur avec ce qu'il pensait *a priori* – et ce

---

<sup>601</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 81-82.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 80.



qu'il voulut continuer à penser – de la femme japonaise. Aussi, le personnage féminin se trouve repoussée en dehors de l'intérêt du voyageur et au second plan du récit.

En fait, Loti ne s'intéresse pas à la personne de la femme autochtone car, plutôt que d'avoir des échanges d'un individu à l'autre, il préfère la regarder comme un des éléments atmosphériques faisant partie intégrante du décor exotique.

Elle dormait, elle, étendue par terre, suivant l'habitude de son sommeil de sieste. [...] Elle dormait à plat ventre sur les nattes, sa haute coiffure et ses épingles d'écaille faisant une saillie sur l'ensemble de son corps couché. [...] Madame Prune, qui était montée derrière moi, toujours empressée, officieuse, manifesta par gestes des sentiments indignés, en voyant cette réception insouciant de Chrysanthème à son seigneur et maître, – et s'avança pour la réveiller. – Gardez-vous-en bien, bonne madame Prune ! Si vous saviez comme elle me plaît mieux ainsi ! [...] J'entrai sur la pointe du pied, tout doucement, pour aller m'asseoir sous la véranda. Quel dommage que cette petite Chrysanthème ne puisse pas toujours dormir : elle est très décorative, présentée de cette manière, – et puis, au moins, elle ne m'ennuie pas<sup>603</sup>.

Se confirme alors l'idée que la femme autochtone n'est, dans ce type de récit de voyage, légitime que dans une fonction auxiliaire, celle de la touche finale dans l'agrément du décor, contribuant à la contextualisation du récit. La dernière phrase de l'extrait complète cette attribution du rôle : plus la femme est muette mieux c'est pour le voyageur, sinon elle perd sa fonction purement décorative, comme celle d'une peinture sur un paravent. Autrement dit, le voyageur souhaite garder un univers autosuffisant du Moi car l'Autre est potentiellement porteur de la différence, donc de l'incommensurabilité et de l'agacement pour lui. En effet, Loti s'avoue moins soucieux de connaître ce que sa femme temporaire a de particulier que d'en tirer de la matière à écrire concrète et anecdotique. En tout cas le texte ne transmet pas la personnalité profonde d'une femme autochtone mais ce que le voyageur en pense unilatéralement – on n'a qu'à la fin du roman le point de vue indirect des attentes de la jeune femme, surprise juste après son départ à compter ce que son « mari » d'occasion lui a rapporté en espèces sonnantes et trébuchantes.

ii) Inventer une héroïne antithèse de la femme rencontrée ?

Quant au personnage féminin de *Maihime*, la part de création semble encore plus importante. En effet, les recherches sont parvenues à confirmer l'existence d'une certaine Élise dans la vie amoureuse du jeune médecin japonais durant son séjour en Allemagne. Cependant son identité reste toujours sujet à controverse, et c'est aussi le cas quant à la question de savoir si cette femme qui a réellement existé fut ou non le modèle de l'héroïne. Nous avons déjà étudié l'exotisme symbolique émanant du maigre portrait de l'héroïne. Rappelons en outre que Mori

---

<sup>603</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 108-109.

est passé à l'écriture un an après son retour au pays. Cela suppose que celle-ci fut sans doute mûrement réfléchie et voulue, et non d'un seul jet sous le coup des émotions débordantes, bien que les premières pages du récit tendent à le montrer. Dès lors, il nous semble sensé de considérer Élise comme étant moins fidèle à la réalité que façonnée par l'auteur.

Sans vouloir entrer dans la controverse, la part de la création nous semble éminente en ce qui concerne la personnalité d'Élise. Nous proposons pour cela de penser cette question à partir d'un fait établi : une certaine Élise arriva au Japon à peine quatre jours après le retour de Mori, soit en septembre 1888. Cette apparition inopinée d'une Occidentale fut considérée comme éminemment scandaleuse par la famille Mori et tenue alors dans le plus grand secret<sup>604</sup>. Pour avoir voyagé toute seule jusqu'en Extrême-Orient à l'époque, il est quasi-certain que cette Allemande fut la femme en question qui fut intimement liée à la vie de Mori ; certains pensent que le but du voyage consistait à officialiser le projet de leur mariage. L'un des points de controverse repose alors, d'une part, sur l'intention de cette femme et, d'autre part, l'organisation de ce voyage : certains supposent qu'elle l'aurait organisé seule, peut-être à l'insu de Mori, tandis que les autres suggèrent que tous deux auraient entrepris ensemble sa venue. Mais dans tous les cas une chose est sûre : pour voyager à l'époque où n'existait pas encore de « guide » et où cela mettait plus de quarante jours d'Europe au Japon en traversée maritime avec escales, il fallait être une femme fort courageuse, déterminée, mûre et avoir du sang-froid. Or, d'Élise de *Maihime* émane l'image d'une jeune fille plutôt timide, certes passionnée, mais soumise, immature et surtout, nous le verrons, à l'esprit dérangé à la fin. Cela démontre dès lors que le personnage féminin fut non seulement inventé mais encore modelé à l'inverse de celle que l'auteur a réellement connue. Était-ce une manière à Mori de s'extraire de son passé, ou bien d'idéaliser une personnalité de femme ? Il est impossible de connaître l'intention de l'auteur à ce sujet, ni même les replis de ses sentiments pour son ancienne amante. Mais le fait est que *Madame Chrysanthème* comme *Maihime* ne dotent pas leur héroïne respective de qualités qui soient tout à fait particulières, individuées ou remarquables – les romans ne leur accordent que très peu de paroles, en plus –, ce qui indique que l'une de leurs fonctions est de mettre en avant plus le héros respectif qu'elles-mêmes.

---

<sup>604</sup> Mais aujourd'hui cela est révélé à partir de recherches à caractère biographique sur l'écrivain, menées essentiellement par Naotaka Hayashi depuis l'alentour de 2007 : une telle inconvenance n'ayant pu être acceptée par la famille de Mori, l'Allemande, avant de repartir vers l'Occident, probablement défaits, fut contrainte de rester dans un hôtel où les amoureux s'entretenaient à l'abri des regards, et ce durant environ un mois. Mori s'est marié l'année suivante. Cf. 林尚孝、*「舞姫」はなぜ一八九〇年一月に発表されたのか – 「舞姫事件」考 (その一・完) –*、*鷗外*、第九十五号 [HAYASHI Naotaka, « Pourquoi « *Maihime* » fut publié en janvier 1890. Réflexions autour de “l'accident *Maihime*” (volet onze, final) », *Ôgai*, n° 95], juil. 2014, pp. 1-22, URL : <http://ntk884.blue.coocan.jp/ougai11.pdf>, cons. 12 sep. 2018.

c) ... ou se mettre dans la peau de l'Autre pour lui donner la voix ?

Félix Régamey, avec *Le cahier rose de Mme Chrysanthème* (1894), a tenté alors de donner la parole à l'héroïne japonaise de Loti. Prenant forme d'un journal intime de l'héroïne, tenu durant le séjour de son mari français, le récit donne une version tout autre de leur vie conjugale, fondée sur la perception et les sentiments supposés de Chrysanthème, vis-à-vis desquels l'auteur tente de montrer combien le voyageur breton est resté sourd et aveugle. Il s'agit bien évidemment d'une parfaite fiction, d'une réécriture fondée sur une optique ; exercice plutôt réussi dans son genre. Néanmoins, l'auteur aurait sans doute tellement voulu donner justice à Chrysanthème que les observations que celle-ci livre dans son journal, sur la personne de son compagnon et ses impressions implicites du Japon par exemple, nous semblent, pour le coup, un peu trop subtiles et argumentées pour que cela *fasse vrai*. Voyons quelques passages.

La tristesse qui l'a saisi la nuit dernière ne l'a pas quitté ; que pourrais-je inventer pour le distraire ? Ne suffit-il pas d'être toujours souriante et gracieusement soumise en toutes choses ?... J'attendrai que son accès soit passé, en me tenant auprès de lui, muette et attentive<sup>605</sup>.

Pour un journal intime d'une jeune fille japonaise d'environ dix-huit ans à peine, le propos semble, en effet, faire preuve d'un raisonnement qui prouve beaucoup de recul. Il est d'ailleurs étonnant qu'elle parvienne à mettre des mots justes à ses observations à travers un certain esprit analytique. Et le ton est un peu trop explicatif pour être naturel, de sorte qu'émerge inévitablement l'ombre de l'auteur français derrière ses phrases :

[j]e n'osais pas me l'avouer ; il s'ennuie. C'est un grand chagrin pour moi qui n'ai cessé de me mettre à ses pieds et de lui offrir le meilleur de moi, ainsi que cela se doit d'ailleurs. Hélas, nous ne nous servons pas du même langage !<sup>606</sup>

Qui plus est cette Chrysanthème est lyrique et extrêmement sentimentale :

[i] paraît insensible à la vue des plus charmantes choses. Décidément tout l'ennuie. Je n'ose plus lui faire admirer mes bouquets. Il renifle parfois, en faisant une vilaine grimace ; le parfum subtil et fin, dont tout ici est imprégné, lui déplaît – il n'est pas en mon pouvoir d'y rien changer [...]. Que se passe-t-il dans le cœur de Pierre ? Je voudrais savoir. Dans mes insomnies, je vois un mur s'élever entre nous. Que vais-je devenir si cela continue ! Je crains de n'être pour lui qu'un accessoire insignifiant<sup>607</sup>.

L'écriture est teintée de lyrisme et de romantisme, mais ce mode d'expression est caractéristique de la culture dont l'auteur est issu et non celle de l'héroïne japonaise. Celle-ci est néanmoins représentée comme étant de plus en plus tourmentée à l'idée de perdre un jour son mari français :

---

<sup>605</sup> Félix Régamey, *Le Cahier Rose de Mme Chrysanthème* [1894], EOD Reprint, pp. 36-37.

<sup>606</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>607</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

[m]’a-t-il jamais demandé si je l’aimais, ou seulement si je pourrais l’aimer un jour ! Un jour... il s’en ira, bien loin, et je ne le reverrai plus jamais, et tout sera fini !<sup>608</sup>

Et quelques jours avant le départ :

[p]our être resté exposé au soleil hier, il a été très malade ; je l’ai tenu dans mes bras longtemps. J’ai mis mes mains sur son front brûlant. Aujourd’hui il n’y paraît plus. Fiévreuse, moi aussi, je pensais en le caressant bien doucement, que s’il mourait, je mourrais après lui. Les âmes n’ont pas besoin de paroles pour s’entendre, il saurait alors combien je l’ai aimé<sup>609</sup>.

L’expression de cette ferveur est empreinte d’un tel romantisme occidental que surgit là plus une Madame Butterfly qu’une Chrysanthème... En effet, l’intention de faire vivre l’Autre est louable, mais il est inévitable que l’auteur ne puisse la représenter qu’à partir de sa propre culture ; Chrysanthème se trouve alors avec des paroles et des expressions qui ne lui ressemblent pas. Dès lors, ce portrait ne semble, en fait, pas plus consistant que celui de Loti.

Alors la question se pose autant pour l’une que pour l’autre représentation : comment être juste dans la connaissance de l’Autre ainsi que dans sa représentation ? Autrement dit, comment, tout en étant intègre à sa propre perception, faire vivre l’Autre pleinement ? Comment trouver l’équilibre d’une juste rencontre ? Une part de réponse résiderait sans doute dans la nécessité de sortir de (l’ethno)centrisme du Moi : ne pas assujettir l’Autre – et le reste du monde – de ses propres normes, lesquelles risquant de générer des jugements de valeur ainsi qu’une perception manichéenne sur des réalités multiples et complexes. En effet, les normes étant le produit de la culture d’une société donnée, il nous semble impossible d’en concevoir une universalité. Toutefois découvrir et accepter les réalités de l’Autre tout simplement différentes est, peut-être, la clef de la porte de la concordance universelle.

## B. Écrire pour nous et les autres

### 1. S’inspirer de l’Autre

L’usage de l’expérience de l’Autre peut s’observer au niveau d’une imprégnation atmosphérique, de sorte que le récit dégage dans son ensemble un esprit particulier à la culture du pays de séjour. Certains styles de vie et des traits culturels du Japon et de l’Allemagne semblent émaner respectivement de *Madame Chrysanthème* et de *Maihime*.

---

<sup>608</sup> F. Régamey, *Le Cahier Rose de Mme Chrysanthème*, p. 40.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 46.

a) *Traits culturels de l'Autre-Japon dans la plume*

i) Saugrenuité

Les évocations du passé et la nostalgie qui va de pair constituent le tempérament du voyageur breton, pour lequel partir à un ailleurs était déjà le début du retour chez lui, à sa maison d'enfance à Rochefort, et pour lequel le voyage outremer était aussi celui vers le passé. Le onzième chapitre de son « roman japonais » s'entame d'ailleurs avec une remémoration d'un souvenir d'enfance. L'écrivain fait alors malignement le pont entre cette tentation nostalgique et une caractéristique qu'il attribue à son pays de séjour :

Je reconnais que cet épisode d'enfance et d'araignées arrive drôlement au milieu de l'histoire de Chrysanthème. Mais l'interruption saugrenue est absolument dans le goût de ce pays-ci ; elle se pratique en tout, dans la causerie, dans la musique, même dans la peinture ; un paysagiste, par exemple, ayant achevé un tableau de montagnes et de rochers, n'hésitera jamais à tracer au beau milieu du ciel un cercle, ou un losange, un encadrement quelconque, dans lequel il représentera n'importe quoi d'incohérent et d'inattendu : un bonze jouant de l'éventail, ou une dame prenant une tasse de thé. Rien n'est plus japonais que de faire ainsi des digressions sans le moindre à propos<sup>610</sup>.

L'évocation inattendue qui n'a pas de rapport avec son séjour s'insinue ainsi harmonieusement dans le récit nippon, par le fait de prétendre que cette « interruption saugrenue » est « absolument » la caractéristique culturelle du pays. Ce faisant, il parvient non seulement à faire de cette étrangeté « incohérente » de l'Autre en une certaine cohérence sur le plan de l'enchaînement narratif, mais encore à teinter d'une couleur « locale » la structuration même du récit. Ainsi le trait culturel de l'ailleurs – tel que le voyageur perçoit – justifie la digression, ou le suspens du présent par le retour au passé, de sorte à conférer un certain style dit exotique au récit. Cet usage de l'Autre ne révèle-t-il pas, en fait, une certaine imposture, qui consiste à masquer l'absence d'une structure narrative ainsi que la tentation de la nostalgie tout simplement propre à l'écrivain et à les légitimer, comme si celui-ci pratiquait la culture de l'Autre ?

ii) Digression incarnée dans le mariage japonais ?

Par ailleurs, il nous semble intéressant de concevoir cette « art de la digression » sur une autre échelle, celle de la vie de l'écrivain lui-même, et en particulier ce que son séjour japonais semble y représenter. C'est-à-dire que son court séjour fondé sur un mariage temporaire peut, à l'échelle de la vie de Loti, s'apparenter à une parenthèse inattendue qui survient sans rapport

---

<sup>610</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 89.

avec ce qui précède, ni conséquence avec la suite, comme si sa propre vie se mettait, en effet, brièvement en « interruption saugrenue », mais laquelle est foncièrement insignifiante. Car

si lui ou son protagoniste part et voyage, [il y a] la certitude qu'il ne se passera rien d'essentiel au cours du récit, c'est-à-dire [...] que le voyageur reviendra globalement inchangé de son séjour<sup>611</sup>

D'ailleurs, une fois la parenthèse – le séjour au Japon – sera fermée, elle n'aura pas d'influence sur le sujet majeur – sa vie en France –, sauf quelques éventuelles évocations :

[...] qui sait, peut-être penserai-je à toi quelquefois, par ricochet, quand je me rappellerai ce bel été, ces jardins si jolis, et le concert de toutes ces cigales...<sup>612</sup>

Cet adieu du voyageur à Chrysanthème indique significativement et doublement la moindre importance de celle-ci pour la vie de celui-ci : « qui sait », « peut-être », « quelquefois », « par ricochet » servent à affaiblir l'éventualité qu'il aurait un jour une pensée pour elle ; et même si cela se produit, elle serait rappelée tout à la fin d'une série de souvenirs atmosphériques, après le « bel été », les « jardins si jolis » et le « concert de toutes ces cigales ».

L'image de la parenthèse qui se ferme se manifeste au moment du départ du navire :

Nous sortons avec lenteur de la grande baie verte. Les groupes de femmes s'effacent. Le pays des ombrelles rondes à mille plissures se referme peu à peu derrière nous. Voici la mer qui s'ouvre, immense, incolore et vide, reposant des choses trop ingénieuses et trop petites<sup>613</sup>.

Après la parenthèse vient la nouvelle page, immense et vide, de la vie. Ainsi, à partir de ces lignes, ressentons-nous une ouverture vers quelque chose d'autre, incomparablement plus grand.

Mais cette autre chose fut-elle plus vraie ? Vers la fin de l'année 1886, soit en plein milieu de la rédaction du roman japonais tiré de son séjour conjugal, Loti s'apprêtait à se marier « pour de bon » et non « pour rire ». Néanmoins, son journal intime révèle sa sensation d'irréalité à ce sujet, comme si pour lui ce mariage n'avait aucun sens – « [i]l me semble que je prépare le mariage d'un autre, que dans tout cela je ne suis pas en cause<sup>614</sup> ». À cela s'ajoutent un mal-être – « impression d'être enchaîné » – et la jalousie « du bonheur des autres<sup>615</sup> », ce qui le rend « désespérément las de toute chose<sup>616</sup> ». C'est dans ce climat psychologique pesant et sombre que l'écrivain rédigea son récit japonais, ce qui permet de comprendre le ton parfois injustement agressif de sa part envers le pays, car l'agression envers autrui cache le besoin

---

<sup>611</sup> Y. Daniel et C. Brion, « Présentation », *Pierre Loti, l'œuvre monde ?*, p. 14.

<sup>612</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 226.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>614</sup> Cité par B. Vercier, Préface, *Madame Chrysanthème*, p. 26.

<sup>615</sup> *Id.*

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 27.

fondamental de conservation de soi<sup>617</sup>. Ou bien, le sarcasme et la désapprobation généralement adressés aux Japonaises refléteraient-ils une manière particulière à Loti de « rassurer la jeune épouse française – peut-être effrayée de ce mari aussi célèbre que volage<sup>618</sup> » ? Ou encore, représenter le peuple de l'autre bout du monde sous un masque ridicule était-ce un moyen d'apporter, à sa vie d'ici et de tous les jours, une sorte de consolation, si illusoire fût-elle ? En tout cas on peut penser que, en dénigrant son mariage « pour rire », il a évité de s'interroger trop sur le sens de son vrai mariage.

### iii) Narration sur un fond de ritualité

Le séjour du marin français se poursuit à travers un certain nombre d'activités semblables, telles que se promener dans des bazars du vieux Nagasaki, ou aller à la maison de thé, ou remonter le chemin vers la « maison de Diou-djen-dji » que ces sorties imposent aux jeunes mariés. Le fait de mentionner à plusieurs reprises ces mouvements presque protocolaires semble donner au récit une dimension du rite. Si l'on peut parler d'une structure quelconque pour ce roman-journal exotique, ne seraient-ce pas ces faits ordinaires qui organisent une certaine ritualisation du séjour jour après jour, tout comme dans la cérémonie du thé ou les arts martiaux où une série de gestes, apparemment insignifiants et parfois réitérés, accomplit le tout ?

Cette ritualisation se manifeste parfois à l'intérieur même d'une scène, comme la suivante où le voyageur observe le contenu des repas de Chrysanthème.

Les repas de Chrysanthème sont une invraisemblable chose. Cela commence le matin, au réveil, par deux petits pruneaux verts des haies, confits dans du vinaigre et roulés dans de la poudre de sucre. Une tasse de thé complète ce déjeuner presque traditionnel au Japon, le même que l'on mange en bas chez madame Prune, le même que l'on sert aux voyageurs dans les hôtelleries. Cela se continue dans le courant du jour par deux dînettes très ordonnées. De chez madame Prune, où ces choses se cuisinent, on les lui monte sur un plateau de laque rouge, dans de microscopiques tasses à couvercle : un hachis de moineau, une crevette farcie, une algue en sauce, un bonbon salé, un piment sucré... À tout cela, Chrysanthème goûte du bord des lèvres, à l'aide de ses petites baguettes, en relevant le bout de ses doigts avec une grâce affectée. À chaque mets elle fait une grimace, – en laisse les trois quarts et s'essuie les ongles après, avec horreur. Ces menus varient beaucoup, suivant l'inspiration de madame Prune. Mais ce qui ne change jamais, ni chez nous ni ailleurs, ni au sud de l'empire ni au nord, c'est le dessert et la façon de le manger : après tant de petits plats pour rire, on apporte une cuve en bois cerclée de cuivre, une cuve énorme, comme pour Gargantua, en contenant jusqu'au bord du riz cuit à l'eau pure ; Chrysanthème en remplit un très grand bol (quelquefois deux, quelquefois trois), en salit la blancheur neigeuse avec une sauce noire, au poisson, qui est contenue dans une fine burette bleue ; – brasse ces choses ensemble ; – porte le bol à ses lèvres et enfourne tout ce riz, en le poussant avec ses deux baguette jusqu'au fond de son gosier. Ensuite on ramasse

<sup>617</sup> Maurice Auroux, *L'ambiguïté humaine*, Éditions Buchet / Chastel, 1984, pp. 150-152.

<sup>618</sup> Cité par B. Vercier, Préface de *Madame Chrysanthème*, p. 27.

les petites tasses et les petits couvercles, les dernières miettes tombées sur ces nattes si blanches dont rien ne doit tenir jamais l'irréprochable netteté. La dînette est terminée<sup>619</sup>.

Dans cette représentation du déroulement du repas, celui-ci est narré de manière ritualisante : la systématisation des faits observés, et leur fréquence marquant une constance. Malgré le fait que le fond ne se passe pas toujours pareillement l'une fois à l'autre – « ces menus varient beaucoup », « suivant l'inspiration » –, la forme, c'est-à-dire le déroulement de l'ensemble, « ne change jamais ». Et ce autant au niveau temporel – « cela commence le matin », « cela se continue », « après tout cela », « après tant de petits plats », « ensuite », « terminé » – que sur le plan spatial – de choses « petites », « microscopiques » à une cuve « énorme » qui devient « un très grand bol » car « rempli » – ce qui par ailleurs montre chez la jeune femme supposée se nourrir de mignardises, ce qui correspondait bien au personnage, une surprenante glotonnerie. Les gestes de Chrysanthème sont aussi ritualisés : elle « goûte du bord des lèvres », « en rel[ève] le bout de ses doigts avec une grâce affectée », « [à] chaque fois elle fait une grimace », « en laisse », « s'essuie les ongles après, avec horreur », « remplit » le bol, « brasse » le tout, « porte le bol à ses lèvres et enfourne tout ce riz »... Naît alors un espace-temps sculpté par l'enchaînement des étapes constitutives d'un ensemble. Tels les rituels, cet espace-temps ouvert par le premier geste doit s'accomplir et se refermer, comme si rien n'a changé vu de l'extérieur – « [l]a dînette est terminée » lorsqu'on ramasse tout, y compris « les dernières miettes tombées sur ces nattes » – et que celles-ci préservent leur « irréprochable netteté » pour toujours. Ainsi la narration elle-même se vêt de ce caractère rituel, et le chapitre est l'incarnation de cet espace-temps à part.

L'extrait suivant en donne également illustration à cette codification de l'Inconnu par, pour ainsi dire, la narration ritualisée :

Plus joyeuses sont les musiques du matin : les coqs qui chantent ; les panneaux de bois qui s'ouvrent dans le voisinage ; ou le cri bizarre de quelque petit marchand de fruits, parcourant dès l'aube notre haut faubourg. Et les cigales ayant l'air de chanter plus fort, à cette fête de la lumière revenue. Surtout, il y a la longue prière de madame Prune qui, d'en bas, nous arrive à travers le plancher, monotone comme une chanson de somnambule, régulière et berçante comme un bruit de fontaine. Cela dure trois quarts d'heures pour le moins ; [...] de temps à autre, quand les esprits lassés n'écoutent plus, cela s'accompagne de battements de mains très secs – ou bien des sons grêles de certain claquébois qui se compose de deux disques en racine de mandragore ; c'est un jet ininterrompu de prière ; c'est intarissable et cela chevrote sans cesse comme le bêlement d'une vieille bique en délire... [...] Ensuite, viennent tous les empereurs, tous les Esprits et la liste interminables des ancêtres. [...] madame Prune chante tout cela, vite à perdre haleine, sans en rien omettre. Et c'est bien étrange à entendre ; à la fin, on ne dirait plus un chant humain ; c'est comme une série de formules magiques qui s'échapperaient, se dévideraient d'un rouleau inépuisable, pour prendre leur vol dans l'air. [...] Et chaque jour je m'éveille au bruit de cette litanie shintoïste qui vibre au-dessous de moi dans la sonorité exquise des matins d'été, – tandis que [...] l'éternel soleil, à peine levé, envoie déjà, par les petits trous de nos panneaux de bois, des rayons qui traversent notre logis obscur, notre tendelet de gaze bleu-nuit, comme de longues flèches d'or. C'est à ce

<sup>619</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 113-114.



moment qu'il faut se lever ; descendre quatre à quatre jusqu'à la mer, par des sentiers d'herbes pleins de rosée, – et regagner mon navire<sup>620</sup>.

Les bruits matinaux du quartier ainsi que la prière de la propriétaire pourtant inconnue donnent, par leur caractère routinier, un repère – le sens étymologique est *retrouver* – au voyageur à l'étranger où rien n'est familier. En effet, les gestes réitérés, avec fréquence et intervalle reconnaissables, sculptent et mettent en relief un espace-temps spécifique et ordonné, si étrange soit-il, dans lequel le voyageur *se reconnaît*.

Dès lors, la narration elle-même s'imprègne d'une certaine quiétude liée à la reconnaissance des éléments et à la ritualité. Elle est alors rythmée par quelques gestes et signes qui arrivent au moment où ils sont attendus par le voyageur – ce qui est le propre du rituel : après l'ouverture d'une symphonie du quartier, la longue prière s'y introduit en solo et en constitue le thème central « monotone », « somnambule », « régulier », « berçant » ; puis, « de temps à autre » le ton nouveau et la rythmique surviennent – « battements », « très secs », « grêles », « claquebois » – alternant la lecture par des accents toniques qui apportent de la vivacité. À cela s'ajoute le « bêlement » d'une « vieille bique en délire », ce qui suscite un imaginaire d'une créature à la fois disgracieuse, bête et comique. Le processus matinal se poursuit et s'accélère – « ensuite », « vite à perdre haleine » –, pour en arriver « à la fin » où tout se transforme comme par magie en un « vol dans l'air ». La fin de ce rituel, signifiant pour le voyageur que c'est « le moment qu'il faut se lever » et commencer sa journée, est aussi la fin du chapitre. C'est dire si la ritualité structure non seulement le séjour du voyageur, mais aussi l'écriture de l'écrivain, du moins pour ces deux scènes. On peut alors constater que certains traits culturels de l'ailleurs peuvent influencer la création, guider la plume d'une certaine façon, comme *Madame Chrysanthème* semble s'organiser par l'esprit de rite profondément ancré dans la vie du Japon.

## *b) Traits culturels de l'Autre-Allemagne dans la plume*

### *i) Allure romantique et expression lyrique*

Dans *Mahime*, la part de l'autre culture se révèle par un lyrisme et un romantisme qui caractérisent le ton du récit. Fondée sur la culture de sentiments personnels ainsi que sur la prédominance de la passion et de l'émotion, le romantisme s'avère pour ainsi dire la quintessence de l'expression de l'individu et de la subjectivité. Cette tonalité d'expression,

---

<sup>620</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 123-125.

surge en réaction contre la raison des Lumières, a connu son heure glorieuse au cours du XIX<sup>e</sup> siècle en invoquant le retour des valeurs sentimentales, émotionnelles voire fantastiques, somme toute ce qui est considéré comme étant obscur à la raison. Au retour de l'Allemagne, Mori fut le premier importateur, dans l'histoire de la littérature japonaise, de cette expressivité propre à la culture occidentale, tel que ses trois premières œuvres en sont imprégnées. Mais plus particulièrement la narration de *Maihime* se tisse d'exclamations sentimentales voire théâtrales.

Cette théâtralité de l'œuvre réside dans la trame même du récit. Rappelons-nous que, dans le voyage de retour, le voyageur à bord s'interrogeait sur la cause de ses « atroces souffrances qui tordaient [s]es entrailles en mille nœuds » et qu'il se décidait de se mettre à l'écriture afin d'extérioriser et d'exaucer ce mal « sans borne ». Ce passage d'introspection explicite se revêtait déjà d'un romantisme notable, s'achevant par une exclamation – « je vais essayer de retracer par écrit les grandes lignes de mon histoire ! ». Après cette énoncé la narration change de décor et de temporalité, remontant au passé et plongeant dans la représentation des moments de rencontre avec Élise, alors danseuse de l'opéra. Outre une théâtralité qui s'observe dans cette transformation de scène, ce dernier est aussi un motif clef dans la mise en scène de la rencontre des protagonistes, à savoir que le lieu de travail de l'héroïne constitue incontestablement un paysage on ne peut plus exotique de l'œuvre.

Mais il importe de noter que l'exotisme de *Maihime* n'est pas fondé simplement sur cet élément factuel du personnage féminin, mais sur des allures notablement théâtrales des protagonistes, sur la tournure romantique et dramatique que prend leur relation, ou encore sur la manière dont tout cela est décrit dans l'écriture de Mori. En effet, au travers de la scène de l'apparition d'Élise, se dessine une figure emblématique d'une héroïne au bord du précipice : « appuyée contre le portail clos de l'église, une jeune fille en train de sangloter d'une voix étouffée » ; ses yeux sont alors « emplis d'une tristesse implorante » et « à moitié dissimulés sous de longs cils embrumés de larmes », comme « pour pénétrer au plus profond [du] cœur » du protagoniste qui la regarde ; alors « [d]éconcertée par l'acuité d'un chagrin inattendu [...], elle restait là, debout, abîmée dans ses pleurs ». L'héroïne apparaît ainsi en expression émotionnelle en pleine rue, et est dans une telle submersion de tristesse qu'elle oublie qu'elle peut être vue. Elle incarne alors l'être émotionnel, à la fois dans le désarroi et l'extériorisation, ce qui génère une puissance attractive sur le Japonais passant, de caractère pourtant réservé.

– Pourquoi donc ces larmes ? Je suis certes un parfait inconnu, mais peut-être cela pourrait au contraire me permettre de vous proposer plus facilement mon aide ? lui demandai-je, stupéfait de ma propre témérité. Étonnée, elle contempla fixement mon visage au teint jaune, mais la sincérité de mes sentiments devait être apparente. – Vous avez l'air de quelqu'un de bon. Pas comme cette

brune, ni comme ma mère non plus ! Un instant interrompu, le flot de larmes se remit à couler le long de ses adorables joues. – Aidez-moi ! Je vous en prie, monsieur, aidez-moi à échapper au déshonneur ! Ma mère m’a frappée, elle veut que je fasse ce qu’il demande. Mon père vient de mourir et nous devons l’enterrer demain alors que nous n’avons pas un sou vaillant à la maison ! Elle sanglotait à nouveau. Tête baissée, la jeune fille n’offrait que sa nuque frémissante à mes regards. – Je vais vous raccompagner à la maison, mais d’abord, il faut que vous vous calmez. Nous sommes en pleine rue, les gens pourraient vous entendre ! Pendant que je parlais, elle s’était involontairement appuyée contre mon épaule, puis elle releva soudainement la tête et, comme si elle découvrait seulement alors ma présence, s’écarta de moi, toute gênée<sup>621</sup>.

Il nous semble que la première parole du personnage féminin sonne quelque peu explicative. En outre, le contraste entre la frénésie avec laquelle elle se livre aux pleurs, et son comportement pudique de jeune fille qui apparaît par la suite, donne à la scène une vivacité tout à fait singulière et exotique. Puis le dialogue est étonnamment franc pour des deux parfaits inconnus. La scène de rencontre est ainsi représentée de façon assez théâtrale sous une tonalité lyrique, liée au bouillonnement intérieur de l’héroïne ainsi qu’à son effusion de larmes. Avec son tempérament passionné et son expressivité affective, le personnage féminin colore le récit d’un romantisme européen et d’une fougue théâtrale. L’extrait suivant qui se situe vers le milieu du récit fait montre de cette modalité d’amour à l’occidentale.

Pendant ce temps-là, je n’oubliais pourtant pas Élise. [...] Je ne le pouvais d’autant moins qu’elle m’envoyait chaque jour une lettre. [...] ses missives se firent de plus en plus pressantes, ainsi l’une d’entre elles s’ouvrait sur un « Oh non ! » angoissé : *Oh non ! Ah ! ce n’est que maintenant que je comprends la profondeur de mes sentiments à ton égard. [...] J’étais persuadée que je pouvais rester ici en me débrouillant d’une façon ou d’une autre en attendant que tu réussisses, mais rien que ce court déplacement – cela ne fait que vingt jours que tu es parti – me plonge dans un sentiment de séparation qui ne fait que s’intensifier de jour en jour. Je me faisais des illusions en m’imaginant que la séparation n’était qu’une épreuve passagère. Désormais, je ne peux plus dissimuler mon état, aussi, ne serait-ce que pour cette raison, quoi qu’il se passe, ne m’abandonne pas ! Je t’en prie !* [...] Lorsque je regagnai Berlin [...], je donnai mon adresse à un cocher que je pressai de se hâter. La voiture tourna dans la Klosterstrasse et s’arrêta devant l’entrée de l’immeuble. J’entendais alors le bruit d’une fenêtre qui s’ouvrait [...]. Ayant chargé le cocher de porter ma valise, je m’apprêtais à monter les escaliers quand je tombai sur Élise qui les dévalait en courant. Avec un cri, elle se jeta à mon cou, à la stupéfaction du cocher témoin de la scène qui marmonna dans sa barbe quelque chose que je ne saisis pas. – Tu es revenu ! Ah ! tu es là ! Si tu n’étais pas revenu, j’en serais morte ! [...] je la pris dans mes bras alors que, la tête blottie contre mon épaule, elle versait des larmes de joie<sup>622</sup>.

<sup>621</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 24-25. (森、舞姫、p. 90. « 何故に泣き玉うか。ところに繋累なき外人は、却りて力を借し易きこともあらん。 」 といひ掛けたるが、我ながらわが大胆なるに呆れたり。彼は驚きてわが黄なる面を打守りしが、我が真率なる心や色に形われたりけん。「君は善き人なりと見ゆ。彼の如く酷くはあらじ。又た我母の如く。」暫し涸れたる涙の泉は又溢れて愛らしき頬を流れ落つ。「我を救い玉え、君。わが恥なき人とならんを。母はわが彼の言葉に従わねばとて、我を打ちき。父は死にたり。明日は葬らではかなわぬに、家に一銭の貯えだになし。」跡は歎歎の声のみ。我眼はこのうつむきたる少女のふるう項にのみ注がれたり。「君が家に送り行かんに、先ず心を鎮め玉え。声をな人に聞かせ玉いそ。ここは往来なるに。」彼は物語するうちに、覚えず我肩に寄りしが、この時ふと頭を擡げ、又始めてわれを見たるが如く、恥じて我側を飛びのきつ。»)

<sup>622</sup> *Ibid.*, pp. 54-56, 59-60. (*Ibid.*, p. 104, 106. « この間余はエリスを忘れざりき、[中略] 彼は日毎に書を寄せしかばえ忘れざりき。又程経てのふみは頗る思いせまりて書きたる如くなりき。文をば否という字にて起したり。否、君を思う心の深き底をば今ぞ知りぬる。[中略] 怎なる業をなしても此地に留りて、君が世に出で玉わん日をこそ待ためと常には思いしが、暫しの旅とて立出で玉いしより此二十

La déclaration que l'héroïne fait dans sa lettre autant que son embrassement passionnel esquissent un tableau de couple d'amoureux impétueux, dont la relation se construit à travers des paroles explicites et une gestuelle expansive. En outre, cette réaction expansive s'exprime aussi par la force qui émane de nombreux points d'exclamation qui accompagnent les paroles, de nature tantôt plaintive, tantôt de supplice ou de joie hyperboliques, de la jeune femme – « Oh non ! » « Ah ! », « [...] ne m'abandonne pas ! Je t'en prie ! » « Tu es revenu ! Ah ! [...] j'en serais morte ! ». Ce lyrisme romantique, en contraste fort avec l'introspection morne du protagoniste, survient en effet comme pour revitaliser la narration, rompre le rythme du monologue intérieur du protagoniste et ramener le récit à l'élan turbulent de la vie.

Par ailleurs, l'aura d'Élise, dont nous avons déjà vu la puissance d'attraction produite sur le protagoniste dès son apparition, semble s'accroître par sa souffrance liée à sa situation matérielle.

Elle était merveilleusement belle. La blancheur laiteuse de son teint était rosie par la lumière de la lampe. Ses mains et ses pieds, fins et gracieux [...] – Pardonnez-moi monsieur ! Je vous en prie, pardonnez-moi de vous avoir inconsidérément fait venir jusqu'ici. Vous êtes quelqu'un de tellement bon, vous n'allez pas m'en vouloir, n'est-ce pas ? Pour l'enterrement de papa, qui doit avoir lieu demain, je croyais pouvoir compter sur Schaumberg, vous ne le connaissez certainement pas, mais c'est le directeur du théâtre Victoria. Comme ça fait maintenant deux ans déjà que je travaille dans sa troupe, je pensais qu'il viendrait tout naturellement à notre aide, mais il cherche à profiter de notre malheur et exige que je cède à ses instances. Oh, monsieur, je vous en prie, aidez-moi ! Pour l'argent, je vous rembourserai sur mon maigre salaire, même si je dois me priver de manger. Car sinon, comme le dit ma mère... ! Fondant en larmes, elle se mit à trembler. Ce regard levé vers moi était empreint d'une séduction à laquelle je ne pouvais résister. En jouait-elle consciemment ou ne s'en rendait-elle pas compte ? J'avais deux ou trois *marks* d'argent en poche, mais comme cela ne serait probablement pas suffisant, je détachai ma montre et la posai sur la table : Avec ça, vous devriez pouvoir vous en tirer pour le moment. [...] Surprise et impressionnée, elle porta à ses lèvres la main que je lui tendais pour prendre congé, laissant rouler sur le dos de ma main ses larmes brûlantes. Ah ! quel funeste tour du destin ! Quand, pour me remercier de ma bonté, elle vint à la pension, quel merveilleux bouquet de fleurs ne fit-elle éclore devant la fenêtre de la pièce où, du matin au soir, je restais plongé dans mes lectures, entre mes rangées de Schopenhauer et de Schiller ! C'est à partir de ce moment que nos relations commencèrent à se resserrer [...] <sup>623</sup>.

日ばかり、別離の思は日にけに茂りゆくのみ。袂を分つはただ一瞬の苦難なりと思ひしは迷なりけり。我身の常ならぬが漸くにしるくなれる、それさえあるに、縦令いかなることありとも、我をば努な棄て玉いそ。[中略] ベルリンに帰りしは、[中略] 我家をさして車を駆りつ。[中略] 車はクロステル街に曲りて、家の入口に駐まりぬ。この時窓を開く音せしが、車よりは見えず。馭丁に「カバン」持たせて梯を登らんとする程に、エリスの梯を駈け下るに逢いぬ。彼が一声叫びて我頭を抱きしを見て馭丁は呆れたる面もちにて、何やらん髭の内にて云いしが聞えず。「善くぞ帰り来玉いし。帰り来玉わずは我命は絶えなんを。」[中略] 余は彼を抱き、彼の頭は我肩にりて、彼が喜びの涙ははらはらと肩の上に落ちぬ。») )

<sup>623</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 27-30. (森、舞姫, pp. 92-93. « 彼は優れて美なり。乳の如き色の顔は燈火に映じて微紅を潮したり。手足の織くたおやかなる [中略]。「許し玉え。君をここまで導き心なさを。君は善き人なるべし。我をばよも憎み玉わじ。明日に迫るは父の葬、たのみに思いしシャウムベルヒ、君は彼を知らでやおわさん。彼は「ウィクトリア」座の座頭なり。彼が抱えとなりしより、早や二年なれば、事なく我等を助けんと思ひしに、人の憂に付けこみて、身勝手なるいい掛けをせんとは。我を救い玉え、君。金をば薄き給金を拆きて還し参らせん。縦令我身は食わずとも。それもならずば母の言葉に。」彼は涙ぐみて身をふるわせたり。その見上げたる目には、人に否とはいわせぬ媚態あり。

Comparée aux « belles jeunes femmes maquillées à la dernière mode de Paris<sup>624</sup> » ayant auparavant charmé le protagoniste qui venait d'arriver « en plein cœur de [la] nouvelle métropole européenne<sup>625</sup> », l'héroïne se trouve à l'ombre de la lumière et du tumulte urbains, telle une fleur solitaire oubliée à l'écart des champs. De plus sa beauté, dénudée de tout l'artifice, se teinte du tragique par sa situation matérielle cruelle et inquiétante. En effet, outre la frugalité de sa vie, son désarroi causé par l'ultimatum donné par son employeur sculpte son image de femme poignante, grave, déchirante et vulnérable. Cet ensemble de beauté, de tragédie et de fragilité procure alors au protagoniste un sentiment mêlé à la fois de fascination, d'attirance, de trouble et d'égard. De ces scènes de rencontre émanent alors les regards qui se croisent, emplis de différentes émotions de part et d'autre. Ce registre émotionnel prédomine le texte, de façon à lui conférer un lyrisme romantique fondé sur l'expressivité et l'expansion des sentiments : modalité d'expression tout à fait exotique pour le lecteur japonais d'alors.

## ii) Expression littéraire de l'individu et des sentiments humains

Il importe également de souligner que les sentiments intimes du Moi constituent le fil conducteur du récit.

Ah ! inutile d'entrer ici dans les détails, mais c'est dans ces circonstances que le sentiment amoureux que j'éprouvais à son égard s'intensifia soudainement et que la perspective de la quitter finit par m'être insupportable. [...] son attitude émouvante, son expression empreinte de compassion pour mon infortune et de tristesse à l'idée d'une séparation, ainsi que la beauté de son visage encadré des mèches d'une chevelure en désordre, vinrent transpercer un esprit qui, sous l'empire de l'émotion et de la souffrance, n'était pas dans son état normal, et me plongèrent dans le ravissement. Comment donc aurais-je pu ne pas en arriver là !<sup>626</sup>

Ces lignes traduisent le malaise du protagoniste ayant été pour ainsi dire victime de son propre désir en cédant au charme d'Élise. Surviennent alors par la suite les rumeurs sur sa fréquentation d'une jeune danseuse, faisant suspendre sa promotion d'études. Le jeune Japonais s'écarte dès lors du champ académique et commence, d'une certaine façon, une vie de bohème, à « couler

---

この目の働きは知りてするにや、又自らは知らぬにや。我が隠しには二三「マルク」の銀貨あれど、それにて足るべくもあらねば、余は時計をはずして机の上に置きぬ。「これにて一時の急を凌ぎ玉え。[中略]」少女は驚きを感じしさま見えて、余が辞別のために出したる手を唇にあてたるが、はらはらと落つる熱き涙を我手の背に濺ぎつ。嗚呼、何等の悪因ぞ。この恩を謝せんとて、自ら我僑居に來し少女は、ショオペンハウエルを右にし、シルレルを左にして、終日兀座する我読書の窓下に、一輪の名花を咲かせてけり。») )

<sup>624</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 13. (森、舞姫、p. 85. « 妍き少女の巴里まねびの粧いしたる。 »)

<sup>625</sup> *Id.* ( *Id.*, « ヨーロッパの新大都の中央。 »)

<sup>626</sup> *Ibid.*, pp. 34-35. (*Ibid.*, p. 96, « 嗚呼、委しくここに写さんも要なけれど、余が彼を愛づる心の俄に強くなりて、遂に離れ難き中となりしは此折なりき。 [中略] いま我数奇を憐み、又別離を悲しみて伏し沈みたる面に、鬢の毛の解けてかかりたる、その美しき、いじらしき姿は、余が悲痛感慨の刺激によりて常ならずなりたる脳髓を射て、恍惚の間にここに及びしを奈何にせん。 »)

des jours heureux » avec son amante en « réunissant [leurs] maigres ressources<sup>627</sup> ». Mais un tourment viendra malgré tout au fond de lui, de sorte que la seconde moitié du récit sera constituée de l'introspection sur son tiraillement intérieur : d'un côté son sentiment amoureux grandissant, comblant son affect et permettant de l'épanouir en tant qu'homme, et de l'autre, son espoir d'ascension sociale et sa volonté de « restaurer l'honneur de [sa] famille<sup>628</sup> », avec une pensée pour « une mère qui poursuivait sa vie en ne pouvant compter que sur [lui], son unique enfant<sup>629</sup> ». Ainsi se confrontent les deux valeurs qui peinent à s'éteindre ensemble à l'intérieur d'un homme : passion ou devoir ; affect ou responsabilité ; épanouissement personnel ou réussite sociale ; expression du Moi ou tempérance de celui-ci ; ou encore, croissance individuelle ou fidélité familiale... La dualité se figure aussi entre modernité et tradition. Car les premières de ces valeurs traduisent une constitution plutôt occidentale du Moi fondée sur la notion d'individu, unique et central, tandis que les secondes représentent une constitution de l'individu qui se fait à travers le dévouement, la contribution à l'œuvre collective ainsi que dans les regards des autres, comme l'organisation sociale au Japon en témoigne. Mori met alors en évidence cet antagonisme culturel au sein même de son protagoniste, et en fait le thème même de son œuvre. En effet, ce pourquoi celle-ci peut être qualifiée d'interculturelle réside non seulement dans un style lyrique et une tonalité romantique, mais encore dans la thématisation du tâtonnement intérieur et du questionnement existentiel de celui qui expérimente la grande divergence des valeurs culturelles à l'intérieur de lui.

Il faut par ailleurs noter que la littérature japonaise découvrait à peine l'art romanesque de façon théorique, notamment par *Shōsetsu sinzui*, 小説神髓 (1885-86), de Shōyō Tubouchi, écrivain et traducteur de Shakespeare. Cet ouvrage théorique consistait à dire que, pour que le roman puisse se développer en tant qu'art au Japon, il conviendrait avant tout de décrire les sentiments humains plutôt que d'établir une justice immanente selon laquelle la vertu est récompensée et le vice puni. On peut dès lors dire que *Maihime* en était une des œuvres pionnières, apportant de nombreuses descriptions sur le paysage intérieur et sentimental du protagoniste. Il s'agissait, qui plus est, d'une tentation de l'écriture romanesque fondée sur l'expérience de l'étranger propre à l'auteur.

---

<sup>627</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 36. (森、舞姫、p. 96, « 有るか無きかの収入を合せて、[中略] 楽しき月日を送りぬ。 ».)

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 12. (*Ibid.*, p. 85, « 我が家を興さん ».)

<sup>629</sup> *Id.* (*Id.*, « 一人子の我を力になして世を渡る母の心は慰みけらし。 ».)

## 2. Utiliser la langue de l'Autre

### a) Exotisme : produire l'effet plutôt qu'expliquer

Le xénisme, qui consiste à introduire dans le corps du texte la langue du pays où le voyageur a séjourné, constitue l'une des particularités de la littérature de voyage. D'Audiffret transmet alors une leçon linguistique qu'il a retenue de son séjour au Japon.

À tous ces nombreux exploits, Tatsu joint celui d'être notre professeur de japonais. Il nous a déjà initié aux secrets de l'*arimasû* et de l'*arimasen* ; et avec ces deux mots vous pouvez traverser le Japon de long en large. Le premier signifie réellement « il y a » ; le second « il n'y a pas ». Mais quand un Japonais cause avec des Européens, *arimasû* signifie tout ce qui est affirmation : Il y a, Je veux, J'ai faim, J'ai soif, Je désire une fourchette, etc. Il n'y a qu'à accompagner ce mot d'un geste qui fasse comprendre de quoi il s'agit. *Arimasen* est tout le contraire : Allez-vous-en, Mon maître n'est pas chez lui, il n'est pas arrivé de lettre pour vous à la dernière malle...<sup>630</sup>

Si ce japonais est, en réalité, très approximatif et quelque peu curieux, l'insertion de mots étrangers sert, en général pour un voyageur, à « légitimer son voyage ». En effet, cet usage de l'Autre « atteste de la réalité d'un voyage par de « petits faits vrais » » d'une part, et d'autre part, « les éléments linguistiques sont le substitut des curiosités que l'on peut rapporter dans ses bagages<sup>631</sup> », pouvant combler le désir de voyage chez le lecteur sans qu'il ait à quitter sa chambre. D'Audiffret s'applique en tout cas pour transmettre sa leçon apprise à son lecteur et s'y adresse directement. Ce qui produit une sympathie, tout en donnant au texte un effet d'exotisme.

Par ailleurs, utiliser la langue du pays n'est pas seulement démonstratif, mais aussi narratif :

Il est tard ; des *jinrikisha* nous ramènent au *ni-ju-ban* [...]. Je m'endors bientôt, et je vois alors, dans un affreux cauchemar, [...] [u]n homme à deux sabres, apparaissant tout à coup devant moi, me dit qu'ayant été jugé comme bigame par le *sai-ban-chi* du *Tokio-Fou*, je suis condamné à m'ouvrir le ventre !<sup>632</sup>

Il insère ainsi des noms communs dans la narration de son rêve, sans explication ni traduction. Car l'importance n'est pas d'expliquer mais de produire un effet exotique. Ou encore, il peut s'agir aussi d'un plaisir phonétique et/ou d'un imaginaire sémantique, produisant un certain effet de la magie entre son et image :

*Mousmé* est un mot qui signifie jeune fille ou très jeune femme. C'est un des plus jolis de la langue nipponne ; il semble qu'il y ait, dans ce mot, de la *moue* (de la petite moue gentille et drôle comme

<sup>630</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 51.

<sup>631</sup> Odile Gannier, « Pérégrinations et pérégrinismes : emprunts, xénismes, traduction et contre-traductions » in Maria Cristina Pîrvu, Béatrice Bonhomme, Dumitra Baron (dir.), *Traversées poétiques des littératures et des langues*, L'Harmattan, Le Thyse, 2013, pp. 503-534, ici p. 523, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01855660> cons. 29 mars 2021.

<sup>632</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 60.

elles en font) et surtout de la *frimousse* (de la frimousse chiffonnée comme est la leur). Je l'emploierai souvent, n'en connaissant aucun en français qui le vaille<sup>633</sup>.

## b) *Esquisser des portraits singuliers*

*Chijin no ai* [*Un amour insensé*] n'est pas un récit de voyage, et l'auteur n'a jamais voyagé en Occident, et pourtant il met abondamment en pratique la langue de l'ailleurs, en particulier de l'anglais.

### i) Usage du vocabulaire occidental ; paraître raffiné et moderne...

Le roman atteste une utilisation très fréquente des termes d'origine occidentale, transcrits en *katakana*. La scène suivante l'illustre de manière emblématique. Elle se situe dans le huitième chapitre dans lequel le couple protagoniste se rend pour la première fois au cours de danse de salon, donné par une expatriée russe. Les conversations des femmes et des hommes qui s'y présentent sont alors parsemées de nombreux termes importés de l'Occident mais dont l'usage est encore rare pour la majorité des Japonais d'alors, y compris le protagoniste, étonné et amusé.

[...] L'homme guide, la femme n'a qu'à suivre le mouvement. – Dites-moi, ce groupe là-bas, qu'est-ce ? demandai-je. [...] et poursuivant mes questions : « Et ce monsieur à moustaches, là-bas, appartient sûrement lui aussi à la même compagnie ? – Non, non ; c'est un médecin. – Un médecin ?<sup>634</sup>

Il importe ici de noter quelques éléments particuliers au texte original. En effet, certains termes issus de l'anglais y sont insérés tels quels, prononcés à la manière du pays, c'est-à-dire en ajoutant une voyelle à chaque consonne. Par exemple dans cet extrait, le verbe « guider [lead en anglais] » du texte traduit vient du verbe, inventé alors, « リードする [*rīdo suru*] », signifiant littéralement « faire lead ». Pour ceux qui aspiraient alors à être modernes, le fait d'utiliser ainsi un terme étranger associé à la langue du pays octroyait sans doute une distinction sociale et culturelle. De même, le « médecin » est dit en anglais dans le texte original : « ドクトル [*dokutoru* / doctor] », bien que le terme existe dans la langue japonaise – « 医者 [*isha*] ». Donner ainsi des paroles avec des termes occidentaux permet d'esquisser d'emblée une figure

<sup>633</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 90-91.

<sup>634</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 78. (谷崎、痴人の愛、p. 99, « [中略] ダンスは男がリードするんで、女はそれに喰っついて行けりゃあいいんだからね」「あの、此処にいる男の連中はどう云う人だちが多いんでしょうか？」私は重ねて尋ねました。「じゃあ何ですか、あのあそこに居る髭の生えた紳士も、やっぱり社員なんですか」「いや、あれは違います、あの方はドクトルなんです」「ドクトル？」。)



moderniste, celle d'une nouvelle classe bourgeoise de ville, à laquelle Jôji n'est pas encore tout à fait habitué. C'est d'ailleurs pour cela qu'à la fin de l'extrait il redemande en réitérant le mot « *dokutoru* [médecin] », n'en ayant pas saisi le sens. En effet, la réplique n'est pas liée à un réel malentendu, mais plutôt à cet usage inconnu de terme étranger. Le protagoniste est alors initié à une manière à la fois exotique et raffinée de s'exprimer et d'exister dans la société, étant donné que la culture occidentale était le modèle de civilisation pour bien des Japonais et qu'elle était pour ainsi dire l'objet de conquête pour une sphère bourgeoise et privilégiée d'alors.

Ainsi, cette partie de dialogue ne prend véritablement sens qu'à travers sa mise en parallèle avec le texte source. Et cet usage de l'Autre par l'utilisation des termes d'origine occidentale abonde dans le texte original, comme l'atteste l'extrait suivant, où Joji se renseigne sur la professeure auprès des élèves du cours de danse, lieu clef de la modernisation du couple protagoniste :

[...] – Est-ce qu'elle parle japonais ? demandai-je, car depuis un moment je me posais la question. – Non, pour ainsi dire pas. Elle se sert surtout de l'anglais. – L'anglais ? Oh alors... C'est que je ne suis pas doué pour... – Mais non, voyons ! Tout le monde est logé à la même enseigne. D'ailleurs, Madame Chlemskaïa baragouine l'anglais, encore plus que nous. Il n'y a pas de souci à se faire<sup>635</sup>.

À l'instar de l'extrait précédent, ici la traduction ne rend pas l'effet que produit le texte source quant à l'usage de termes étrangers. En effet, là où le texte français laisse en suspension dans la parole du protagoniste – « [...] je ne suis pas doué pour... » – le texte original explicite le terme « *スピーキング* [*supîkingu*] », c'est-à-dire « *speaking* » prononcé à la japonaise. Jôji aurait pu très bien le dire en sa langue, mais l'usage du signifiant étranger – « *speaking* » – pour un signifié si ordinaire – l'acte de parler – fait que celui-ci devient prestigieux. De même, notons que le texte original utilise le terme « *ブローケン・イングリッシュ* [*burôkun-ingurisshu*] », c'est-à-dire « *broken english* » adapté à la phonétique du japonais – la transcription est, en effet, plus qu'aléatoire –, le verbe « baragouiner » n'existant pas en japonais.

Ainsi dans l'œuvre bien des termes étrangers s'emploient directement sans passer par l'étape de la traduction, mais toujours avec une grande part de déformation phonétique, entremêlés de façon aussi spontanée que curieuse dans le système linguistique du japonais. En

---

<sup>635</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 78-79. (谷崎、痴人の愛、p. 100, « 「あの夫人は日本語が分かるのでしょうか？」私がそう云って尋ねたのは、実はさっきからそれが気になっていたからでした。「いや、日本語は殆ど分かりません、大概英語でやっていますよ」「英語はどうも、・・・・・・・・スピーキングの方になると、僕は不得手だもんだから、・・・・・・・・」「なあに、みんな御同様でさあ。シュレムスカヤ夫人だって、非常なブローケン・イングリッシュで、僕等よりひどいくらいですから、ちつとも心配はありませんよ。」 »)

effet, « plus que de véritable bilinguisme, ou même de langue mixte, il s'agit de phénomènes d'intrusion volontaire d'une langue seconde dans une langue première<sup>636</sup> ».

ii) ... Mais insolite ?

Cet usage de l'Autre, qui consiste à faire utiliser par des personnages le vocabulaire occidental non traduit et mêlé à la langue du pays, n'est pas sous-tendu seulement par le goût d'exotisme de Tanizaki pour la civilisation occidentale réellement éprouvé dans sa jeunesse, mais il semble y avoir aussi une réelle intention de l'écrivain. C'est de faire de l'œuvre un espace narratif singulier, lié à la rencontre interculturelle ; en l'occurrence un espace hybride où la langue japonaise incorpore et pratique l'anglais tantôt avec maladresse, tantôt avec fluidité, mais toujours avec frénésie. Les personnages y sont alors dessinés de façon vivante, humoristique et peuvent alors aller jusqu'à paraître insolites voire ridicules à travers leurs dialogues qui prennent une place importante dans l'œuvre.

« Excusez mon indiscretion, mais est-ce *the foist time* que vous venez au cours de danse ? » La tête frisée me happait sans plus tarder ; mais outre que je détestais sa façon affectée de prononcer *foist*, elle avait un débit effroyablement rapide. « Pardon ?, fis-je, passablement perdu. – Oui, dit Mademoiselle Sugisaki, me prenant en charge. C'est la première fois. Oh ! vraiment ? Voyez-vous, c'est *moa, moa difficult* pour un *gen'leman* que pour une *lady* ; mais une fois lancé, cela vient tout seul, voyez-vous. » Je ne comprenais rien à ce *moa, moa*, où je finis par reconnaître *more, more*. Elle glissait dans ses propos des mots anglais qu'elle prononçait tous à sa manière : *gen'leman* pour *gentleman*, *li'le* pour *little*, etc. [...] <sup>637</sup>.

Émerge un personnage insolite, « la tête frisée », qui mêle incessamment de l'anglais dans ses paroles avec son accent quasi incompréhensible pour le protagoniste. Cette femme représente alors une certaine catégorie de la population qui s'engoue pour tout ce qui a trait à l'Occident et qui tente tant bien que mal de se montrer occidentalisée pour se distinguer de ses compatriotes. Jôji est déconcerté du fait qu'il ne comprend guère les mots anglais qu'elle manie.

<sup>636</sup> O. Gannier, « Pérégrinations et pérégrinismes : emprunts, xénismes, traduction et contre-traductions », p. 504.

<sup>637</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 80. (谷崎、痴人の愛、pp. 102-103, « 「あなた、失礼でございますけれど、ダンスのお稽古をなさいますのは、フォイスト・タイムでいらっしゃいますの？」その縮れ毛は直ぐに私を掴まえて、こんな風にしゃべり出したが、「フォイスト・タイム」と云うところがいやに気取った発音で、ひどく早口に云われたので、「は？」と云いながら私がへどもどしている、「ええ、お始めてなのでございますの」と、杉崎女史が傍から引き取ってくれました。「まあ、そうではいらっしゃいますか、でもねえ、何でございますわ、そりゃジェントルマンはレディーよりもモー・モー・ディフィカルトでございますけれど、お始めになれば直きに何でございますわ。・・・・・・」この「モー・モー」と云う奴が、又私には分かりませんでした、よく聞いて見ると「*more more*」と云う意味なのです。「ジェントルマン」を「ジェンルマン」、「リットル」を「リルル」、総べてそう云う発音の仕方です話の中へ英語を挟みます。»)

Et cela n'est pas dû seulement à la prononciation des termes étrangers mais aussi à leurs noms qu'il ne connaît pas :

« Allons ! Jôji, appelez le garçon ! Un whisky soda et trois citrons pressés... Non, attendez, attendez ! Pas de citrons pressés ; des *fruit cocktails*, ce sera mieux. – Des *fruit cocktails* ? » Je n'avais jamais entendu parler d'un tel breuvage. Comment Naomi le connaissait-elle ? Bizarre. « S'il s'agit de cocktails, ce doit être de l'alcool ? – Erreur ! Vous n'y connaissez rien... Mon petit Hama, mon petit Mâ, vous avez bien entendu ? Vous voyez à quel point ce monsieur est un rustre ignare ! »<sup>638</sup>

Au sein de ce lieu occidentalisé et occidentalisant, la connaissance des notions étrangères est un outil de distinction sociale et de raillerie par rapport à ceux qui ne les connaissent pas. Cette insertion de l'anglais dans les paroles permet ainsi d'esquisser une vanité de certains personnages. En outre, tous les termes étrangers étant écrits en *katakana* dans le texte source, ce qui fait de celui-ci un espace singulier autant oralement que visuellement.

### c) *Louer l'Inconnu*

L'exotisme du récit s'opère également par l'usage de nombreuses références culturelles occidentales, telles que des noms d'actrices ou de films non seulement existants mais aussi contemporains de l'œuvre. On peut déjà rappeler que l'héroïne Naomi peut, aux yeux de Jôji, se ressembler à Mary Pickford [1893-1979], actrice fort populaire de l'époque, surnommée « amante de l'Amérique ». Ses premiers films commencèrent à se projeter sur l'écran japonais dès l'année 1917, soit six ans avant le commencement de la rédaction du roman pour Tanizaki. Notons donc que les actrices occidentales, telles que Pickford ou Annette Kellerman [1888-1975], Pina Menichelli [1890-1984] ou encore Geraldine Farrar [1882-1967], que Naomi repère au cinéma et auxquelles elle s'identifie en les imitant, furent aussi celles que nombre de Japonais admiraient alors et qu'ils pouvaient dès lors reconnaître à la lecture du roman ; ou bien inversement, les lecteurs pouvaient prendre connaissance de ces références à travers le roman. Ce qui, dans tous les cas, contribua à faire de celui-ci un espace de connaissance et de reconnaissance des cultures occidentales, à travers lequel le lecteur pouvait fréquenter la modernité, sentir le monde s'ouvrir, prononcer les mots exotiques et, ce faisant, vivre ce qui est

---

<sup>638</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 107-108. (谷崎、痴人の愛, pp. 140-141, « 「じゃ、譲治さん、ボーイを呼んで頂戴、-ウイスキー・タンサンが一つ、それからレモン・スクオッシュが三つ。……あ、待って、待って！レモン・スクオッシュは止めにするわ、フルーツ・カクテルの方がいいわ」「フルーツ・カクテル？」私は聞いたこともないそんな飲み物を、どうしてナオミが知っているのか不思議でした。「カクテルならばお酒じゃないか」「うそよ、譲治さんは知らないのよ、-まあ、浜ちゃんもまアちゃんも聞いて頂戴、この人はこの通り野暮なんだから」 ».)

autre et étranger dans son intimité même. Avec cette aventure autour de *langues*, *Chijin no ai* propose un espace particulier où, d'une part, l'abondance de *katakana* produit un effet visuel fascinant et moderne, et d'autre part l'insertion des termes étrangers dans des paroles de personnages forme un exotisme phonétique à la lecture. En effet,

« la langue des pays d'ailleurs » est bel et bien [...] un Autre farouche, muni de ses prononciations et son système grammatical incommodes que l'on ne peut jamais manipuler adroitement, mais d'un autre côté, en raison de cette nature étrangère et irréductible, il agit également en tant que dispositif pour exercer une tentation singulièrement vive<sup>639</sup>.

En outre, les références musicales font aussi partie de cette création d'une altérité dans le texte, comme l'extrait suivant où le couple protagoniste passe ses vacances d'été à Kamakura.

[...] le soir, nous louions une barque et ramions vers le large... Elle, [...] tantôt restait assise sur la poupe, tantôt la tête appuyée contre le plat-bord, le regard perdu dans l'azur, chantait sans le moindre respect humain, d'une voix de tête, sa chanson favorite, la barcarolle napolitaine *Santa Lucia*.

*O dolce Napoli,  
O suol beato...*

Elle chantait en italien et, tandis que son soprano, déferlant sur la mer dans le calme du soir, m'envoûtait, je continuais à manier doucement l'aviron. « Plus loin ! Plus loin !... » Elle aurait voulu poursuivre à l'infini notre course sur les flots. Comme en catimini, le soleil s'était couché et le scintillement des étoiles observait notre esquif des hauteurs du ciel ; autour de nous gagnait une obscurité indécise où la forme blanchâtre de Naomi roulée dans sa serviette noyait ses contours... Son chant radieux, loin de s'interrompre, reprenait sans cesse de plus belle : *Santa Lucia*..., suivi bientôt de *Lorelei*, de *La vie de bohème*, de *Mignon*... Un couplet chassait l'autre tandis que la barque glissait lentement<sup>640</sup>.

La chanson n'est pas seulement référencée mais *chantée* dans le texte. La parole de cette chanson italienne est ainsi insérée en italien au milieu du texte japonais sans traduction aucune. En effet, cet usage de l'Autre ne consiste pas à faire « comprendre », mais à laisser « sentir » une nature irréductible et, ce faisant, susciter une fascination voire une certaine rêverie de l'Inconnu auprès du lecteur. En outre, la promenade en barque, très romantique, incite au rapprochement avec le poème de Heine, « *Die Lorelei* » (1824), mis en musique en 1837 par Friedrich Silcher.

<sup>639</sup> 野崎敏、谷崎潤一郎と異国の言語 [2003]、中央公論新社 [Kan Nozaki, *Tanizaki Junichirô et les langues étrangères* [2003], Éd. Chûo kôron shinsha], 2015, p. 13, « 「異国の言語」とはまさに〔中略〕スムーズに操ることの決してできない厄介な発音や文系体系を備えた手強い異物であって、しかしまたまさしくその還元不可能な異物性ゆえに、とびきり鮮やかな誘惑力を発揮する仕掛けとしても作用する。 »。

<sup>640</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 36. (谷崎、痴人の愛、pp. 41-42, « 夕方からは舟を借りて沖の方まで漕いで行ったり、—そしてそんな折には彼女は〔中略〕或る時は艦に腰かけ、或る時は舷を枕に青空を仰いで誰に憚ることもなく、その得意のナポリの船唄、「サンタ・ルチア」を甲高い声でうたいました。O dolce Napoli, O soul beato, と、伊太利亜語でうたう彼女のソプラノが、夕なぎの海に響き渡るのを聴き惚れながら、私はしずかに櫓を漕いで行く。「もっち彼方へ、もっと彼方へ」と彼女は無限に浪の上を走りたがる。いつの間にやら日は暮れてしまって、星がチラチラと私等の船を空から瞰おろし、あたりがぼんやり暗くなって、彼女の姿はただほの白いタオルに包まれ、その輪郭がぼやけてしまう。が、晴れやかな唄ごえはなかなか止まらずに、「サンタ・ルチア」は幾度となく繰り返され、それから「ローレライ」になり、「流浪の民」になり、ミニヨンの一節になりして、ゆるやかな船の歩みと共にいろいろ唄をつづけて行きます。.....) )

Le choix de musiques que l'auteur fait chanter à Naomi ne semble pas anodin. Pour « Lorelei », chant adopté avec ferveur au Japon depuis que ses paroles furent traduites en 1909, existe une légende originelle : une fée, habitant le rocher de l'abord du Rhin, dont la voix chantante séduit et trouble tant les hommes arrivant en barque que ceux-ci finissent par se noyer dans la rivière. Le choix de ce chant semble certainement faire allusion au pouvoir d'attraction pour ainsi dire démoniaque de Naomi sur Jôji et auquel celui-ci ne peut que céder. Avec *La vie de bohème*, ses chansons évoquent en fait un enivrement lié au fait de se livrer à ses instincts, en l'occurrence de volupté, et de céder à la passion sans frontière, dans tous les sens du terme, qui est en train de naître chez Jôji à l'égard de Naomi. Tout comme le monde qui s'ouvre devant l'archipel et l'Autre qui se profile à l'horizon, ces références de musique ciblées traduisent une fascination potentiellement infinie pour ce qui est autre et inconnu, autant chez l'écrivain dans son imaginaire que chez le protagoniste devant Naomi.

Le premier fait alors avouer au second cette ivresse de l'Inconnu :

Je suppose que tout le monde a connu plus ou moins cela une fois dans sa jeunesse ; pour moi, c'était la première fois. Ingénieur en électricité, mes connaissances en art et en littérature étaient minces ; j'avais eu peu de romans entre les mains ; mais ce soir-là, je me souvins de l'un d'entre eux [...] : « Tandis que Venise s'enfonce, tandis que Venise s'enfonce... » Bizarrement cette phrase me revint à l'esprit tandis que Naomi et moi, ballottés sur les vagues, contemplions du large les lumières du rivage visibles à travers l'épais rideau de la brume du soir. Sans raison très précise, j'étais en proie à une ivresse extatique qui me remplissait les yeux de larmes et suscitait en moi l'envie de me laisser emporter maintenant avec Naomi vers l'infini d'un monde inconnu. Pour un rustre de mon espèce, goûter pareille sensation était assez en soi pour donner du prix à ces trois journées de Kamakura<sup>641</sup>.

C'est ainsi une référence étrangère, en l'occurrence italienne, qui mène le protagoniste à cet état transcendant tout à fait inattendu et éveille en lui une envie de l'infini et de l'Inconnu. Se reconnaissant comme réaliste et prosaïque, il se surprend lui-même à éprouver une sensation d'ivresse si extraordinaire au sens propre comme au sens figuré et à être dans une telle rêverie ailée. C'est dire si l'Autre éveille en soi une nature insoupçonnée, une part *a priori* étrangère à soi. Pour Jôji, il s'agit de la poétique de l'horizon et de l'Inconnu inatteignables, qui se laissent entrevoir et ne cessent de susciter en lui le désir d'aller *au-delà*, comme « poursuivre la course à l'infini » avec Naomi et toujours « plus loin ». En effet, d'après Francis Affergan,

---

<sup>641</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 36-37. (谷崎、痴人の愛、pp. 42-43, « こういう経験は、若い時代には誰でも一度あることでしょうか、私に取っては実にその時が始めてでした。私は電気の技師であって、文学だとか芸術だとか云うものには縁の薄い方でしたから、小説などを手にすることはめったになかったのですけれども、その時思い出したのは嘗て読んだことのある [中略] 中に、「ヴェニスに沈みつつ、ヴェニスに沈みつつ」と云うところがあったと思いますが、ナオミと二人で船に揺られつつ、沖の方から夕靄の帳を透して陸の灯影を眺めると、不思議にあの文句が胸に浮んで来て、何だかこう、このまま彼女と果しても知らぬ遠い世界へ押し流されて行きたいような、涙ぐましい、うっとり酔った心地になるのです。私のような武骨な男がそんな気分を味わうことが出来ただけでも、あの鎌倉の三日間は決して無駄ではなかったのです。»)

[...] le désir [sollicite] un au-delà exotique. [...] plus l'objet du désir s'éloigne ou se retire, plus la vocation de ce dernier est de s'alimenter à cet effacement<sup>642</sup>.

Ce mystère entre le désir et l'Inconnu, selon lequel on désire ce qui nous manque ou ce qui ne nous appartient pas, peut aussi être éclairé par l'étymologie du verbe :

[...] désirer (*desiderare*) a la même racine (*sidus*) que considérer qui signifiait en bas latin et au Moyen Age, examiner un astre à seule fin de présager ; de là on peut tirer, pour désirer, le sens de regretter une absence et d'attendre son retour<sup>643</sup>.

Il nous semble que c'est cette union du désir et de l'absence qui semble fonder l'esprit constitutif de l'écriture de *Chijin no ai*. Cela se traduit par l'abondante utilisation de *katakana*, symbole par excellence de ce qui est étranger, et de références occidentales réelles et contemporaines stimulant l'appétit croissant du monde ; ou encore, par l'insertion directe de termes étrangers entremêlés à la langue du pays exalte les sens. Ainsi une écriture particulièrement stylisée, marquée par la recherche, le désir et l'érotisme de l'Autre, se pratique dans cette narration confessionnelle du protagoniste-alter-ego-de-l'auteur.

Ainsi, dans ce premier degré de l'usage de l'Autre, force est de constater que le voyage et la découverte d'un ailleurs peut être fructueux sur le plan de la conception et de l'exécution de l'écriture. Depuis la justification de la mise en écriture de l'expérience personnelle jusqu'à la naissance d'une écriture singulièrement exotique, en passant par la contextualisation, la structuration narrative, la formation thématique ou encore la poétisation de l'Inconnu, l'Autre contribue amplement à la création littéraire ainsi qu'à l'expression singularisante du Moi, et par là même, à la réussite éditoriale de certains récits.

---

<sup>642</sup> Francis Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, 1987, pp. 49-50.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 58.

## Chapitre II

### Le discours né de l'expérience de l'Autre

L'expérience d'un ailleurs n'influence pas l'auteur seulement dans son travail stylistique mais aussi dans ses pensées. En effet, au-delà de l'usage plutôt technique voire pratique de l'Autre, les textes inspirés de l'expérience de l'ailleurs peuvent aussi receler un aspect philosophique et manifester dès lors des idéaux, des messages ou encore des discours.

Ces derniers peuvent alors avoir une portée politique ou éthique, d'autant plus que nos textes se situent à une période d'ouverture vers l'ailleurs, riche par définition en rencontre, en échange, en observation et en réflexion. En effet, dans ces moments où le monde semblait soudain s'ouvrir, s'élargir et que la diversité humaine devenait une réalité palpable, la rencontre avec une civilisation autre semble ne pas avoir été une chose aisée pour tout le monde, car tout simplement le rapport à l'Autre, comme tout rapport interpersonnel, peut se nourrir de certains rapports de forces. L'égoïsme et l'ethnocentrisme, dont le fonctionnement est fondamentalement identique, peut en effet susciter une logique binaire du « Moi ou l'Autre », de sorte que, dans certains récits, la rencontre avec une altérité finit par des formes, plutôt symboliques, de conflit et/ou de destruction de l'un ou de l'autre. Nous mettrons alors en lumière les trois types de ces rapports entre le Moi et l'Autre qui s'observent dans nos textes, afin d'en préciser les discours respectifs.

#### A. Tuer l'Autre et retourner chez soi

Sous des formes narratives bien différentes, *Maihime* et *Madame Chrysanthème* ont un schéma étonnamment similaire quant à l'évolution du rapport du voyageur à leur femme respective, en particulier dans la manière de terminer le récit. Mais nous verrons d'abord comment le rapport du Moi à l'Autre se dirige progressivement vers une fin obscure et quels seraient les discours que cette évolution du rapport tend à symboliser.

## 1. Réduire l'Autre-femme

### a) Antagonisme entre le voyageur et la femme autochtone

Le récit du séjour allemand par le voyageur japonais met en place un changement progressif du regard du Moi à l'Autre, par la tournure que prend leur relation, en lien avec le paysage intérieur du protagoniste. Rappelons-nous que l'histoire commence par une aide financière de la part du protagoniste envers la femme autochtone par qui il est subjugué. Dans *Madame Chrysanthème* c'est également par le truchement monétaire que les êtres se lient : d'un côté, le voyageur parvient, au lieu de rester sur le navire, à s'offrir une vie à terre et à vivre avec une femme du pays dans une maison traditionnelle ; et de l'autre, une jeune Japonaise trouve de quoi subvenir ponctuellement aux besoins de sa famille. On peut dès lors dire qu'un déséquilibre financier existe bel et bien au sein du couple protagoniste de chaque œuvre.

Notons toutefois ce qui distingue les deux textes réside dans la sentimentalité : le protagoniste japonais est subjugué voire envoûté par la jeune Allemande, tandis que son homologue reste plutôt détaché voire franchement peu intéressé par sa Japonaise, quand bien même il en serait, par moments, légèrement charmé.

Cela étant dit, pour *Maihime*, la différence d'emblée établie au sein du couple dans le domaine financier sera particulièrement mise en relief dans d'autres, comme la sphère du savoir et du niveau social ; puis dans le poids que représente chez chaque personnage le sentiment amoureux envers l'autre.

#### i) Le Moi savant et l'Autre apprenti

Si, lors de la rencontre, Élise exerça un certain pouvoir sur le passant japonais, la suite du récit révèle toutefois son « léger accent<sup>644</sup> » et ses lacunes culturelles, ce qui souligne encore l'opposition entre eux.

Depuis son enfance, [...] elle n'avait certes lu [...] que ces mauvais romans dits de colportage disponibles dans les bibliothèques ambulantes, mais à mon contact elle s'était instruite en lisant les ouvrages que je lui prêtais et avait peu à peu formé son goût ; par ailleurs, elle avait également corrigé sa façon de parler et rapidement amélioré l'orthographe des lettres qu'elle m'écrivait. Ainsi s'était établi entre nous un rapport qui était avant tout de maître à élève<sup>645</sup>.

---

<sup>644</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 28. (森、舞姫、p. 92, « 少し訛りたる言葉 ».)

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 33. (*Ibid.*, pp. 94-95, « 彼は幼き時より物読むことをば流石に好みしかど、手に入るは卑しき「コルポルタアジュ」と唱うる貸本屋の小説のみなりしを、余と相識る頃より、余が借しつる書を読みならいて、漸く趣味をも知り、言葉の訛りをも正し、いくほどもなく余に寄するふみにも誤字少なくなりぬ。かかれば余等二人の間には先ず師弟の交わりを生じたるなりき。 ».)



En contraste avec les signes de docilité et d'infériorité culturelle incarnés par Élise, le protagoniste déclare, lui, atteindre un niveau culturel et linguistique vraisemblablement exceptionnel :

Parmi les débats publiés dans des centaines de journaux et de revues figurait un nombre extrêmement élevé de textes d'un niveau remarquable, des textes que, depuis que j'étais devenu correspondant de presse, j'examinais avec le regard critique acquis pendant les années où je fréquentais assidûment l'université. Je lisais et relisais encore, je copiais et recopiais encore, et ainsi mes connaissances [...] prirent tout naturellement un caractère global et une ampleur qui m'ouvraient des territoires que la plupart de mes camarades boursiers ne pouvaient envisager d'atteindre, fût-ce en rêve. Surtout si l'on songe que certains d'entre eux n'étaient même pas capables de lire correctement l'éditorial d'un journal allemand !<sup>646</sup>

Ainsi la narration met en lumière la culture, le savoir et l'intellect du protagoniste, de sorte que la disparité est de plus en plus notable entre le voyageur et la femme autochtone.

## ii) Le Moi indisponible et l'Autre en attente

Le deuxième élément de ce déséquilibre s'opère au niveau des sentiments de chaque personnage. Chez Élise, un attachement affectif se forme relativement vite, soit peu après le fondement de leur relation romantique, et s'intensifie tout au long de la seconde partie jusqu'à la fin du roman, comme nous l'avons déjà vu – « quoi qu'il se passe, ne m'abandonne pas<sup>647</sup> ». Tandis que du côté du voyageur japonais, sa conscience qui pourtant était passionnelle au début, comme propulsée par un sentiment idyllique, se tourne de plus en plus vers son monde intérieur obscur et incertain, son « miroir intérieur [...] voil[é] de brumes<sup>648</sup> », dit-il. Celles-ci sont, comme nous l'avons déjà vu, liées à son égarement par rapport au milieu académique suite à la perte de sa bourse, ainsi qu'à ses doutes pour l'avenir. Le voyageur japonais est tiraillé d'un côté par le désir d'épanouissement intérieur en tant qu'individu – qui s'exprime ici par l'affirmation de son sentiment amoureux –, et de l'autre, par la soif de reconnaissance sociale, « les rêves de réussite et la nostalgie du pays natal<sup>649</sup> ». C'est ainsi que, dans la seconde partie du récit, celui-ci s'apparente quasi-entièrement à un monologue intérieur, en plus des déplacements professionnels qui éloignent le protagoniste de sa femme qui, elle, reste à

---

<sup>646</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 40-41. (森、舞姫、pp. 97-98, « 幾百種の新聞雑誌に散見する議論には頗る高尚なるも多きを、余は通信員となりし日より、嘗て大学に繁く通いし折、養い得たる一隻の眼孔もて、読みては又読み、写しては又写す程に、今まで一筋の道のみ走りし知識は、自ら綜活的になりて、同郷の留学生などの大かたは、夢にも知らぬ境地に到りぬ。彼等の仲間には独逸新聞の社説をだに善くはえ読まぬらあるに。») )

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 56. (*Ibid.*, p. 104, « 縦令いかなることありとも、我をば努な棄て玉いそ。») )

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 57. (*Ibid.*, p. 105, « 頼みし胸中の鏡は曇りたり。») )

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 60. (*Ibid.*, p. 106, « 故郷と憶う念と栄達を求むる心。») )

l'attendre. Ainsi le motif de la narration change de l'admiration pour Élise à l'introspection profonde du Moi, de sorte à mettre de plus en plus en évidence l'inégalité de leur rapport.

Vers le milieu de *Madame Chrysanthème* s'opère également un éloignement physique du marin français par rapport à la femme autochtone et à la maison de séjour : « [c]inq jours bientôt que j'ai abandonné ma maisonnette et Chrysanthème<sup>650</sup> ». Alors que Loti a « presque un remords, sans qu'il y paraisse, d'avoir abandonné si longtemps<sup>651</sup> », Chrysanthème semble, quant à elle, montrer que son retour lui fait honneur.

[...] je reconnais de loin ma maisonnette [...]. Chrysanthème apparaît aussi, sous la véranda, en silhouette très nipponnes, avec ses belles coques de cheveux et ses longues manches retombantes, accoudée comme pour nous attendre. Quand j'entre, elle vient m'embrasser, d'une manière un peu hésitante, mais gentille [...]. [...] comme pour une fête, elle a élargi sa coiffure, pris sa plus belle robe, allumé nos lampes. Ayant vu, de son balcon, sortir la *Triomphante*, elle espérait bien que nous allions enfin revenir et, ses préparatifs terminés, pour occuper ses heures d'attente, elle étudiait un duo de guitare avec Oyuki. Pas de questions ni de reproches. Au contraire ! Nous avons bien compris, dit-elle ; par un temps si affreux, entreprendre une traversée si longue, en sampan sur la rade... Elle sourit comme une petite fille qui est contente, et vraiment il faudrait être difficile pour ne pas convenir qu'elle est mignonne ce soir<sup>652</sup>.

Ce qui permet à Loti de « revoi[r] sans déplaisir, ce logis japonais dont [il] avai[t] presque oublié l'existence<sup>653</sup> ». Force est de constater que s'esquisse dans les deux récits, de manière différente mais schématiquement commune, l'image de la femme autochtone sagement en attente du bon vouloir du voyageur.

### b) *Tourner le dos à l'Autre*

Outre l'effacement de l'élan passionnel du protagoniste pour la femme autochtone, la santé de celle-ci se dégrade au fil de *Maihime*. En effet, elle perd à la fois son travail, donc son enthousiasme, et son insouciance de jeune fille qui la caractérisait si bien au début de l'œuvre. L'attachement du protagoniste est certes là – « difficile de renoncer à l'amour d'Élise<sup>654</sup> » –, cependant ses doutes ne font que s'accroître au point de finir par embrouiller l'image même de son amoureuse. Il produit en outre un bilan assez plaintif de sa vie – « vicissitudes de mon existence<sup>655</sup> », et sa propre carrière paraît pour lui comme « chaotique, pleine d'aléas et de malheurs<sup>656</sup> ». À cela s'ajoutent la perte d'assurance générale ainsi que la perspective du départ

---

<sup>650</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 139.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>652</sup> *Id.*

<sup>653</sup> *Id.*

<sup>654</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 49. (森、舞姫、p. 101, « 棄て難きはエリスが愛 ».)

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 47. (*Ibid.*, p. 100, « 不幸なる関歴 ».)

<sup>656</sup> *Id.* (*Id.*, « かんか数奇 ».)

irrévocable vers son pays natal ; ce qui transforme le roman d'un conte idyllique en une analyse d'insatisfaction et de tourment.

Le retour de son voyage professionnel en Russie est un point déterminant dans cette longue oscillation entre le sentiment individuel et amoureux et celui d'appartenance culturelle et nationale. En effet, au vu « de dentelles blanches et de tissus de coton blanc<sup>657</sup> » dont Élise se montre fière et comblée par la perspective de confectionner de beaux ouvrages, il demeure muet.

Radieuse, Élise me les montra du doigt en disant : – Alors, tu vois mes préparatifs, qu'est-ce que tu en dis ? Et je vis en examinant le morceau de coton qu'elle me tendait qu'il s'agissait d'un lange. – Tu ne peux pas imaginer comme je suis heureuse ! Tu crois que notre enfant aura des yeux noirs comme les tiens ? Ah ! ces yeux noirs dont je ne pouvais plus que rêver ! [...] Tu ne le laisseras pas porter un autre nom ?<sup>658</sup>

Le protagoniste est alors et pétrifié à l'idée, devenue soudaine palpable, de faire définitivement sa vie dans cette terre loin de la sienne. Par-dessus cette nouvelle foudroyante, arrive quelques jours plus tard une opportunité professionnelle au pays natal. La balance bascule alors à l'intérieur du protagoniste et leur histoire s'infléchit précipitamment.

[...] si je ne saisisais pas cette offre, je perdais mon pays, je fermais la voie qui devait me permettre de retrouver mon honneur, et soudain, la perspective de finir ma vie noyé dans la marée humaine de cette immense métropole européenne me frappa brusquement. Ah ! quel cœur déloyal que le mien ! J'acquiesçai servilement. – À vos ordres, monsieur le comte !<sup>659</sup>

Ne pouvant toutefois pas supporter son propre « cœur déloyal » et étant tourmenté par la peur de l'annoncer à Élise – « que pourrais-je bien dire à Élise à mon retour ?<sup>660</sup> » –, il se trouve dans « un état d'égarement défiant toute comparaison<sup>661</sup> ». « Complètement désorienté, [...] perdu dans [s]es pensées<sup>662</sup> », c'est à peine arrivé à sa porte qu'il tombe dans le coma pendant plusieurs semaines.

<sup>657</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 61. (森、舞姫、p. 107, « 白き木綿、白き「レエス」。 »)

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 61, 62. (*Ibid.*, p. 107, « エリスは打笑みつつこれを指して。「何とか見玉う、この心がまえを。」といいつつ一つの木綿ぎれを取上ぐるを見ればむつきなりき。「わが心の楽しさを思い玉え。産れん子は君に似て黒き瞳子をや持ちたらん。この瞳子。嗚呼、夢にのみ見しは君が黒き瞳子なり。[中略] よもあだし名をばなのらせ玉わじ。」。 »)

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 63. (*Ibid.*, pp. 107-108, « 若しこの手にしも縫らずば、本国をも失い、名誉を挽きかえさん道をも絶ち、身はこの広漠たる欧州大都の人の海に葬られんかと思ふ念、心頭を衝いて起れり。嗚呼、何等の特操なき心ぞ、「承わり侍り」と応えたるは。 »)

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 63. (*Ibid.*, p. 108, « 歸りてエリスに何とかいわん。 »)

<sup>661</sup> *Id.* (*Id.*, « 我心の錯乱は、譬えんに物なかりき。 »)

<sup>662</sup> *Id.* (*Id.*, « 余は道の東西をも分かず、思に沈みて。 »)

## 2. Saluer l'Autre-femme

Les récits ayant tous deux commencé par l'établissement d'une relation avec une femme du pays, il est temps à présent de les terminer avec le départ du voyageur. Mais avant de repartir, le salut s'impose. Nous analyserons alors la manière dont les protagonistes abordent leur femme respective dans les derniers moments de leur séjour, afin de nous interroger sur ce que cela signifie quant au rapport du Moi à l'Autre.

### a) *Se refermer sur soi et dédaigner l'Autre*

#### i) La femme autochtone attristée du départ du voyageur ?

Ayant reçu « l'ordre brusque de partir [le lendemain] pour la Chine<sup>663</sup> », le marin français annonce la nouvelle à sa femme japonaise. Curieux de sa réaction, il observe qu'elle « se redresse, frotte, avec le revers de ses petites mains, ses paupières alourdies, puis [le] regarde et baisse la tête » : réaction qui pour lui laisse deviner « un sentiment de tristesse<sup>664</sup> ». Malgré ses habitudes des adieux, le voyageur n'est tout de même pas insensible à cette tristesse qu'il perçoit chez sa future ex-femme, ou bien plutôt, à un signe d'importance qu'elle lui manifeste.

En fait, ce jour-là l'humeur du marin français semble assez instable voire parfois amère : tantôt il recherche de grandes émotions pour son départ imminent – « [j]e cherche à m'impressionner, à m'émotionner sur ce départ, et j'y réussis mal<sup>665</sup> » ; tantôt il est traversé par une mélancolie qu'il tente de raisonner – « un peu de mélancolie se glisse peut-être dans cette dernière promenade [,] [m]ais c'est la mélancolie inséparable des choses qui vont finir sans retour possible<sup>666</sup> ». Il importe dès lors de noter que cette dernière n'est pas due à un attachement au pays et aux êtres qu'il va bientôt quitter définitivement, mais qu'elle constitue le fond de son tempérament. Tout bien considéré, dans ces moments précédant le départ il n'éprouve guère d'émotion significative envers le pays, ce que le marin tente de justifier comme intrinsèque à ce dernier.

A ce Japon, comme aux petits bonshommes et bonnes femmes qui l'habitent, il manque décidément je ne sais quoi d'essentiel : on s'en amuse en passant, mais on ne s'y attache pas<sup>667</sup>.

---

<sup>663</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 210.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>666</sup> *Id.*

<sup>667</sup> *Id.*

La seule émotion viendrait alors, peut-être, avec Chrysanthème ? Si celle-ci fait son salut à Yves avec « un détachement, une désinvolture », elle paraît tout de même plus préoccupée quant à l'adieu avec Loti qui fut son mari durant l'été.

Chrysanthème marche à côté de moi et m'exprime, d'une manière douce et gentille, son regret que l'ami si fabuleusement haut n'ai pas offert de me remplacer pour le service jusqu'au matin, ce qui m'aurait permis de passer cette dernière nuit sous notre toit : – Écoute, dit-elle, reviens demain dans le jour, avant l'appareillage, me dire adieu ; je ne retournerai chez ma mère que le soir ; tu me trouveras encore là-haut. Et je le lui promets<sup>668</sup>.

Il pressent alors un certain attachement de la part de Chrysanthème vis-à-vis de lui, ce qui au fond lui donne de l'importance et rend la dernière nuit du séjour plutôt agréable.

Ce Japon est bien délicieux, cette nuit, bien frais, bien suave, et cette Chrysanthème était très mignonne tout à l'heure, me reconduisant en silence dans ce chemin...<sup>669</sup>

On peut supposer que le protagoniste se plaît à l'idée que sa femme lui fera un adieu de façon charmante, de sorte à teinter, peut-être, le départ d'un peu plus d'émotion. Il est également intrigué de voir le dénouement de leur histoire et de quelle manière Chrysanthème l'abordera.

ii) ... ou y est-elle indifférente ?

Étonnamment, c'est de manière tout à fait joyeuse et très contrastée avec la tristesse de la veille que Chrysanthème apparaît, du moins aux yeux du voyageur.

J'ouvre sans bruit la porte de ma maisonnette ; je marche à pas de loup, avec des précautions extrêmes [...] je m'arrête, entendant chanter là-haut chez moi. C'est bien la voix de Chrysanthème, et la chanson est gaie ! J'en suis dérouté, refroidi, et j'ai presque un regret d'avoir pris la peine de venir. Il s'y mêle un bruit que je ne m'explique pas : *dzinn ! dzinn !* des tintements argentins très purs, comme si on lançait fortement des pièces de monnaie contre le plancher. [...] je suis intrigué de savoir ce que ma mousmé peut faire. [...] Je crois que j'ai deviné, – et je monte encore plus doucement à quatre pattes [...] pour me donner le dernier plaisir de la surprendre. Elle ne m'a pas entendu venir. [...] elle est seule assise, tournant le dos à la porte [...]. Par terre, étalées, toutes les belles piastres blanches que, suivant nos conventions, je lui ai données hier au soir. Avec la compétence et la dextérité d'un vieux changeur, elle les palpe, les retourne, les jette sur le plancher et, armée d'un petit marteau *ad hoc*, les fait tinter vigoureusement à son oreille, – tout en chantant je ne sais quelle petite romance d'oiseau pensif, qu'elle improvise sans doute à mesure... Eh bien, il est encore plus japonais que je n'aurais su l'imaginer, le dernier tableau de mon mariage ! Une envie de rire me vient... Comme j'ai été naïf de me laisser presque prendre à quelques mots assez réussis qu'elle avait prononcés hier au soir en cheminant à mon côté, – à une petite phrase assez gentille qu'avaient embellie le silence de deux heures du matin et tous les enchantements de la nuit<sup>670</sup>.

Cette dernière image de Chrysanthème à la fois mercantile et volage – « la compétence et la dextérité d'un vieux changeur », « oiseau pensif » – rompt, de façon aussi immédiate qu'inattendue, avec l'image de la jeune femme « mignonne » de la veille, associée au

---

<sup>668</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 219.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 220

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 223-224.

soir « bien délicieux, [...] bien frais, bien suave » ainsi qu'à « tous les enchantements de la nuit ». En effet, le Japon de Loti ne peut pas être de la sorte, du moins longtemps. L'image du pays retrouve alors son aspect comique et superficiel, mais cette fois la réalité dépasse même toute l'imagination du protagoniste : « encore plus japonais que je n'aurais su l'imaginer ». C'est dire si la fin de ce récit japonais est, d'une certaine manière, réussie par la nature plus « incompréhensible » que jamais de l'Autre, son extravagance insoupçonnée, incongrue, somme toute « saugrenue ». Dès lors, on peut dire que cette scène d'adieu joue avec brio de la définition même du goût des autochtones, qui a été faite au cours du récit – « interruption saugrenue ».

Quant à la psychologie du protagoniste, remarquons que le simple fait qu'elle *semble* s'amuser avec les pièces de monnaie suffit à froisser le protagoniste et à altérer, dès cette instant-là, radicalement son regard sur elle. Mais si le protagoniste devine que Chrysanthème s'amuse avec les piastres, l'hypothèse que cela soit peut-être une manière à elle de tuer le temps d'attente, ou simplement qu'elle soit fascinée par des pièces de monnaie étrangères, ne lui effleure pas l'esprit. Vexé d'emblée par cette gaieté de Chrysanthème à laquelle il ne s'attendait point, il essaie d'en rire mais quelque nervosité l'empêche – ce que suggère les points de suspension. Le voyageur préfère alors la discréditer plutôt que de lui demander la vérité, ou plus exactement, il n'attend d'elle aucune explication, étant sûr de sa propre vérité à lui. Autrement dit, celle de Chrysanthème ne peut pas exister pour le protagoniste. Il va alors sans dire que derrière cette fermeture du cœur se cache un monde faible et faillible, fondé sur un ego sans doute démesurément important.

iii) ... donc négligeable

En tout cas son attitude envers elle prend soudain un virage dès cet instant : indifférence et ironie partagent son regard.

Allons, [...] rien ne s'est jamais passé dans cette petite cervelle, dans ce petit cœur. Quand je l'ai assez regardée, je l'appelle : – Hé ! Chrysanthème ! Elle se retourne, confuse, rougissant jusqu'aux oreilles d'avoir été vue pendant ce travail. Elle a bien tort, pourtant, d'être si troublée, – car je suis ravi au contraire. La crainte de la laisser triste avait failli me faire un peu de peine, et j'aime beaucoup mieux que ce mariage finisse en plaisanterie comme il avait commencé. – Une bonne idée que tu as eue là, dis-je, une précaution qu'il faudrait toujours prendre, dans ton pays où tant de gens malintentionnés sont habiles à imiter les monnaies. Dépêche-toi de finir avant que je m'en aille, et s'il s'en est glissé de fausses dans le nombre, je te les remplacerai bien volontiers. Mais non, elle refuse de continuer devant moi. Je m'y attendais, du reste ; elle a pour cela trop de politesse héréditaire et acquise, trop de convenance, trop de japonerie. D'un petit pied dédaigneux, [...] elle repousse bien loin sur les nattes les piles de ces piastres blanches. – Nous avons loué un grand sampan fermé, dit-elle pour changer la conversation [...]. Assieds-toi, je te prie, reste un moment. – Rester, je ne le puis vraiment pas. J'ai plusieurs courses à faire en ville, vois-tu [...]. Chrysanthème baisse la tête, ne dit plus rien, et, voyant que décidément je m'en vais, se lève pour me reconduire.

Sans parler, sans faire du bruit, elle derrière moi, nous descendons l'escalier [...]. À la porte de la sortie, je m'arrête pour les derniers adieux : la petite moue de tristesse a reparu, plus accentuée que jamais, sur la figure de Chrysanthème ; c'est de circonstance d'ailleurs, c'est correct, et je me sentirais offensé s'il en était autrement. Allons, petite mousmé, séparons-nous bons amis ; embrassons-nous même, si tu veux. Je t'avais prise pour m'amuser ; tu n'y as peut-être pas très bien réussi, mais tu as donné ce que tu pouvais, ta petite personne, tes révérences et ta petite musique ; somme toute, tu as été assez mignonne, dans ton genre nippon. [...] Elle se prosterne sur le seuil de la porte, le front contre terre, et reste dans cette position de salut suprême tant que je suis visible, dans le sentier par lequel je m'en vais pour toujours. Elle m'éloignant, je me retourne bien une fois ou deux pour la regarder, – mais c'est par politesse seulement, et afin de répondre comme il convient à sa belle révérence finale...<sup>671</sup>

De Chrysanthème « confuse, rougissant », « troublée », l'image honteuse de l'Autre se profile, tandis que le protagoniste ironise – « [u]ne bonne idée que tu as eue là ». Supposer l'artifice et la fourberie – « trop de politesse héréditaire et acquise », « gens malintentionnés [...] habiles à imiter les monnaies » – complète l'image on ne peut plus douteuse de l'Autre. Mais tout cela importe peu, car le séjour ne fut qu'une « plaisanterie » : il tente ainsi de minimiser cet épisode où finalement il n'a guère eu le beau rôle. Notons en outre qu'à cette fin du séjour on retrouve, de manière concrète, la configuration générale du récit qu'est « l'homme regardant et la femme regardée » – « [q]uand je l'ai assez regardée, je l'appelle ».

Il nous semble intéressant de mettre en lumière le point de vue du personnage, en mettant en rapport les scènes qui se succèdent et constituent ces moments du départ. En effet, on peut constater qu'un subit changement radical du discours scinde ces deux extraits qui se succèdent pourtant dans la narration : entre un état « dégoûté, refroidi » en entendant Chrysanthème chanter ainsi qu'« un regret d'avoir pris la peine de venir », et une affirmation d'être « ravi » ou soulagé de la voir apparemment joyeuse voire détachée – « [l]a crainte de la laisser triste avait failli me faire un peu de peine », la discordance si soudaine de la voix intérieure du protagoniste est saisissante, ce qui laisse supposer un certain mécanisme d'auto-défense qui consisterait à créer un strict minimum d'attachement ou du moins à le minimiser en estimant les choses avec légèreté et indifférence – « j'aime beaucoup mieux que ce mariage finisse en plaisanterie comme il avait commencé ». Ses mots d'adieu à Chrysanthème à « petite moue de tristesse » « de circonstance » dénotent en outre un rabaissement de l'Autre – de « [j]e t'avais prise pour m'amuser [...] » à « [...] dans ton genre nippon ». Cette posture semble consister à essayer de voiler sa propre blessure avec un dédain envers la femme et le pays du séjour. On peut supposer le dépit du protagoniste qui pensait avoir été peut-être suffisamment aimé par son épouse japonaise pour qu'elle ait quelque regret de son départ – bien que lui-même ait une parfaite bonne conscience de ne pas s'être vraiment attachée à elle, d'avoir

---

<sup>671</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 224-226.

« exploité » ses charmes le temps de son séjour. Il s'aperçoit au moment de la rupture qu'en réalité c'est lui qui a été instrumentalisé, et que Chrysanthème en fait s'est simplement louée durant les quelques semaines de son mariage, en jouant la comédie sentimentale incluse dans le contrat, sachant qu'elle allait en tirer un coquet bénéfice. Le départ du marin est donc un heureux dénouement pour elle, puisqu'il la libère avec un pécule qu'elle compte en chantant dès qu'elle se retrouve seule. Le protagoniste a beau jeu de la juger, et par extension tous les Japonais. Ce serait dire si le protagoniste se renferme plus que jamais dans son tour d'ivoire, duquel il regarde l'Autre si bas. Comme s'il ne lui ouvrait la porte que si celui-ci pouvait monter le long escalier jusqu'à lui, et non pour aller à sa rencontre pour l'accueillir – le comprendre. Selon Pierre-Jean Labarrière,

[c]omprendre, [...] ce n'est pas seulement décrire, mais légitimer. « Légitimer », ce peut-être, et même ce doit être assurer une réalité, un terme, dans la vérité de leur sens – la vérité de leur fonction – [...]. [...] on ne légitime pas quelque chose au nom d'autre chose<sup>672</sup>.

En effet, comprendre signifie « concevoir, saisir par l'intelligence, embrasser par la pensée », c'est-à-dire le simple fait de concevoir ce qui est différent de soi. Il s'agit en effet de reconnaître l'Autre dans sa réalité propre, quand bien même il ne pourrait pas toujours être dans celle du Moi. Se profile dès lors le rapport à l'Autre particulier au héros de Loti, qui sous-tend le regard qu'il porte au monde, en l'occurrence au Japon : se retirer dans le royaume du Moi et dédaigner l'Autre dès l'instant où celui-ci manifeste sa réalité propre.

## b) *Se taire et altérer l'Autre*

### i) La figure féminine insensée

Pour le voyageur japonais du récit allemand, l'annonce de son départ à sa femme autochtone est extrêmement difficile au point que, nous l'avons vu, son corps le lâche et il perd la conscience durant des semaines. C'est alors pendant ce temps-là qu'Élise apprend, par Aizawa, ami de son amant, le départ prévu de celui-ci. Ainsi, le protagoniste est, d'une certaine manière, épargné de ce devoir douloureux. Le fait est que l'héroïne, apprenant la nouvelle par une tierce personne, perd totalement la raison et son aura d'autrefois, charmante et joviale, se dégrade considérablement et irréparablement, car « spirituellement tuée<sup>673</sup> », selon la description faite par le protagoniste.

<sup>672</sup> Pierre-Jean Labarrière, *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*, PUF, 1983, pp. 48-49.

<sup>673</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 67. (森、舞姫、p. 109, « 精神的に殺ししなり ».)



Lorsque je pris conscience pour la première fois de la présence d'Élise à mon chevet, je fus stupéfait de voir combien elle avait changé. Au cours de ces quelques semaines, elle avait terriblement maigri et ses yeux, injectés de sang, s'étaient enfoncés, perdus dans la grisaille de ses joues. [...] Comme je l'appris plus tard, lorsqu'elle avait parlé avec Aizawa, [...] elle avait alors brusquement bondi de sa chaise, le visage terreux, en hurlant mon nom [...] et s'était écroulée sur place. Aizawa avait appelé sa mère et, ensemble, ils s'étaient portés à son secours et l'avaient étendue sur le lit. Lorsque, un moment plus tard, elle avait repris connaissance, elle avait regardé fixement devant elle, sans reconnaître ceux qui l'entouraient, puis, criant mon nom, elle m'avait maudit, s'était arraché les cheveux, avait mordu son duvet, et pour finir, s'était mise en quête de quelque chose qui lui serait revenu soudain à l'esprit. [...] lorsqu'on lui avait présenté les langes qui étaient sur la table, elle s'en était saisi à pleines mains et avait éclaté en sanglots en les pressant contre son visage. Par la suite, elle ne fit plus d'éclats, mais elle avait presque totalement perdu l'usage de ses facultés et restait là, hébétée, comme un nouveau-né. [...] un médecin [...] expliqua qu'elle était atteinte d'une affection appelée *paranoïa*, [...] qu'il n'y avait aucun espoir de guérison. On songea à l'hospitaliser à l'asile d'aliénés de Dalldorf, mais pleurant et criant, elle ne voulut rien entendre, et dès lors, elle resta ainsi, la layette serrée contre sa poitrine [...]. Bien qu'elle ne s'éloignât pas de mon chevet, elle ne semblait même pas être consciente de la situation. Simplement, comme si cela lui revenait à l'esprit, elle disait parfois : – Des médicaments ! Des médicaments !<sup>674</sup>

Le récit ouvert sous les auspices idyllique, étincelant et enchanteur approche à sa fin tragique et mortelle même, en laissant ainsi une image déroutante de la femme autochtone devenue une « pauvre pitoyable folle<sup>675</sup> » ainsi qu'un « cadavre vivant<sup>676</sup> ». Il est incontestable que ce changement physique et psychologique d'Élise est si brusque, inopiné, impressionnant que l'image de l'Autre-femme qui restera dans la mémoire du lecteur est loin de celle « éblouissante » et « merveilleusement belle », mais négative et piteuse. En régression, en outre, vers l'état d'un « nouveau-né », l'Autre est en vif contraste avec le Moi, adulte, qu'est le protagoniste observateur. De cette dualité finale si dissonante s'esquisse de façon puissante et définitive un schéma représentatif d'un Moi, supérieur, apparemment amer devant la transformation spectaculaire de l'Autre qui, lui, se révèle soudain réduit, inintelligible et inférieur.

<sup>674</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 67-69. (森、舞姫、pp. 109-110, « 人事を知る程になりしは数週の後になりき。熱劇しくて諺語のみ言いしを、エリスが懇にみとる程に、或日相澤は尋ね来て、余がかれに隠したる顛末を審らに知りて [中略]。余は始めて病牀に待するエリスを見て、その変りたる姿に驚きぬ。彼はこの数週の内にかく瘦せて、血走りし目は窪み、灰色の頬は落ちたり。 [中略] 後に聞けば彼は相澤に逢いしとき、 [中略] 俄に座より躍り上がり、面色さながら土の如く、 [中略] 叫び、その場に倒れぬ。相澤は母を呼びて共に扶けて床に臥させしに、暫くして醒めしときは、目は直視したるままにて傍の人をも見知らず、我名を呼びていたく罵り、髪をむしり、蒲団を噛みなどし、また遽に心づきたる様にて物を探し討めたり。 [中略] 机の上なりし襦袢を与えたとき、探りみて顔に押しあて、涙を流して泣きぬ。これよりは騒ぐことはなけれど、精神の作用は殆ど全く廃して、その痴なること赤児の如くなり。医に見せしに、 [中略] 「パラノイア」という病なれば、治癒の見込なしという。ダルドルフの癲狂院に入れんとせしに、泣き叫びて聴かず、後にはかの襦袢一つを身につけ [中略] 歎歎す。余が病牀をば離れねど、これさえ心ありてにはあらずと見ゆ。ただおりおり思い出したるように「薬を、薬を」というのみ。») )

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 70. (*Ibid.*, p. 110, « あわれなる狂女。») )

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 69. (*Ibid.*, p. 110, « 生ける屍。») )

ii) Revendication du Moi ?

Pourquoi cette régression de l'Autre si spectaculaire à la fin du récit ? Si l'on prêtait attention à l'aspect historique et à une éventuelle influence du contexte sur le texte, nous pourrions concevoir un parallèle entre cette détérioration romanesque de l'histoire des protagonistes et celle de l'Histoire, selon notre lecture développée dans notre premier volet : la gravité qui émane du dénouement du récit, corrélative à l'ampleur de la fascination initiale du protagoniste pour Élise, n'est-elle pas aussi évocatrice de la fascination du Japon pour l'Occident, altérée jusqu'au rejet de celui-ci ? Auquel cas, on peut penser cette altération de l'image de la figure féminine à travers le rapport du Japon à l'Occident : aux confins de la fascination pour l'Autre, commence un conflit intérieur où se côtoient la négation de sa propre valeur et le besoin fondamental de la revendiquer ; d'où le renfermement sur soi et une arrogance due à la frustration ainsi que le rejet de l'Autre – le nationalisme impérial japonais dont la prémisse apparaît dès la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, il semble qu'un mécanisme similaire puisse vraisemblablement relier le contexte et le texte, à savoir que la tournure soudainement amère et destructrice pour Élise semble évoquer de façon allégorique le récit national. En effet, Mori fait constater au protagoniste juste avant que celui-ci ne tombe dans le coma qu'il n'est, en fin de compte, qu'un « oiseau captif [avec] les attaches qui retiennent ses pattes<sup>677</sup> » – ce qui signifierait, pour le voyageur japonais, sa dépendance à la carrière, à la famille et au pays et, pour le Japon, la contrainte de ne pas avoir d'autre choix que d'être engagé dans le processus qui consiste à devenir un État moderne parmi les « occidentaux ». Alors, il se dit qu'il n'y a hélas « pas de moyen de les couper<sup>678</sup> », ce qui laisserait entendre l'abandon de poursuite et de recherche de la liberté. Enfin, la fin du personnage féminin on ne peut plus violente, invraisemblable et insensée, au sens propre comme au sens figuré, semble alors signifier que l'on coupe aussi les ailes de l'Autre par aigreur, puisque le Moi est réduit à l'impuissance.

Si tel était un discours implicite du récit, serait-ce, de la part de l'écrivain, une flatterie pour l'orgueil national miné par le conflit intérieur, après vingt ans de course derrière l'Occident ? Le fait est qu'au moment de la parution de l'œuvre, le pays, au seuil de la montée du nationalisme, va de plus en plus tourner vers l'expansion colonialiste et la domination de l'Autre, si bien que le schéma narratif du récit semble refléter ce basculement de posture à venir.

---

<sup>677</sup> Mori, *La Danseuse*, p. 59. (森、舞姫、p. 105, « 足を縛して放たれし鳥 ».)

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 59. (*Ibid.*, p. 106, « 足の糸は解くに由なし ».)

c) *Clôturer le récit exotique : revenir « proprement » chez soi*

Sur le plan littéraire, se pose la question du sens de cette conclusion si étonnante. Voyons les dernières lignes du récit, venant juste après l'extrait précédent.

Je finis par me remettre complètement. Ah ! combien de fois, versant des flots d'amères larmes, ne serrais-je dans mes bras le cadavre vivant d'Elise ! Lorsque vint l'heure de regagner l'Extrême-Orient avec la suite du ministre, je confiai à la mère d'Elise, après en avoir discuté avec Aizawa, une somme d'argent suffisante pour couvrir les nécessités quotidiennes de sa fille et aussi faire face à la naissance de l'enfant que j'avais laissé dans le ventre de cette pauvre pitoyable folle<sup>679</sup>.

Ainsi se clôt ce roman « exotique » : ayant certes passé par des moments d'amertume liée à la transformation radicalement altérante d'Élise, l'homme rentre à son pays natal en « [s]e remet[tant] complètement », comme si, une fois sorti du pays « exotique », c'est-à-dire du contexte extérieur à la vraie vie, les choses rentraient de nouveau dans l'ordre. Et le dérangement mental et cognitif d'Élise semble, de façon on ne peut plus déterminante, justifier ce rétablissement de l'ordre, c'est-à-dire le retour du voyageur protagoniste à son pays.

Il paie par ailleurs ce qu'il considère devoir à la jeune femme, comme s'il voulait laver ses erreurs du passé afin de regagner chez soi « proprement », dans un état pour ainsi dire intact. Il est en effet indiscutable que cette issue du roman exotique, constituée de la mise à mort symbolique de l'Autre fonctionnant de pair avec le blanchissement du Moi, rappelle curieusement mais indéniablement la fin de *Madame Chrysanthème*. En effet, le marin français est dérouté et refroidi par les comportements qui lui paraissent trop pragmatiques et non suffisamment sentimentaux à son goût de son ex-femme autochtone, de sorte qu'il repart sans attachement aucun et le cœur pour ainsi dire léger. Le voyageur est alors sur le navire du retour. Cette scène symbolise son retour dans son univers initial, après l'expérience d'un ailleurs.

Dans ma chambre de bord, un soir, au large, au milieu de la mer Jaune, je regarde par hasard les lotus rapportés de Diou-djen-dji ; ils avaient résisté pendant deux ou trois jours ; à présent ils sont finis, pitoyables, semant sur mon tapis leurs pétales roses. Moi qui ai conservé tant de fleurs fanées, tombées en poussières, que j'avais prises, çà et là, au moment des départs, dans différents lieux du monde, moi qui en ai tant conservé que cela tourne à l'herbier, à la collection incohérente et ridicule, – j'ai beau faire, non, je ne tiens point à ces lotus, bien qu'ils soient les derniers souvenirs vivants de mon été à Nagasaki. Je les prends à la main, avec quelques égards toutefois, et j'ouvre mon sabord. Une lueur livide tombe sur les eaux, d'un ciel brumeux ; une espèce de crépuscule terne et morne descend, jaunâtre sur cette mer Jaune. [...] Je les jette, ces pauvres lotus, dans l'étendue indéfinie, – en leur faisant mes excuses de leur donner une sépulture si triste et si grande, à eux qui étaient Japonais...<sup>680</sup>

<sup>679</sup> Mori, *La Danseuse*, pp. 69-70. (森、舞姫、pp. 110-111, « 余が病は全く癒えぬ。エリスが生ける屍を抱きて千行の涙を濺ぎしは幾度ぞ。大臣に随いて帰東の途に上りし時は、相澤と議りてエリスが母にかすかなる生計を営むに足るほどの資本を与え。あわれなる狂女の胎内に遺しし子の生れんおりの事をも頼みおきぬ。 ».)

<sup>680</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 231.

Ces lotus « finis, pitoyables » sont en fait la seule présence vivante du pays qui se trouve à ses côtés, dans ce début du voyage de retour vers l'Europe. Rapportées de la maison où le voyageur a séjourné, ces fleurs véhiculent l'image de la vie maritale, éphémère, ainsi que la femme qui fut son épouse mais devenue désormais infiniment autrui. En mettant ainsi en scène le geste du protagoniste les jetant dans l'infinité de l'océan, Loti semble suggérer le détachement total vis-à-vis de son mariage et du Japon. Ce détachement de l'Autre-japonais est d'autant plus mis en relief que, d'une part, le voyageur a l'habitude de garder des fleurs fanées d'autre pays et que, d'autre part, il aurait aussi le choix de ne rien faire des japonaises. D'autant que le lotus (ou *lotos* en grec, qui ne désigne pas la même plante en réalité) est traditionnellement la fleur de l'oubli : les compagnons d'Ulysse<sup>681</sup> en ayant mangé au pays des lotophages oublient qui ils sont et d'où ils viennent. On peut imaginer qu'en rejetant désormais ces lotus, c'est, en effet, comme s'il effaçait l'Autre volontairement de sa vie, laquelle revient à présent vers son vrai chemin après ce moment suspendu dans l'oubli de son pays et de ses devoirs. D'ailleurs cette notion d'effacement est explicite :

O Ama-Térace-Omi-Kami, lavez-moi bien blanchement de ce petit mariage, dans les eaux de la rivière de Kamo...<sup>682</sup>

C'est ainsi sous cette forme de prière exotique que ce « roman japonais » se termine. Cette fin fait bien sûr partie de l'ensemble des dispositifs visant à conférer à l'œuvre une saveur exotique. Mais elle peut aussi dénoter un certain sarcasme faisant allusion à la prière shintoïste de Madame Prune, propriétaire de sa maison de séjour, dont le voyageur se plaisait à sourire ironiquement. Enfin, il y a aussi la notion sous-jacente de saleté et de purification respectivement liée à son séjour marital et à ce départ vers chez soi. Le vœu d'être « lav[é] [...] bien blanchement » ne symbolise-t-il pas un besoin de se sentir revenir à un état « blanc », c'est-à-dire intact, antérieur au voyage et à l'expérience de l'Autre ? Un besoin d'effacer toute empreinte, toute modification éventuelles de l'Autre sur lui ?

Ainsi dans les deux auteurs contemporains des récits dits exotiques, le tableau de la femme étrangère est, en fin de compte, sensiblement noirci. Serait-ce, dans les deux cas, une façon de tirer le rideau sur un mauvais souvenir ? Ou bien, d'en cristalliser un beau qui, par le jeu de contraste, fut antérieur à la déchéance de l'héroïne ? Ou encore, serait-ce un moyen d'ancrer le vécu dans un schéma irréversible et irrémédiable dont l'évocation future serait délicate pour les tiers, en plaçant l'ex-femme sur un terrain sensiblement défavorable ?... Quoi

---

<sup>681</sup> Homère, *Odyssée*, traduit et présenté par Victor Bérard, Préface de Fernand Robert, Librairie Armand Colin, 1987, Chant IX, pp. 155-176, ici pp. 158-159.

<sup>682</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 232.

qu'il en soit, force est de constater que les deux récits s'achèvent par un procédé commun qui consiste à rendre le personnage féminin déroutant, insensible, insensé, ou carrément fou, somme toute immonde et indigne et, ce faisant, peut-être, à légitimer pleinement, si tant est qu'il le faille, le retour du protagoniste à son propre monde. Le message symbolique résiderait alors communément dans l'ultime quête d'affirmation du Moi démesuré et autocentré, qui ne peut qu'aboutir au travers d'un rabaissement et d'une destruction de l'Autre.

### 3. Saluer l'Autre-pays

#### a) *L'Autre est-il un enfer à quitter ?*

Plus particulièrement chez Loti, l'adieu avec le pays parachève celui avec l'Autre-femme. Sur le chemin qui lui permet de regagner le port et son navire, sa perception de la ville est alors significativement inquiétante, comme si son état « dégoûté, refroidi » à l'égard de la femme autochtone se généralisait en s'intensifiant et en englobant tout le pays et le peuple qui entrent dans le champ visuel du protagoniste.

Dès mon entrée en ville, [...] la lumière est crue, implacable, et jamais ce Nagasaki ne m'avait paru si vieux, si vermoulu, si caduc, malgré ses dessus en papier neuf et ses peinturlures. Ces maisonnettes de bois, au-dedans d'une propreté si blanche, sont noirâtres au-dehors, rongées, disjointes, grimaçantes. – À bien regarder même, elle est partout, la grimace, dans les masques hideux qui rient aux devantures des antiquaires innombrables ; dans les magots, dans les jouets, les idoles : la grimace cruelle, louche, forcenée ; – elle est même dans les constructions, dans les frises des portiques religieux, dans les toits de ces mille pagodes, dont les angles et les pignons se contorsionnent, comme des débris encore dangereux de vieilles bêtes malfaisantes. Et cette inquiétante intensité de physionomie qu'ont les choses contraste avec l'inexpression presque absolue des vrais visages humains, avec la niaiserie souriante de ces petites bonnes gens que l'on aperçoit au passage [...] <sup>683</sup>.

Si, comme nous l'avons dit dans notre dernier volet, l'image de l'Autre reflète ce qu'est l'observateur plutôt que l'Autre, cette perception inquiétante suggère le trouble du protagoniste, qui le fait se détourner avec dégoût du pays de séjour voire le rejeter. Dès lors, il semble qu'ici sa perception subisse une sorte de distorsion par ce sentiment fort de l'aversion, à savoir qu'aux yeux du protagoniste tout ce qu'il voit s'enlaidit, se froisse, se défigure et se montre douteux et malveillant, en plus d'être rongé par le temps, comme de « vieilles bêtes malfaisantes ». Cette image de l'Autre hostile, mal vieilli et grimaçant, est alors omniprésente, tout objet de la ville en prenant allure. À cela s'ajoute l'absence « presque absolue » de « vrais visages » et d'expression humains, remplacée par « la niaiserie souriante » de « petits bons gens » qui sont,

---

<sup>683</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 227-228.

dirait-on, des créatures infra-humaines. Entre horreur et disgrâce, ce dernier tableau de Nagasaki est, en effet, digne de celui du pandémonium. Le tableau devient enfin presque sinistre lorsque la laideur ambulante se met au premier plan.

L'heure passe ; peu à peu les siestes s'achèvent partout ; les ruelles étranges s'animent, s'emplissent, sous le soleil, de parasols bariolés. Le défilé des laideurs commence, des laideurs inadmissibles ; le défilé des longues robes de magot surmontées de chapeaux *melons* ou *canotiers*. [...] À l'instant du départ, je ne puis trouver en moi-même qu'un sourire de moquerie légère pour le grouillement de ce petit peuple à révérences, laborieux, industrieux, avide au gain, entaché de mièvrerie constitutionnelle, de pacotille héréditaire et d'incurable singerie...<sup>684</sup>

L'avilissement de l'Autre atteint ici son point culminant. Les qualificatifs particulièrement étalés dans la dernière phrase ne semblent toutefois pas avoir une portée sémantique et descriptive. Comme le dit Affergan,

[a]utant du côté de l'objet de l'apparition que du côté des réactions du voyageur, les marqueurs employés dans les textes sont incompetents à produire précisément une description narrative développée<sup>685</sup>.

#### b) *En ramener tout de même une saveur exotique*

Par ailleurs, il nous semble important de noter que ces derniers moments du séjour s'avèrent aussi révélateurs, sinon d'une contradiction, du moins d'une ambiguïté de l'exotisme de Loti à l'égard du Japon. Celles-ci s'opèrent à deux niveaux, comme on peut le constater dans les lignes suivantes qui constituent, avec les deux extraits précédents, le dernier chapitre du passage à Nagasaki avant l'embarquement.

– Ouvriers accroupis, sculptant avec des outils imperceptibles ces ivoires drolatiques ou odieusement obscènes [...]. – Peintres inconscients, jetant à main levée, sur fond de laque, sur fond de porcelaine, des dessins appris par cœur ou transmis dans leur cervelle par une hérédité millénaire ; peintres automates, traçant [...] d'inévitables petits rochers, ou d'éternels petits papillons... Le moindre de ces enlumineurs, à la très insignifiante figure sans yeux, possède au bout des doigts le dernier mot de ce genre décoratif, léger et spirituellement saugrenu, qui tend à nous envahir en France, à notre époque de décadente imitation, et devient déjà chez nous la grande ressource des fabricants d'*objets d'art* à bon marché. Est-ce parce que je vais quitter ce pays, parce que je n'y ai plus d'attache, plus de gîte et que mon esprit est déjà un peu ailleurs, – je ne sais, mais il me semble que je ne l'avais jamais vu aussi clairement qu'aujourd'hui. Et, plus que de coutume encore, je le trouve petit, vieillot, à bout de sang et à bout de sève ; j'ai conscience de son antiquité antédiluvienne ; de ma momification de tant de siècles – qui va bientôt finir dans le grotesque et la bouffonnerie pitoyable, au contact des nouveautés d'occident.<sup>686</sup>

À propos des « *objets d'art* à bon marché », d'un côté il se désole de l'industrialisation de l'artisanat et de son entrée en sphère mercantile mondialisée, risquant inévitablement une

<sup>684</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 228-229.

<sup>685</sup> F. Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 64.

<sup>686</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, pp. 227-229.

stématisation stylistique ainsi qu'une dégradation qualitative ; et de l'autre, comme à beaucoup de touristes occidentaux de passage alors à l'archipel, il n'échappe pas à l'envie de ramener chez lui ces souvenirs exotiques. Au point même que les objets de souvenirs sont sans doute plus conséquents que les souvenirs en tant que mémoire : « Mais quel effrayant bagage ! Dix-huit caisses ou paquets, de bouddhas, de chimères, de vases [...]»<sup>687</sup> ». Le voyageur avait en effet un art de vivre au milieu d'innombrables bibelots exotiques dans sa demeure, mais cette fois-ci rapportés d'un pays qui ne lui avait pourtant guère plu. Est-ce finalement cela, l'exotisme ? Du moins, l'Autre ne risquait pas de l'ennuyer, tout comme Chrysanthème en sieste.

La seconde ambiguïté de l'exotisme de Loti consiste dans son jeu binaire d'appréciation et de dépréciation : il trouve le Japon pourtant invraisemblablement laid, « petit, vieillot, à bout de sang et à bout de sève » et, en même temps, il ne veut toutefois pas que le pays perde son authenticité traditionnelle en raison de son ouverture au monde, c'est-à-dire qu'il « fini[sse] dans le grotesque et la bouffonnerie pitoyable, au contact des nouveautés d'occident ». S'observe dès lors, chez Loti du Japon, un perpétuel inassouvissement où l'Autre ne peut qu'être déprécié, le voyageur ne parvenant pas à le savourer en tant que tel.

## B. Fusionner avec l'Autre pour mieux se définir

Au contact d'un monde nouveau et différent, la réaction du Moi peut être parfois moins incertaine et hésitante. Faisant d'une réalité sociale et sociétale du début du XX<sup>e</sup> siècle un contexte général de l'œuvre, Natsume sculpte au travers de *Sanshirô* un effet d'une rencontre avec l'altérité sur le protagoniste japonais en devenir d'un jeune adulte. Au travers de ses diverses rencontres et découvertes à Tokyo et de son questionnement existentiel, l'écrivain ne laisse-t-il pas apparaître un cheminement symbolique du pays depuis sa réouverture au monde et son occidentalisation ?

---

<sup>687</sup> Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 218.

## 1. Quitter un ancien monde et rencontrer un nouveau

### a) *Le Moi seul et face à l'Autre multiplié*

Comme nous l'avons vu dans notre deuxième volet, Mineko, ou la jeune femme devant laquelle Sanshirô demeure fasciné par son charme en même temps qu'intrigué par son mystère, incarne une figure de l'Autre désirant mais bouleversant pour le Moi. Cet impact d'altérité s'entrelace avec la recherche existentielle du protagoniste tâtonnant et constitue la trame narrative de l'œuvre. En effet, au fur et à mesure que Sanshirô fait la connaissance de différents personnages et de leurs diverses valeurs, l'Autre se multiplie autour de lui, mais sans qu'il puisse s'y identifier.

### i) Le pays natal et la mère : le passé, le lointain et la pré-modernité

Un soir arrive une lettre de sa mère, après quelques mois de vie d'étudiant à Tokyo, et c'est ainsi que trois mondes différents commencent à se concevoir à l'esprit de Sanshirô, à commencer par celui de Kumamoto, son pays natal :

[Sa mère] écrit que Shinzô a offert du miel qu'elle mélange à de l'eau-de-vie et qu'elle en boit un verre tous les soirs. Shinzô est un tenancier attaché à la maison, et qui apporte chaque année, au début de l'hiver, une redevance de vingt sacs de riz. Il est tout ce qu'il y a de plus honnête, mais il a un tempérament coléreux et il lui arrive de battre sa femme avec du bois à brûler. [...] [Sa mère] lui demande de lui envoyer une photo de lui pourtant l'uniforme de l'université. Il se dit qu'il se ferait photographe plus tard et passa à la suite ; évidemment, elle reparlait d'Omitsu de Miwata... La mère d'Omitsu est devenue l'autre jour et lui a demandé si Sanshirô n'accepterait pas la main de sa fille puisqu'il allait bientôt terminer ses études à l'université. Omitsu est jolie, douce de tempérament, sa famille possède pas mal de terres et, ce qui ne gêne rien, les deux familles ont toujours eu de bonnes relations ; ce serait une bonne affaire pour les deux parties et elle ajoutait cette précision : « Omitsu aussi serait contente et moi, je ne veux pas d'une fille de Tôkyô, on ne sait pas ce qu'elles ont dans la tête. » Sanshirô replia la lettre, la replaça dans l'enveloppe qu'il posa à son chevet ; il ferma les yeux. [...] Sanshirô avait trois univers. L'un est lointain. Il sent la période antérieure à l'an quinze de Meiji [...]. Tout y est paisible et, du coup, tout y est engourdi de sommeil. Il peut y retourner sur-le-champ dès qu'il le veut. Seulement, il n'a pas envie d'y retourner si l'occasion n'est pas favorable. C'est en quelque sorte une retraite. Sanshirô reléguait dans cette retraite le passé dont il s'était dépouillé. Quand il se souvient qu'il y a enterré jusqu'à sa chère mère, il le regrette aussitôt. Aussi les lettres qu'il reçoit d'elle constituent l'unique moment où il s'attarde quelque temps dans cet univers et fait revivre les impressions d'antan<sup>688</sup>.

<sup>688</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 83-85. (夏目、三四郎、pp. 93-95, « 手紙には新蔵が蜂蜜をくれたから、焼酎を混ぜて、毎晩盃に一杯ずつ飲んでいるとある。新蔵は家の小作人で、毎年冬になると年貢米を二十俵ずつ持ってくる。至って正直ものだが、疝癩が強いので、時々女房を薪で擲ることがある。[中略] 大学の制服を着た写真を寄こせとある。三四郎は何時か撮って遣ろうと思ひながら、次へ移ると、案の如く三輪田の御光さんが出て来た。—この間御光さんの御母さんが来て、三四郎さんも近々大学を卒業なさる事だが、卒業したら宅の娘を貰ってくれまいかと云う相談であった。御光さんは器量もよし気質も優しいし、家に田地も大分あるし、その上家と家との今までの関係もある事だから、そうしたら双方共都合が好いだろうと書いて、そのあとへ但書が付けてある。—御光さんも嬉しがるだろう。—東京のものは気心が知れないから私はいやじゃ。三四郎は手紙を巻返して、封に入れて、枕元へ置



Ce premier univers est non seulement loin car le protagoniste ne s’y trouve plus physiquement, mais aussi « lointain » pour lui, ce qui évoque une notion d’éloignement et de perte des affinités. En effet, la mentalité ainsi que les coutumes de son pays natal s’avèrent sensiblement étrangères à Sanshirô. Cet éloignement est dû à la fois à l’espace et au temps : situé à l’extrême sud-ouest de l’archipel japonais et loin de la capitale, le premier univers vit dans sa propre temporalité reliée au contexte local, en retard de vingtaine d’années – « antérieure à l’an quinze de Meiji » – par rapport au temps officiel.

ii) L’université à Tokyo : l’avenir, la rationalité et la modernité

Sanshirô poursuit sa conception des trois mondes :

Dans le second univers, il y a un bâtiment en briques clairsemé de mousse. Quand on l’examine de fond en comble, on découvre une salle de lecture tellement vaste qu’on distingue mal le visage de ceux qui sont à l’autre bout. Il y a des livres entassés si haut qu’on ne peut les atteindre sans l’aide d’une échelle. Ils ont été noircis par le frottement des mains et la crasse des doigts. Ils brillent avec leurs lettres d’or. Il y a les peaux de mouton, les peaux de bœuf, le papier vieux de deux cents ans et, par-dessus tout, la poussière accumulée. C’est une vénérable poussière qui a mis vingt ou trente ans pour s’accumuler. C’est une poussière paisible, victorieuse des mois et des jours paisibles. Les hommes qui se meuvent dans le second univers portent généralement une barbe mal entretenue. Les uns marchent en regardant le ciel. Les autres marchent la tête baissée. Leur mise est inmanquablement sale. Leur train de vie est infailliblement pauvre. Ceci étant, ils ne s’en font pas. Encerclés par le vacarme des tramways, ils respirent à pleins poumons le grand air des espaces qui se perdent dans l’infini. Ils sont malheureux parce qu’ils ignorent le monde actuel, et ils sont heureux parce qu’ils ont fui les demeures en péril. Hirota s’y trouve. Nonomiya s’y trouve aussi. Sanshirô est parvenu à comprendre *grosso modo* la tendance de cet univers. Il peut en sortir quand il veut. Il trouve néanmoins dommage de goûter si peu la saveur exquise dont il vient juste de commencer à comprendre la subtilité<sup>689</sup>.

Le deuxième univers est celui des savants et des universitaires, au milieu des paysages architecturaux au style occidental ; univers où se transmettent les connaissances anciennes et

---

いたまま眼を眠った。[中略] 三四郎には三つの世界が出来た。一つは遠くにある。[中略] 明治十五年以前の香がする。凡てが平穩である代りに凡てが寐坊氣ている。尤も帰るに世話はいらない。戻ろうとすれば、すぐに戻れる。ただいざとならない以上は戻る気がしない。云わば立退場の様なものである。三四郎は脱ぎ棄てた過去を、この立退場の中へ封じ込めた。なつかしい母さえ此処に葬ったかと思うと、急に勿体なくなる。そこで手紙が来た時だけは、暫くこの世界に低回して旧歡を温める。») )

<sup>689</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 85. (夏目、三四郎、p. 95, « 第二の世界のうちには、苔の生えた煉瓦造りがある。片隅から片隅を見渡すと、向うの人の顔がよく分からない程に広い閲覧室がある。梯子を掛けなければ、手の届きかねるまで高く重ねた書物がある。手摺れ、指の垢、で黒くなっている。金文字で光っている。羊皮、牛皮、二百年前の紙、それから凡ての上に積った塵がある。この塵は二三十年かかって漸く積った貴い塵である。静かな月日に打ち勝つ程の静かな塵である。第二の世界に動く人の影を見ると、大抵不精な髭を生やしている。あるものは空を見て歩いている。あるものは俯向いて歩いている。服装は必ず穢ない。生計はきつと貧乏である。そうして晏如としている。電車に取り巻かれながら、太平の空気を、通天に呼吸して憚らない。このなかに入るものは、現世を知らないから不幸で、火宅を逃れるから幸いである。広田先生はこの内にいる。野々宮君もこの内にいる。三四郎はこの内の空気を略解し得た所にいる。出れば出られる。然し折角解し掛けた趣味を思い切って捨てるのも残念だ。») )

naissent les nouveaux savoirs. Il va sans dire qu'il est associé à la modernité et par là même à une part nouvelle et occidentale du pays. Pour Sanshirô, jeune étudiant, c'est le monde intellectuel qu'il commence à fréquenter à travers Hirota, professeur d'anglais qui fut le passager voisin dans le voyage de Kumamoto à Tokyo, ou bien Nonomiya, l'universitaire travaillant jour et nuit dans son laboratoire sous-terrain pour y effectuer des expériences en physique. Cet univers se structure donc de l'esprit studieux et rationnel, de la lecture et du sérieux. Il importe en outre de souligner que, le protagoniste est certes stimulé par ses personnages et pense pouvoir progressivement en faire partie, il ne parvient toutefois pas à s'y identifier véritablement, ni savoir si cet univers lui correspondrait. C'est dire s'il est partagé entre un vague rêve, une certaine admiration et une circonspection à l'égard de cet univers.

### iii) Les femmes : le mystère a-temporel de la vie

Son troisième univers se situe également en pleine capitale, toutefois dans une sphère notablement différente :

Le troisième univers resplendit et vibre comme l'éther printanier. Il y a des lampes. Il a des cuillers en argent. Il y a des clameurs. Il y a des boutades. Il y a des coupes moussantes de champagne. Et pour couronner le tout, il y a de jolies femmes. Sanshirô parla à l'une des femmes. [...] Pour Sanshirô, cet univers est le plus profond et le plus dense. Cet univers est à portée de la main. Seulement, il est difficile à approcher, il s'apparente à l'éclair qui sillonne le ciel. Le considérant de loin, Sanshirô trouve cela étrange : il sent qu'il doit se trouver une place quelque part dans cet univers, de peur qu'un défaut ne vienne affecter celui-ci. Il lui semble avoir le droit d'y jouer un rôle. Cependant, alors qu'il est en droit d'en attendre un développement harmonieux de sa personne, il l'entrave et lui barre le passage où il devrait pouvoir aller et venir sans difficulté. C'était cela qui paraissait étrange à Sanshirô<sup>690</sup>.

La femme qu'il mentionne désigne bien sûr Mineko, jeune femme charmante et mystérieuse faisant partie du cercle d'amis de Hirota et de Nonomiya. Comparé aux livres poussiéreux et aux hommes barbus mal mis, ou encore aux vacarmes des tramways, le troisième univers se compose de la lumière, de la brillance, du sourire, de la légèreté et de la beauté féminine. Cependant cela ne signifie pas que ce monde est aisé ou transparent pour le jeune protagoniste ; tant s'en faut, il est le plus « profond » et le plus « dense » des trois univers, « difficile à

---

<sup>690</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 85-86. (夏目、三四郎、p. 96, « 第三の世界は燦として春の如く盪いている。電燈がある。銀匙がある。歓声がある。笑語がある。泡立つ三鞭の盃がある。そうして凡ての上の冠として美しい女性がある。三四郎はその女性の一人に口を利いた。〔中略〕この世界は三四郎にとって最も深厚な世界である。この世界は鼻の先にある。ただ近づき難い。近づき難い点に於て、天外の稲妻と一般である。三四郎は遠くからこの世界を眺めて、不思議に思う。自分がこの世界のどこかへ這入らなければ、その世界のどこかに欠陥が出来る様な気がする。自分はこの世界のどこかの主人公であるべき資格を有しているらしい。それにも拘わらず、円満の発達を冀うべき筈のこの世界が却って自らを束縛して、自分が自由に出入すべき通路を塞いでいる。三四郎にはこれが不思議であった。») )

approcher » et impossible à saisir comme un « éclair qui sillonne le ciel ». En effet, paradoxalement à son apparence lumineuse, cet univers est le plus insondable et complexe pour Sanshirô. C'est pourquoi, même en « [l]e considérant de loin », celui-ci est le plus mystérieusement attiré par ce troisième univers le plus inconnu et insaisissable. Soulignons en outre que, contrairement aux deux premiers univers, le troisième univers n'est pas représenté avec une véritable notion de temps, comme s'il était hors de toute temporalité, ou bien qu'il était un fait permanent.

Ainsi ce schéma des trois univers se forme d'emblée de la manière suivante : le premier univers représente le passé, le pays natal, la mère, l'enfance du protagoniste ainsi que tout ce qui est lié à cet environnement rural ; le deuxième univers le futur, les études, la science et l'académie ; et le troisième univers l'amour d'une femme, le songe confus d'un bien-être inconnu. Il importe par ailleurs de noter que pour le protagoniste aucun de ces trois univers n'est le sien et qu'il est, dès lors, bel et bien étranger à ces trois mondes de l'Autre.

- iv) Les trois univers : éloignement de la tradition ; marche vers la modernité ; miroir de l'émotion instantanée

Il nous semble que ces trois univers peuvent par ailleurs être conçus par une lecture plus figurée et analogique en rapport avec le cheminement du pays, de façon à ce qu'ils représentent les différents aspects constitutifs de la société d'alors à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, trois décennies après la rencontre avec l'Autre-Occident. Le premier univers représente alors la société traditionnelle d'avant-réouverture au monde et importation de la modernité, tandis que le deuxième univers fait allusion à l'esprit scientifique que le Japon réussit plutôt bien et rationnellement à s'approprier. Quant au troisième univers, il renvoie, nous semble-t-il, à un ébranlement émotionnel et affectif engendré par l'éloignement du premier univers ainsi que la venue du deuxième. En effet, le troisième univers, incarné par les femmes, refléterait, d'une certaine manière, un ensemble d'émotions suscitées chez des Japonais de Meiji par l'altérité de l'Occident, de l'exotisme jusqu'à l'érotisme en passant par la crainte et la convoitise. D'ailleurs, dans ce troisième univers les femmes sont évoquées et placées au-dessus des objets occidentaux – « lampes », « cuillers d'argent », « coupes moussantes de champagne » – suscitant chez Sanshirô un sentiment d'émerveillement « printanier », autrement dit une pulsion de vie.

## b) *Entre l'orée du Moi et le seuil de l'Autre*

### i) Exotisme et érotisme

Cette étroite correspondance entre l'Occident et la femme en suggère ainsi aisément une autre, celle entre l'exotisme et l'érotisme, qui émane progressivement de *Sanshirô*. La scène suivante, où la troisième rencontre avec Mineko se produit tout à fait inopinément, met en évidence un ébranlement intérieur et sensuel de *Sanshirô* :

À sa grande surprise, il vit apparaître dans le jardin la femme de l'étang. [...] – Excusez-moi... Après cette entrée en matière, la femme salua. [...] En saluant, elle fixe *Sanshirô*. Vu de face, le cou de la femme s'allongea. En même temps, ses yeux se reflétèrent dans sa prunelle. Deux ou trois jours auparavant, son professeur d'esthétique a montré à *Sanshirô* des peintures de Greuze. Ce faisant, le professeur lui a expliqué que les portraits de femmes réalisés par ce peintre sont tous riches d'expressions voluptueuses. Voluptueux ! Il n'existe pas d'autre mot pour qualifier le regard de la femme de l'étang à ce moment-là. Il supplie. Il supplie pour séduire. Il supplie les sens. Il supplie en transperçant l'os des sens pour atteindre la moelle. Il supplie en dépassant le niveau où il est encore possible de résister à la douceur pour passer au stade de l'excitation violente. Ce n'est plus doux, c'est douloureux. Évidemment, il n'y a là aucune commune mesure avec de la vile flatterie. Le regard est si cruel que celui qui est regardé se prend d'une envie irrésistible de flatter. Pourtant, cette femme n'a rien de ressemblant avec les tableaux de Greuze. Ses yeux sont deux fois plus petits. – C'est ici que M. Hirota va emménager ? – Oui, c'est ici. La réponse de *Sanshirô* est beaucoup plus sèche que la voix et le ton de la femme. *Sanshirô* s'en rend compte. Mais il ne trouvait pas d'autre façon de parler<sup>691</sup>.

Le regard de Mineko pénètre ainsi au plus profond de *Sanshirô*, faisant appel à ses sens les plus intimes et ineffables et, ainsi, le soumettant au royaume de la volupté. À travers cette sensualité de Mineko comparée à celle de certaines femmes occidentales, l'exotisme et l'érotisme s'avèrent consubstantiels : si le premier traduit une part de rêverie sur ce que l'on sent immédiatement lointain et étranger à soi, le second est suscité par ce que l'on désire et, par définition, ce qui n'est pas à soi. Le fait est que le protagoniste est si bouleversé qu'il perd les mots devant cette figure de l'Autre invocateur du désir.

---

<sup>691</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 89-90. (夏目、三四郎、pp. 99-101, « そうして思も寄らぬ池の女が庭の中にあられた。[中略]「失礼で御座いますが・・・」女はこの句を冒頭において会釈した。[中略] 会釈しながら、三四郎を見詰めている。女の咽喉が正面から見ると長く伸びた。同時にその眼が三四郎の眸に映った。二三日前三四郎は美学の教師からグルーズの画を見せてもらった。その時美学の教師が、この人の画いた女の肖像は悉くヴォラプチュアスな表情に富んでいると説明した。ヴォラプチュアス！池の女のこの時の眼付を形容するにはこれより外に言葉がない。何か訴えている。艶なるあるものを訴えている。そうして正しく官能に訴えている。けれども官能の骨を透して髓に徹する訴え方である。甘いものに堪え得る程度を超えて、烈しい刺激と変ずる訴え方である。甘いと言わんよりは苦痛である。卑しく媚びるのとは無論違ふ。見られるものの方が是非媚びたくなる程に残酷な眼付である。しかもこの女にグルーズの画と似た所は一つもない。眼はグルーズのより半分も小さい。「広田さんの御移転になるのは、此方で御座いましょうか」「はあ、此処です」女の声と調子に較べると、三四郎の答は頗るぶっきら棒である。三四郎も気が付いている。けれども外に云い様がなかった。») )

ii) Désirer l'Autre : pulsion fusionnelle

Le récit se tisse au travers d'un rapprochement progressif des deux personnages dont résulte une certaine tension affective voire amoureuse. Or, plus Sanshirô fréquente Mineko et qu'il en est fasciné, plus son sentiment d'égarement de soi grandit en lui comme si, d'une certaine façon, il était happé par elle et qu'il s'y perdait. C'est dire si la rencontre avec l'Autre comporte toujours une possibilité de déstabilisation pour le Moi, qu'est son propre égarement. C'est ainsi que ce personnage féminin est tout aussi saisissant, attirant – au sens propre du terme – que perturbant pour le protagoniste. Nous avons déjà mentionné que Mineko a souvent des comportements verbaux et non verbaux qui ne sont pas aisés à comprendre pour Sanshirô. Novice pour des conversations à demi-mot, celui-ci ne peut qu'être circonspect voire interdit. Le tâtonnement et le désarroi causés chez lui par ce type de situation à répétition constituent alors son expérience pour ainsi dire initiatique du monde différent, comme on peut le constater dans la scène suivante.

– Le couleur du ciel s'est troublée, remarqua Mineko. Détachant les yeux du courant, Sanshirô leva les yeux. [...] c'est la première fois qu'il entend dire que le ciel s'est troublé. À bien y regarder, il n'y avait pas d'autre façon de qualifier cette couleur. Avant que Sanshirô n'ait eu le temps de répondre, la femme reprit : – Que c'est lourd ! On dirait du marbre. [...] Puis, [...] elle se tourna doucement vers Sanshirô. – N'est-ce pas qu'on dirait du marbre ? demanda-t-elle. Sanshirô n'eut d'autre ressource que de répondre : – Oui, on dirait du marbre. La femme ne dit plus rien. [...] – M. Hirota et Nonomiya ont dû nous chercher, dit-il comme si l'idée lui en venait à l'esprit pour la première fois. Mineko est plutôt placide [et] ne répondit pas. [...] Nous pourrions rentrer si vous voulez. Mineko regarda Sanshirô. [...] À ce moment, quelque chose lui dit que cette femme était beaucoup trop forte pour lui. En même temps, il se sentit effleuré par une sorte de sentiment d'opprobre, suscité par la pensée d'avoir été mis à nu dans ses pensées intimes<sup>692</sup>.

Intimidé et fasciné par le mystère qui ne dévoile guère la jeune femme, Sanshirô suit ainsi souvent ses paroles et les réitère en guise de réponse, en se joignant à sa perception qui lui paraît nouvelle ou singulière. De ce fait, il est vrai que, dans l'ensemble du récit, le protagoniste peut apparaître comme un jeune homme n'ayant pas toujours d'opinion personnelle ni affirmation forte, si bien que son caractère est qualifié souvent de « simple », ou même parfois

---

<sup>692</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 123-126. (夏目、三四郎、pp. 143-147, « 「空の色が濁りました」と美禰子が云った。三四郎は流れから眼を放して、上を見た。[中略] 空が濁ったという言葉聞いたのはこの時が始めてである。気が付いて見ると、濁ったと形容するより外に形容のしかたのない色であった。三四郎が何か答えようとする前に、女は又言った。「重い事。大理石の様に見えます」[中略] それから、眼を静かに三四郎の方に向けた。そうして、「大理石の様に見えるでしょう」と聞いた。三四郎は、「ええ、大理石の様に見えます」と答えるより外はなかった。女はそれで黙った。[中略] 「広田先生や野々宮さんはさぞ後で僕等を探したでしょう」と始めて気が付いた様に云った。美禰子は寧ろ冷かだ [中略] 答えなかった。「[中略] そろそろ還りましょうか」美禰子は三四郎を見た。[中略] その時三四郎はこの女にはとても叶わない様な気が何処かでした。同時に自分の腹を見抜かれたという自覚に伴う一種の屈辱をかすかに感じた。») )

d'« ignorant<sup>693</sup> ». Cependant, l'est-il vraiment ? En fait, il nous semble que cette faible affirmation dénote, non pas sa simplicité ou son ignorance, mais plutôt sa fascination et son désir à l'égard de Mineko, et par là même sa pulsion inconsciente de fusion avec elle ; du moins, son besoin profond d'en être approuvé et estimé.

## 2. Se chercher

### a) *Se déposséder de l'Autre et se réinventer*

Comme on peut le constater dans l'extrait dernier, Sanshirô intériorise souvent ses questions sur les paroles de Mineko et s'interroge sur l'intention de celle-ci, tout en montrant extérieurement le signe d'acquiescement. Ce qui alimente un certain tourment intérieur et suscite une recherche de soi chez le jeune homme. D'ailleurs, bien que celui-ci se familiarise peu à peu avec Mineko et que, d'une certaine manière, son énergie tende à fusionner avec elle, elle ne lui devient jamais tout à fait saisissable, gardant toujours une part insondable et étrangère à Sanshirô. Les doutes le traversent dès lors, en même temps que le besoin de se ressaisir, de s'extraire de l'univers de l'Autre et de se retrouver.

### i) Mettre sa propre perception en perspective

Le passage suivant, situé vers le milieu du récit, témoigne emblématiquement de ce besoin nouveau. La personne de Mineko est en effet remise en perspective pour une première fois.

Il se disait [...] que cette femme était en train de se payer sa tête. Lorsqu'il a répondu tout à l'heure, du haut du talus, [...] Mineko lui a demandé avec une expression sérieuse sur le visage s'il y avait quelque chose d'intéressant là-haut. Il ne s'en est pas rendu compte sur le moment mais il se pourrait bien qu'elle ait dit cela pour le ridiculiser. Evoquant chacune des attitudes et des paroles qu'avait eues Mineko à son égard, il se rendit compte qu'elles pouvaient toutes être interprétées à mal. Sanshirô devint cramoisi au milieu de la rue et baissa le front. Quand il releva la tête, il vit arriver au devant de lui [...] le garçon qui avait pris la parole pendant la réunion de la veille au soir. [...] L'étudiant souleva sa casquette et le salua : – Comment va, depuis hier soir ? Il ne faut pas vous laisser posséder, dit-il en souriant, puis il passa son chemin<sup>694</sup>.

<sup>693</sup> 秋山公男、《『三四郎』視点と構図》、愛知大学文学論叢、第 106 号 [Kimio Akiyama, « Sanshirô. Point de vue et schéma », *Recueil d'études littéraires de l'Université Aichi*, n° 106], 1993, p. 5. « 単純・無知 ».

<sup>694</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 159. (夏目、三四郎、p. 187, « そう云えば何だか、あの女から馬鹿にされている様でもある。先刻、[中略] 丘の上で答えた時に、美禰子は真面目な顔をして、この上には何か面白いものがありますかと聞いた。あの時は気が付かなかったが、今解釈してみると、故意に自分を愚弄した言葉かも知れない。—三四郎は気が付いて、今日まで美禰子の自分に対する態度や言語を一々繰返してみると、どれもこれもみんな悪い意味が付けられる。三四郎は往来の真中で真赤になって俯向

En apparence, Sanshirô semble examiner les propos et les attitudes de Mineko, mais ce qui est remis en doute ici est plutôt sa propre perception sur elle. En d'autres termes, c'est l'attitude que le Moi avait face à l'Autre – la fascination et l'élan fusionnel de Sanshirô vers Mineko – qui est ici l'objet d'une mise en garde, contre le risque d'oubli de soi. C'est pourquoi la parole d'un étudiant passant, venant spontanément et sans explication de la part de Natsume – « il ne faut pas vous laisser posséder » – interpelle Sanshirô. Car elle convient, mystérieusement mais à juste titre à l'état dans lequel il se sent, c'est-à-dire possédé par Mineko, ou plus précisément, possédé par sa propre fascination pour elle.

## ii) Chercher un équilibre indépendamment de l'Autre

De ces moments alternant l'engouement et le doute pour l'Autre, naît une aspiration du Moi à aller vers ce qu'il lui semble convenir et ce à quoi il aspire fondamentalement. Le monologue suivant fait montre de cette recherche de soi naissante chez Sanshirô.

Dans sa couche, il aligna ces trois univers et se mit à les comparer. Ensuite, il les mélangea et obtint un certain résultat : l'idéal serait de faire venir sa mère de province, prendre chez lui une jolie épouse, tout en se consacrant à ses études. Le résultat est des plus banals. Toutefois, comme il a beaucoup réfléchi avant d'y parvenir, si l'on considère la chose du point de vue du penseur enclin à faire monter ou baisser la valeur de la conclusion en fonction de l'effort accompli par la pensée, ce n'est pas si banal qu'il y paraît. Ceci dit, poser les choses ainsi revient à caractériser le troisième monde par une épouse de rien du tout. Les jolies femmes sont légion. [...] il se doit d'entrer en relation avec le plus grand nombre de jolies femmes pour élargir le domaine d'influence [...] et atteindre au plus haut degré d'épanouissement personnel. Se contenter de connaître une seule épouse reviendrait à limiter le développement de sa personnalité. Parvenu à ce point du raisonnement, Sanshirô se dit qu'il [...] ne ressentait pas le manque aussi douloureusement<sup>695</sup>.

L'idée reste encore théorique et peut-être simple, mais Sanshirô esquisse ainsi pour une première fois ce à quoi il tend en tant qu'individu indépendant. Soulignons d'ailleurs qu'ici il ne fait pas explicitement allusion à Mineko dont il était pourtant presque « possédé ». Ce qui montrerait un premier geste de son extraction de soi en dehors de l'Autre.

---

いた。不図、顔を上げると向うから、[中略]昨夜の会で演説をした学生が並んで来た。[中略]学生は帽子を脱ぎながら、「昨夜は、どうですか。囚われちゃ不可ませんよ」と笑って行き過ぎた。」)

<sup>695</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 86-87. (夏目、三四郎、pp. 96-97, « 三四郎は床のなかで、この三つの世界を並べて、互に比較してみた。次にこの三つの世界を掻き混ぜて、その中から一つの結果を得た。一要するに、国から母を呼び寄せて、美しい細君を迎えて、そうして身を学問に委ねるに越した事はない。結果は頗る平凡である。けれどもこの結果に到着する前に色々考えたのだから、思索の労力を打算して、結論の価値を上下しやすい思索家自身から見ると、それ程平凡ではなかった。ただこうすると広い第三の世界を眺める一個の細君で代表させる事になる。美しい女性は沢山ある。[中略]感化の範囲を広くして、自己の個性を完からしむる為、なるべく多くの美しい女性に接触しなければならない。細君一人を知って甘んずるのは、進んで事故の発達を不完全にする様なものである。三四郎は論理を此処まで延長してみた、[中略]実際の所は、これ程痛切に不足を感じていなかったからである。」)

D'autre part, l'aspiration identitaire de Sanshirô est fondée sur l'union des trois univers qui lui sont, nous l'avons vu, étrangers : son origine familiale et rurale ; la réussite sociale et professionnelle dans une nouvelle vie moderne et urbaine ; et l'épanouissement affectif et intime. Pour l'heure à aucun de ces trois mondes Sanshirô n'existe entièrement, mais les uns lui semblent aussi considérables que les autres. Notons, toutefois, que le troisième univers, celui de l'affect et du sentiment, paraît pour Sanshirô le plus ambitieux, délicat et long à accomplir, mais qu'en même temps il lui semble le plus indispensable car permettant d'« atteindre au plus haut degré d'épanouissement personnel », comme si seul cet univers-là pouvait amortir l'éventuel heurt entre les deux premiers univers antagonistes.

Enfin, il est significatif que le protagoniste pressent, de façon tout à fait intuitive, le nécessaire passage par la connaissance réelle et plurielle de la femme pour atteindre le troisième univers. Il nous semble que cela révèle le message implicite du roman, qui consiste à montrer la nécessité d'avoir une expérience sensible du monde afin de se trouver et de se développer : l'indispensabilité de l'Autre, réel, pour la croissance de soi. D'ailleurs, toute expérience par laquelle le protagoniste se laisse influencer recèle en elle un potentiel pouvoir de distinction entre ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, ce à quoi il aspire et ce qui ne fait pas d'écho chez lui, contribuant ainsi à sa connaissance de soi-même à l'orée d'une nouvelle vie où il tend à devenir majeur et adulte. Dès lors, le récit s'apparente à un cheminement intérieur d'un être livré à la recherche empirique de sa propre identité individuelle, à travers les différents univers de l'Autre.

#### *b) Recherche identitaire du pays*

Par ailleurs, cette recherche d'équilibre intérieur du protagoniste, dont la trame narrative du roman se constitue, nous fait penser à celle de l'identité nationale que le Japon traversait alors. En effet, comme nous l'avons vu dans notre premier volet, une tension entre les deux valeurs, tradition et modernité, étaient palpable sur bien des aspects de la société en cours de modernisation. La question de la langue nationale par exemple : entre l'héritage du chinois classique et l'importation de nombreux termes occidentaux, la langue du pays ou la « voie du milieu » se cherchait, pour qu'elle soit celle d'épanouissement à la fois extérieur et intérieur. Autrement dit, qu'elle puisse sortir de la subordination culturelle millénaire à l'Empire du Milieu, assurer les appareils juridiques et étatiques modernes pour construire un État-nation et, en même temps, former une cohérence nationale et culturelle. Cette recherche de la « voie du



milieu », apparue vers la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle comme une réaction suite à l'éloignement du monde ancien et à la rencontre de l'Occident, nous semble ainsi sensiblement illustrée par la quête du troisième univers portée par *Sanshirô*.

i) Paysage atmosphérique : recherche de la « voie du milieu »

Si l'on fait la base de réflexion cette correspondance entre la recherche intérieure du protagoniste et celle du Japon de Meiji, *Sanshirô* se révèle comme un récit mettant en lumière le cheminement du pays en cours de métamorphose. Rappelons d'emblée que l'œuvre fut conçue et écrite entre 1905 et 1908, période charnière tout à fait décisive où, après la victoire contre la Russie, le Japon tendait à devenir un pays « majeur » : le texte est loin de faire abstraction de cet arrière-plan contextuel singulier. En effet, non seulement tout le contexte romanesque de l'œuvre reflète les réalités politiques du moment que le pays était en train de vivre, mais encore sa trame littéraire se tisse aussi au travers d'un certain nombre de petits et de grands événements de la société, que bien des lecteurs pouvaient reconnaître, ou à tout le moins se figurer. Ainsi, l'œuvre capte « une certaine atmosphère [...] tel un paysage que l'on contemplerait<sup>696</sup> » selon Kôjin Karatani. C'est dire si par ce récit l'écrivain tendait peut-être à décrire non pas une histoire à proprement dite, mais une impression partageable collectivement et pouvant être vécue par un certain nombre d'individus comme un air singulier qu'ils respiraient.

L'intrigue, permettant de dégager cette « atmosphère » collective et d'enrichir en même temps la narration, réside, nous semble-t-il, dans la série d'événements relatifs à la promotion de Hirota à la chaire de la littérature anglaise de l'Université impériale de Tokyo, occupée jusqu'alors par un Occidental. Cette initiative, entreprise très activement par Yojirô, l'ami du protagoniste, finit certes par échouer dans le roman, mais elle s'inspire d'un fait réel, qui fut pour le coup mené à sa fin et vécu par l'auteur même. En effet, le Natsume revenu de l'Angleterre se trouve soudain nommé au poste, assuré jusque-là par Yakumo Koizumi ou Lafcadio Hearn naturalisé, pourtant avec un notable succès auprès des étudiants. Cette nomination faisait partie du dessein général du gouvernement qui consistait à gagner de l'autonomie et à prendre entièrement le contrôle des facteurs importants de la modernisation du pays.

---

<sup>696</sup> 柄谷行人、三四郎（解説）、[Kôjin Karatani, *Préface de Sanshirô*], p. 351. « 「ある一種の感じ」 », « 景物のように眺める ».

Mais alors, que signifierait l'usage de cette réelle expérience, non seulement individuelle de l'auteur mais aussi sociétale, donc collective du pays ? Il semble en fait traduire l'intention de l'écrivain, qui consisterait à mettre en évidence un discours singulièrement tendu et politisé, émanant d'une société à la recherche d'une nouvelle identité. Le fond essentiel de ce discours déterminé est alors reflété dans celui de Yojirô, prononcé solennellement lors d'une « réunion amicale d'étudiants », laquelle est organisée dans le contexte de la future promotion de Hirota.

Nous, les jeunes, nous sommes placés dans une situation telle que nous ne pouvons plus supporter le joug de l'ancien Japon. Et nous ne pouvons pas non plus supporter le nouveau joug de l'Occident : voilà le message que nous devons proclamer à la face du monde. Que ce soit dans le domaine social ou dans celui des lettres et des arts, nous, les jeunes de la nouvelle époque, nous souffrons autant du nouveau joug de l'Occident que de celui de l'ancien Japon. Nous étudions les lettres et les arts de l'Occident. Mais les études ne sont jamais que des études. Il ne faut en aucun cas nous laisser posséder par ces lettres et ces arts. Nous ne les étudions pas pour nous laisser posséder. Nous les étudions pour affranchir notre cœur soumis. [...] Les arts et les lettres ne sont ni une technique ni un travail de gratte-papier. Ils sont le moteur de la société, ils pénètrent beaucoup plus profondément jusqu'aux racines de la vie humaine. [...] La société est en plein bouleversement. Les lettres et les arts, qui sont le produit de la société, sont aussi en plein bouleversement. Pour orienter les lettres et les arts dans le sens de notre idéal à la faveur de ces bouleversements, il faut mobiliser les individus affaiblis pour donner un sens à leur destin, le développer et le dilater. La bière et le café de ce soir, parce qu'ils nous ont permis de progresser d'un pas vers le but caché qui est le nôtre, sont de précieux breuvages dont la valeur dépasse de cent coudées les bières et les cafés ordinaires<sup>697</sup>.

Le discours met en effet en exergue la recherche de « la voie du milieu » qui permettrait de trouver la justesse dans le dualisme entre l'ancien Japon et l'Occident. Yojirô loue en effet la « troisième voie » en tant que réponse à la question majeure qui se profilait alors dans le pays, en devenir d'un État majeur au travers de la mutation modernisante : lorsque celle-ci ne peut se réaliser que grâce aux outils de l'Occident, comment en être véritablement indépendant ? Autrement dit, comment réconcilier le processus proposé par l'Autre et le but propre au Moi ? L'étude en lettres et en arts, mentionnée dans le discours, n'est qu'un exemple de cette problématique du paradoxe qui se niche dans toute la société japonaise moderne – ou, peut-être, toutes les sociétés modernes tout court. En tout cas, les Japonais de l'ère Meiji

---

<sup>697</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 146-147. (夏目、三四郎、pp. 170-171, « 吾々は旧き日本の圧迫に堪え得ぬ青年である。同時に新しき西洋の圧迫にも堪え得ぬ青年であるという事を、世間に発表せねばならぬ状況の下に生きている。新しき西洋の圧迫は社会の上に於ても文芸の上に於ても、我等新時代の青年に取っては旧き日本の圧迫と同じく、苦痛である。吾々は西洋の文芸を研究する者である。然し研究は何処までも研究である。その文芸のもとに屈従するのとは根本的に相違がある。我々は西洋の文芸に囚われんが為に、これを研究するのではない。囚われたる心を解脱せしめんが為に、これを研究しているのである。[中略] 文芸は技術でもない、事務でもない。より多くの人生の根本義に触れた社会の原動力である。我々はこの意味に於て文芸を研究し、[中略] 今夕の会合に一般以上の重大なる影響を想見するのである。社会は烈しく揺きつつある。社会の産物たる文芸もまた揺きつつある。揺く勢に乗じて、我々の理想通りに文芸を導くためには、零碎なる個人を団結して、自己の運命を充実し発展し膨張しなくてはならぬ。今夕の麦酒と珈琲は、かかる隠れたる目的を、一步前に進めた点に於て、普通の麦酒と珈琲よりも百倍以上の価ある貴き麦酒と珈琲である。») )

découvraient avec avidité et respect la littérature occidentale, notamment française, comme expression admirable de la civilisation supérieure. Le discours de Yojirô rappelait alors la fin, pour les jeunes étudiants japonais, d'étudier la littérature occidentale : non pas pour s'y engouffrer ni se « laisser posséder », mais pour en faire un précieux outil d'observation, d'examen et de réflexion, visant à en faire jaillir une vérité, ou du moins un meilleur entendement du monde. Autrement dit, l'Occident et la civilisation moderne ne devraient pas être la finalité, mais le moyen nécessaire à l'« affranchi[ssement] [du] cœur soumis », à l'épanouissement et à l'indépendance extérieurs et intérieurs du pays et de chaque individu constitutif de la société. C'est, d'après Yojirô, la solution à la quadrature du cercle, le seul point de vue qui lui permettrait de s'extraire enfin de la contradiction empoisonnante, menée depuis la réouverture du pays, et de se sentir indépendant et libre afin de cheminer droit, à l'aide d'une béquille jadis empruntée mais en la faisant sienne.

ii) Paysage atmosphérique : entre le lyrisme patriotique et la ferveur nationaliste

Par ailleurs, il nous semble que Natsume ne fait pas de ce discours le seul reflet de la recherche identitaire du pays, mais aussi celui de l'extrême porosité de la frontière entre l'appel de l'indépendance nationale et la ferveur nationaliste. En effet, en dépit d'une certaine subtilité, l'ensemble du discours de Yojirô est rythmé d'un lyrisme patriotique. Puis certains de ses propos, prononcés davantage franchement après le discours, mettent en lumière l'idée qui régnait alors, à savoir que le Japon doit se prendre en main pour sa nouvelle société :

Tout à coup, Yojirô se leva. « [...] il faut absolument faire venir des hommes capables de répondre aux aspirations des jeunes de la nouvelle époque. Il ne faut surtout pas d'Occidentaux. D'ailleurs, ils n'ont aucune envergure...<sup>698</sup>

Après le discours Yojirô continue ainsi à parler avec son entourage de l'urgence et de la nécessité absolue d'un professeur japonais à la place d'un Occidental, toujours avec enthousiasme mais cette fois-ci de façon beaucoup plus détendue que dans son discours solennel, ce qui lui permet de continuer à convaincre encore plus de personnes afin de pouvoir préparer l'action. Dans cette mise en scène où la conversation franche est aussi bien efficace que le discours, on voit alors apparaître une idéologie ambiante se tissant et teintant cet espace-temps d'une ambivalence entre le lyrisme patriotique et l'hostilité pour les étrangers. Ainsi,

---

<sup>698</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 147. (夏目、三四郎、pp. 170-172, « 与次郎が突然立った。「[中略] どうしても新時代の青年を満足させる様な人間を引っ張って来なくっちゃ。西洋人じゃ駄目だ。第一幅が利かない。・・・・・・」 ».)

l'insertion romanesque de cet événement historique ainsi que la mise en scène des paroles apparemment insignifiantes de Yojirô semblent avoir permis à la voix silencieuse de l'écrivain, qui fut un fin observateur de la société contemporaine, de broser un tableau avertissant d'une époque confuse, violente et troublante à venir.

Cet événement crée un certain mouvement à l'intérieur de l'œuvre et Yojirô se situe à son centre, s'activant avec une frénésie enthousiaste et son optimisme naturel. Cependant, cette activité semble traduire d'elle-même une vanité, que Natsume laisse le soin d'observer à Sanshirô. Celui-ci lit en fait un article de Yojirô écrit dans le but, à l'instar de son discours, de promouvoir la substitution de Hirota à l'enseignant occidental actuellement en poste :

[...] il commença à lire *La Prestigieuse Obscurité*. En fait, il a commencé à lire avec des idées confuses, mais après deux ou trois pages, son intérêt s'est peu à peu laissé capter et il a poursuivi encore cinq ou six pages dans la foulée ; finalement, il est venu sans difficulté à bout de ce long mémoire de vingt-sept pages. Ce n'est qu'arrivé à la fin de la dernière phrase qu'il s'aperçut que c'était fini. Détachant les yeux de la revue, il éprouva la satisfaction d'avoir lu l'article en entier. Cependant, l'instant suivant, quand il tente de se souvenir de ce qu'il vient de lire, il n'y a plus rien. C'en est même curieux. Il a simplement l'impression d'avoir lu beaucoup, avec avidité. Sanshirô était impressionné par le brio de Yojirô. Le mémoire commence par la critique acerbe des hommes de lettres actuels et se termine par l'apologie de M. Hirota. La critique est particulièrement acerbe vis-à-vis des professeurs occidentaux de la faculté des lettres. Il faut inviter rapidement des Japonais compétents pour assurer des cours dignes de notre université [...] [et] nous avons M. Hirota. [...] Un homme comme lui est fait pour contribuer aux nouveaux courants intellectuels et prendre la responsabilité d'une chaire de professeur qui le mette en rapport avec les forces vives de la société japonaise. En résumé, c'était à peu près tout ce qu'il y avait dans l'article, mais c'était développé en quelque vingt-sept pages avec une verve tout à fait convaincante et dans un style flamboyant. [...] À part cela, il n'y a rien dans l'article. [...] À bien y réfléchir, le mémoire de Yojirô est plein de vie. Il a l'air tellement convaincu de représenter le nouveau Japon à lui seul qu'on finit par se laisser prendre au jeu. Pourtant, il n'y a aucune substance. On dirait une bataille sans base d'opération<sup>699</sup>.

Cette impression de Sanshirô a une fonction tout à fait significative, transmettant le regard de Natsume porté sur les périls de la société émotionnelle et en conflit intérieur : s'engouffrer dans une ferveur verbale, et dans le manichéisme quant au fond. Les discours idéologiques naissent et se déploient alors passionnément mais vainement, avec une certaine cécité qui est due à un parti pris tranché et déterminé où la vue d'ensemble et les nuances sont écartées. Bien que les

<sup>699</sup> Natsume, *Sanshirô*, pp. 135-136. (夏目、三四郎、pp. 157-158, « [中略] 三四郎は漸く「偉大なる暗闇」を読み出した。実はふわふわして読み出したのであるが、二三頁来ると、次第に釣り込まれる様に気が乗ってきて、知らず知らずの間に、五頁六頁と進んで、ついに二十七頁の長論文を苦もなく片付けた。最後の一句を読了した時、始めてこれで仕舞だなど気が付いた。眼を雑誌から離して、ああ読んだなと思った。然し次の瞬間に、何を讀んだかと考えてみると、何もない。可笑しい位何もない。ただ大いにかつ熾に讀んだ気がする。三四郎は与次郎の技術に感服した。論文は現今の文学者の攻撃に始まって、広田先生の賛辞に終わっている。ことに大学文科の西洋人を手痛く罵倒している。早く適當の日本人を招聘して、大学相當の講義を開かなくては [中略]。 [中略] ここに広田先生がある。 [中略] 学海の新機運に貢献して、日本の活社会と交渉のある教授を担任すべき人物である。一煎じ詰るとこれだけであるが、そのこれだけが、非常に尤もらしい口吻と燦爛たる警句とによって前後二十七頁に延長している。 [中略] 然しそれより外に何もない。 [中略] 能く考えてみると、与次郎の論文には活気がある。如何にも自分一人で新日本を代表している様であるから、読んでいうちは、ついその気になる。けれども全く実がない。根拠地のない戦争の様なものである。») )

lecteurs ne sachent guère pourquoi et comment, l'article est capable de les emporter de manière efficiente. Or, le discours n'est composé d'« aucune substance », d'aucun raisonnement consistant et persuasif, appelant au contraire à l'émotion plutôt qu'à la raison.

Soulignons donc que Natsume met en relief sa propre prise de distance avec la société qui devient le véhicule d'une idéologie manichéenne, catégorique et fervente, exerçant le pouvoir d'engourdir la raison et d'exalter l'émotion. Mais le fait est que l'écrivain ne fait tout de même pas déceler ce mécanisme à son protagoniste, jeune étudiant quelque peu naïf. Celui-ci n'en prend en effet conscience qu'après s'être fait prendre au jeu du discours de Yojirô. C'est dire si Natsume tend à dépeindre l'atmosphère de sa société contemporaine avec subtilité et réalisme.

### iii) Message de sagesse pour ne pas se perdre dans le dualisme ambiant ?

Quant à Sanshirô, bien qu'il soit peu investi et reste spectateur du tourbillon que sont Yojirô et cet événement, n'en est pas moins stimulé, quoiqu'encore de façon théorique :

Depuis hier soir, le sentiment d'être un jeune homme de la nouvelle époque s'est brusquement affirmé en lui, mais seul le sentiment est en cause : le corps, lui, est resté inchangé<sup>700</sup>.

Si Sanshirô n'est un personnage ni actif ni très affirmé mais plutôt réservé, timide, hésitant, il a toutefois l'aptitude d'observer autour de lui et de s'observer aussi lui-même, ce qui fait développer l'aspect contemplatif et réflexif de l'œuvre. Ce dernier est en outre mis en relief par le contact régulier avec Hirota, d'une vingtaine d'années plus âgé que Sanshirô. En effet, au fur et à mesure que les deux hommes échangent, celui-ci perçoit celui-là comme quelqu'un à part, notamment à travers ses propos transpirant une réflexion singulière.

La visite qu'il rendait à Hirota revêtait de multiples significations. D'une part, la vie qu'il mène est différente de ce qu'il voit d'habitude. Il y a surtout quelque chose de tout à fait incompatible avec son tempérament. Aussi Sanshirô est-il venu faire des recherches pour sa gouverne, car il est curieux de savoir comment il pourrait bien arriver à lui devenir semblable. Ensuite, il se sent décontracté lorsqu'il paraît devant cet homme. La concurrence du monde ne le préoccupe plus tellement. Nonomiya aussi a quelque chose de détaché du monde, mais il semblerait que ce soit l'ambition d'être détaché du monde qui le pousse à délaissier les goûts vulgaires de l'époque. Aussi, quand il parle seul à seul avec Nonomiya, il se sent sollicité à apporter sa part de labeur au progrès des sciences et des lettres. Il en meurt d'impatience. Or, c'est tout le contraire avec M. Hirota : celui-ci dégage une paix sereine. Il enseigne simplement les langues dans un lycée ; il n'a aucun talent particulier – sauf le respect, il ne publie pas la moindre étude. Et il est tout de même d'un calme imperturbable. C'est là que doit résider le secret de son attitude décontractée. [...] Une trentaine de minutes passées en sa compagnie suffisait à lui rendre la sérénité<sup>701</sup>.

---

<sup>700</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 148. (夏目、三四郎、p. 173, « 昨夕から急に新時代の青年という自覚が強くなったけれども、強いのは自覚だけで、身体の方は元のままである。 ».)

<sup>701</sup> *Ibid.*, pp. 163-164. (*Ibid.*, pp. 188-191, « 三四郎が広田の家に来るには色々な意味がある。一つは、この人の生活その他が普通のものとなっている。ことに自分の性情とは全く容れない様な所がある。そ

Hirota semble en effet incarner une figure d'un sage en retrait et observateur de la société, dépourvu d'ambition et de besoin de reconnaissance. Bien qu'il soit dans un statut social plutôt élevé, cela ne lui procure ni de prétention ni de désir notable, si ce n'est une existence matérielle correcte. N'étant ainsi impliqué dans la société qu'*a minima*, il est en mesure d'en être un libre observateur et, par là même, bénéficie d'une quiétude intérieure liée à sa liberté et à son détachement. En effet, s'il ne semble pas manifester d'ambition sociale particulière, il ne paraît pas non plus attendre spécialement de la société, sans pour autant l'écarter volontairement comme Nonomiya paraît le faire aux yeux de Sanshirô.

C'est alors avec ce calme imperturbable que Hirota apparaît à chaque fois, et, bien qu'il semble être totalement dépourvu de toute volonté d'influence sur les autres, cette manière d'être ainsi que ses pensées deviennent pour Sanshirô une référence de l'être. De ce fait, le récit donne une place de plus en plus significative à ses propos, permettant de profiler une pensée philosophique sous-jacente de l'œuvre. Les réflexions personnelles de Hirota portent alors le plus souvent sur la mutation du pays, l'avènement de la modernité dans la société traditionnelle, la comparaison civilisationnelle entre l'Occident et l'Orient, ou encore, les bouleversants changements psychologiques que tout cela peut créer dans la société. Néanmoins, ce qui caractérise notablement le penseur consiste en ce que, quels que soient les faits qu'il observe, il n'exprime jamais de doléance ni de défiance à l'égard du monde et du changement de celui-ci, à l'image du propos suivant sur l'individualisme qu'il voit apparaître dans la société japonaise du début du XX<sup>e</sup> siècle.

[...] as-tu déjà entendu l'expression « exhibeur de mauvais » ? [...] Je viens de l'inventer de toutes pièces. [...] Autrefois, il n'y avait que les seigneurs de fief et les pères de famille qui pouvaient se le permettre, mais de nos jours, tout le monde revendique le même droit d'être exhibeur de mauvais. Mais ce n'est pas une mauvaise chose du tout. Chacun sait que le seau à purin empesté quand on enlève le couvercle et qu'il ne reste plus, la plupart du temps, que le mauvais exhibé aux yeux une fois qu'on a enlevé les formes extérieures qui le cachent. [...] On laisse paraître au grand jour le mauvais de sa nature. Mais quand ce grand jour dépasse la mesure, les exhibeurs de mauvais commencent à en ressentir les inconvénients. Les inconvénients tourment peu à peu à la gêne mutuelle et quand ils ont atteint un paroxysme, l'altruisme refait son apparition. Puis celui-ci retombe dans les formes et se corrompt, conduisant à un nouvel égoïsme. C'est un éternel

---

ここで三四郎はどうしたらああなるだろうと云う好奇心から参考の為研究に来る。次にこの人の前になると呑気になる。世の中の競争が余り苦にならない。野々宮さんも広田先生と同じく世外の趣はあるが、世外の功名心の為めに、流俗の嗜慾を遠ざけているかの様に思われる。だから野々宮さんを相手に二人で話していると、自分も早く一人前の仕事をして、学海に貢献しなくては済まない様な気が起る。焦慮いて堪らない。そこへ行くと広田先生は太平である。先生は高等学校でただ語学を教えるだけで、外に何の芸もない—と云っては失礼だが、外に何等の研究も公けにしない。しかも泰然と取り澄ましている。其処に、この暢気の源は伏在しているのだろうと思う。») )

recommencement. Il est permis de penser que nous vivons selon ce schéma. L'homme progresse de cette façon<sup>702</sup>.

En fait, ce qui nous semble intéressant dans cette facette réflexive du récit réside moins dans le contenu, à proprement parler, de la pensée de Hirota que sa posture d'homme face à l'objet de ses réflexions, c'est-à-dire le monde. On peut en effet noter qu'il ne fait ni de jugement de valeur ni de raisonnement catégorique. Son état d'esprit est, au contraire, marqué par la relativité des choses ainsi que par l'impermanence de la société humaine. En effet, selon les points de vue et les critères les phénomènes de la société peuvent paraître tout à fait différemment, en plus du fait que toute chose change et évolue inévitablement avec le temps, quelles que soient la direction et la vitesse ; il est dès lors impossible ou même insensé de se fixer avec certitude des opinions catégoriques ou excessives.

Pourquoi Natsume met-il en lumière la pensée de la sorte de Hirota ? Ne serait-ce pas une sorte d'invitation à la tempérance voire au détachement, pour le lecteur contemporain qui le lisait au jour le jour – le récit était avant tout un feuilleton dans un journal –, dans un moment historique où l'idéologie régnante se colorait sensiblement d'une revendication nationaliste après la guerre victorieuse « contre les Blancs » ? Sa manière de penser la société, fondée sur l'impermanence, rejoint d'ailleurs l'impression de vanité, ressentie par Sanshirô, à propos des discours manichéens de Yojirô. Ainsi de cette œuvre, où l'intrigue romanesque et les thèmes littéraires sont moindres, émane certainement un message de sagesse à caractère tantôt taoïste tantôt bouddhiste. Et c'est là l'intérêt de ce roman : donner, de façon indirecte, de l'importance à l'intériorité et au détachement par rapport aux phénomènes visibles de la société en bouleversement, afin de tenir un équilibre d'ensemble et de ne pas s'infléchir vers l'une ou l'autre extrémité.

Il est en outre à noter que le protagoniste a grandi dans une région où règne « une ambiance où ce genre d'idée n'[a] aucun droit de cité<sup>703</sup> », c'est-à-dire le moindre propos mettant en cause le pays ou l'idée nationaliste fait encourir à celui le tient le risque d'être montré au doigt et traité de traître national. Mais une perméabilité aux idées, due à son innocence, ainsi

---

<sup>702</sup> Natsume, *Sanshirô*, p. 166. (夏目、三四郎、pp. 193-194, « [中略] 露悪家という言葉を開いた事がありますか [中略] 今僕が即席に作った言葉だ。 [中略] 昔は殿様と親父だけが露悪家で済んでいたが、今日では各自同等の権利で露悪家になりたがる。尤も悪い事でも何でも無い。 [中略] 臭いものの蓋を除けば肥桶で、美事な形式を剥ぐと大抵は露悪になるのは知れ切っている。 [中略] 天醜爛漫としている。ところがこの爛漫が度を越すと、露悪家同士が御互に不便を感じて来る。その不便が段々高じて極端に達した時利他主義が又復活する。それが又形式に流れて腐敗すると又利己主義に帰参する。つまり際限はない。我々はそう云う風にして暮して行くものと思えば差支ない。そうして行くうちに進歩する。») )

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 21. (*Ibid.*, p. 23, « こう云う思想を入れる余裕はない様な空気») )

qu'une certaine impersonnalité du protagoniste lui permettent de découvrir, au contact de Hirota, une façon entièrement nouvelle de percevoir son propre pays, ce qui symboliquement signifie ouverture, changement latent et recherche durable.

Le récit s'achève d'ailleurs sous les auspices de celle-ci. En effet la dernière scène décrit le protagoniste répétant tout bas « *stray sheep, stray sheep* [brebis égarée] ». C'est une expression qu'avait auparavant utilisée Mineko devant Sanshirô, faisant, nous semble-t-il, une métaphore d'eux-mêmes, hésitants et incertains. Cette fin de l'œuvre semble alors traduire que la recherche intérieure de Sanshirô, ouverte par la découverte de l'Autre – Mineko, Hirota, le monde universitaire et tant d'autres nouveautés – ne fait que commencer. Le fait est que la connaissance d'une altérité a permis au protagoniste de relativiser son conditionnement originel en le mettant en parallèle avec d'autres mondes coexistant.

Ainsi, le roman est traversé par les axes de pensée philosophiques que sont, d'un côté, la cohabitation souhaitée des trois univers de Sanshirô, mise en contraste avec le manichéisme catégorique des discours de Yojirô, et, de l'autre, l'impermanence et la relativité qui émanent de la pensée de Hirota. Ce qui traduit une interrogation fondamentale : comment peut-on trouver un équilibre au sein d'une tension trouble générée par un jeu binaire entre les valeurs antagonistes voire extrêmes ? En l'occurrence entre modernité et tradition, avenir et passé, capitale et province, ouverture au monde et revendication nationale, engouement pour l'Autre et renfermement du Moi, ou encore, altruisme hypocrite et égocentrisme... Le message du roman se constitue des deux points majeurs : la nécessité d'apporter un troisième point, autrement dit la « voie du milieu », qui permettrait de trouver la justesse entre les antithèses extrêmes ; puis la nécessité de ne pas s'oublier en s'engouffrant dans le monde de l'Autre – tel Sanshirô réitérant les propos de Mineko tout comme le Japon appliquant les recettes de l'État moderne, dans les deux cas par un besoin d'approbation de l'Autre. Il ne s'agit pas de se renfermer sur soi ni de rejeter l'Autre – tels qu'apparaissent les rapports dans *Madame Chrysanthème* et *Maihime* –, mais de développer la justesse de sa propre perception du monde, qui ne peut que se forger au travers de l'expérience de l'Autre. En effet, cette recherche intérieure de Sanshirô ne peut se faire qu'à condition que celui-ci reste ouvert au monde et disposé à une nouvelle découverte de l'Inconnu et qu'il aille toujours vers une altérité qui l'aspire.

Sous son apparence d'un roman prosaïque sur la vie de jeune étudiant, *Sanshirô* recèle à nos yeux un message philosophique voire spirituel adressé à l'intériorité de chaque lecteur constitutif d'une société en changement troublant. En effet, tout en prenant comme contexte une évolution sociétale, politique et culturelle visible du début du XX<sup>e</sup> siècle, le fond de la



pensée du roman constitue un message aisément transposable sur le plan d'un cheminement intérieur d'un être.

## C. L'effacement du Moi pour être avec l'Autre

L'expérience du monde nouveau nécessite la réaction du Moi, quelle qu'elle soit, en mettant en lumière les différents types du rapport à l'Autre. Nous avons vu que certains récits, comme *Madame Chrysanthème* et *Maihime* d'un côté et *Sanshirô* de l'autre, représentaient en filigrane des rapports divers du Moi à l'Autre. *Chijin no ai* [*Un amour insensé*] semble en esquisser un qui semble encore différent.

### 1. Occulter l'Autre et s'illusionner

#### a) Aveuglement sur l'Autre

Nous avons analysé, à travers la fonction symbolique du personnage féminin, le regard fasciné et enivré que le protagoniste-narrateur, Jôji, portait à son amoureuse, Naomi, ainsi que, le mécanisme tout particulier de son rapport à elle qui se mettait en place dès le début du récit. En effet, ingénieur salarié assez confortablement installé, le Japonais vingtenaire s'était mis à cultiver son idéal de femme ainsi que sa rêverie d'exotisme. À travers la jeune serveuse de café dont le prénom atypique a attiré son attention, Jôji commence à se figurer la femme qu'elle pourrait potentiellement devenir un jour, ou plus exactement, la femme qu'il souhaiterait qu'elle devienne. En lui octroyant alors les moyens matériels, environnementaux et éducatifs pour développer ses aptitudes potentielles, Jôji commence à jouir, au retour, d'un épanouissement qui s'observe chez elle, le plus particulièrement sur le plan de l'apparence physique. Il n'en laisse alors rien perdre et grave l'évolution de sa jeune idole dans un journal, intitulé « épanouissement de Naomi » et consacré donc uniquement à ce sujet. Ainsi, celle-ci devient pour l'homme la source pour ainsi dire unique, non seulement de satisfaction de son propre exploit, mais encore de sa propre raison d'être. S'esquisse alors une identification quasi-totale du Moi à l'Autre, du Jôji à Naomi : le Moi se construit ou tout au moins s'épanouit à travers, non pas sa propre évolution mais uniquement celle de l'Autre.

Mais ce bonheur de Jôji qui s'acquiert par l'épanouissement de Naomi s'avère bien illusoire, car fondé sur un rapport fusionnel qui finit par dissoudre tous deux, le Moi comme l'Autre. En fait, dans un premier temps de la rencontre, Jôji est omniprésent en projetant son bonheur sur l'avenir de Naomi. Ce faisant, inconsciemment, celle-ci se doit d'être et de devenir ce à quoi il aspire. C'est là tout le paradoxe et le déséquilibre de ce rapport : la projection fusionnelle du Moi sur l'Autre est si forte que le premier ne voit pas ce que le second est véritablement ; autrement dit, il ne regarde pas Naomi dans sa réalité propre.

Par ailleurs, les émotions générées par cette fusion sont puissantes sur toutes les teintes, des plus agréables aux plus difficiles : Jôji est littéralement transporté de satisfaction voire de jubilation par chaque signe de développement de Naomi qui la fait de plus en plus se rapprocher de son idéal féminin ; alors que parfois il est désespéré, contrarié ou même porté par une grande colère face à des qualités qui lui font défaut au regard de celles qu'elle devrait, selon lui, posséder, comme par exemple la capacité de compréhension grammaticale d'une langue étrangère. En effet, ses leçons d'anglais révèlent ses capacités plutôt orales, à savoir que Naomi apprend par l'oreille et le mimétisme, alors que Jôji, lui, prône avant tout l'approche intellectuelle et grammaticale. Si la constatation de cette réalité particulière à Naomi engendre chez Jôji une si grande souffrance, c'est parce que, d'une certaine manière, il y a là une différence avec son idéal qui rend impossible la fusion.

### *b) Aveuglement sur soi*

D'autre part, étant prisonnier de ce mécanisme, Jôji ne fait pas une réelle connaissance non seulement de Naomi, mais encore de lui-même. En effet, à force d'être empêché de voir réellement Naomi sans l'idéaliser ni s'y projeter, il finit par ne plus voir le monde et lui-même indépendamment d'elle. Sa propre fascination pour Naomi lui fait peu à peu perdre le sens critique ainsi que l'indépendance d'esprit qui, pourtant au début du récit, faisaient partie intégrante de sa personnalité. Jôji révèle cette particularité qu'il avait autrefois à travers son point de vue sur le mariage.

J'étais, réellement, quelqu'un de bon sens, détestant l'extravagance et bien éloigné d'agir de la sorte ; mais en même temps j'avais curieusement sur le mariage des idées plutôt avancées et « dans le vent ». Quand on parle de « mariage », les gens ont tendance à se guinder, se montrer formalistes à l'extrême. [...] toutes formalités assommantes dont l'accomplissement m'inspirait une sainte horreur. Pour moi, si je me mariaais, ce serait plus simplement et dans des formes moins contraignantes. À l'époque, si j'avais souhaité me marier, les postulantes n'auraient pas manqué.

Certes j'étais un provincial, mais physiquement robuste ; ma conduite était irréprochable ; pour la mine – on trouvera peut-être drôle que je le dise – je me situais dans une bonne moyenne [...] <sup>704</sup>.

Le protagoniste s'avère, au début, ainsi indépendant et libre d'esprit, en plus d'être avisé et d'avoir un regard très lucide sur ce que l'on peut penser de lui. Le sens critique s'exerce également à son propre égard, lorsqu'il met en examen son propre regard porté sur le physique de Naomi, qu'il qualifie d'« occidental », en le comparant avec des avis extérieurs.

Elle avait [...] bien quelque chose d'occidental. Parti pris trop favorable de ma part ? Nullement, puisque aujourd'hui encore c'est également l'avis de nombreuses personnes. La chose est indéniable <sup>705</sup>.

### c) *Subjectivité omniprésente ou cécité*

#### i) Naomi : « occidentale » ou « eurasienne » ?

Or, à mesure que le récit se déroule en même temps que Jôji avoue être de plus en plus épris de Naomi – et aussi de sa propre passion pour celle-ci –, on observe aisément la dissolution de cette perspicacité du protagoniste. En effet, celui-ci continue à se figurer Naomi comme une Occidentale, alors qu'aux yeux des autres elle paraît plus comme une Eurasienne. Qui plus est, cette perception de Naomi faite par les autres semble échapper à Jôji, alors que Naomi, quant à elle, en témoigne d'elle-même avec une certaine lucidité :

« Naomi-chan, tu ressembles à Mary Pickford. » [...] « Ah ? » Elle n'avait pas l'air spécialement contente de la chose et se borna à me considérer avec étonnement, se demandant peut-être ce qui m'avait poussé tout d'un coup à dire cela. J'insistai. « Tu ne crois pas ? – Si je lui ressemble ou non, je n'en sais rien ; mais tout le monde me dit que j'ai un type eurasien, répondit-elle sans manifester d'intérêt <sup>706</sup>.

---

<sup>704</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 13-14. (谷崎、痴人の愛、 pp. 10-11, « 一体私は常識的な人間で、突飛なことは嫌いな方だし、出来もしなかったのですけれど、しかし不思議に、結婚に対しては可なり進んだ、ハイカラな意見を持っていました。「結婚」と云うと世間の人は大そう事を堅苦しく、儀式張らせる傾向がある。[中略] そう云うことがどうも私は嫌いでした。結婚するならもっと簡単な、自由な形式でしたいものだと考えていました。あの時分、若しも私が結婚したいなら候補者は大勢あったでしょう。田舎者ではありますけれども、体格は頑丈だし、品行は方正だし、そう云っては可笑しいが男前も普通であるし [中略] 》.)

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 10. (*Ibid.*, pp. 6-7, « これは決して私のひいき眼ではありません。私の妻となっている現在でも多くの人がそう云うのですから、事実には違いないのです。 》.)

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 17. (*Ibid.*, p. 15, « 「ナオミちゃん、お前の顔はメリー・ピックフォードに似ているね」 [中略] 「そう」と云って、彼女は別にうれしそうな表情もしないで、突然そんなことを言い出した私の顔を不思議そうに見ただけでしたが、「お前はそう思わないかね」と、重ねて聞くと、「似ているかどうか分からないけど、でもみんなが私のことを混血児みたいだってそう云うわよ」と彼女は済まして答えるのです。 》.)

Il importe de souligner que, d'une part, le terme « eurasien » est une traduction littéraire, dont le terme originel – « mélange [混] », « sang [血] » et « enfant [児] » – porte ainsi directement la notion de métissage. D'autre part, celui-ci était à l'époque regardé d'un très mauvais œil, ce qui chargeait évidemment le terme d'une connotation fort discriminatrice et injurieuse. Toutefois, Jôji semble ne pas percevoir ce côté « eurasien » de Naomi : est-il trop épris de l'image qu'il a forgée d'une Naomi « occidentale » ? Ou est-il surtout préoccupé de faire remarquer Naomi comme une Occidentale, par exemple en tentant de la vêtir de maintes façons atypiques voire extravagantes – qui touchent parfois même au mauvais goût ? Il est même fier lorsqu'il entend le terme, porté fréquemment sur sa femme par les autres.

Lorsqu'elle déambulait dans le promenoir du Yurakuza ou du Théâtre Impérial en faisant chatoyer ses étoffes aux éblouissants reflets, tout le monde se retournait pour la regarder. « Vous connaissez cette femme-là ? – Peut-être une actrice ? Eurasienne ? » L'oreille attentive à ces chuchotements, elle et moi, fiers comme Artaban, portions exprès nos pas de ce côtés-là<sup>707</sup>.

À ce propos, le métier d'actrice, né vers la fin de l'ère Meiji, précisément aux alentours de 1910, au contact de la cinématographie occidentale importée, était considéré comme étant infâme et vulgaire par la majorité du peuple. Cela était dû d'une part à l'ignorance, et d'autre part au fait que la frontière entre l'actrice et la prostituée pouvait, effectivement, être bien opaque dans la pratique. Les deux catégories sociales étaient alors rarement distinguées et souvent confondues. Dès lors, lorsqu'on parle bas, comme dans l'extrait, de Naomi sous le terme d'actrice, cela est loin d'être flatteur. À cela s'ajoute chez elle son apparence qualifiée souvent d'Eurasienne, terme négativement connoté. Naît alors une image publique fort douteuse de Naomi, comme si celle-ci occupait une catégorie sociale à part entière, tantôt dédaignée, tantôt regardée avec curiosité malsaine, mais mise à la marge dans tous les cas.

## ii) Naomi : femme « distinguée » ou « dévergondée » ?

La scène suivante du dialogue entre Jôji et ses collègues de travail, située vers le milieu du récit, fait tout à fait montre de cette coexistence confuse des trois catégories sociales en une seule personne de Naomi, telle qu'elle est vue par la société.

S... me parlait dans le creux de l'oreille, par discrétion, à cause du voisinage. « Dis, la créature splendide qu'on a vue avec toi, qui est-ce ? On aimerait bien nous aussi faire sa connaissance... – Il ne s'agit pas d'une femme comme tu crois. – On dit que c'est une actrice du Théâtre Impérial ?

---

<sup>707</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 49. (谷崎、痴人の愛、p. 60, « ナオミが [中略] そのぎらぎらした眩しい地質の衣装をきらめかしながら、有楽座や帝劇の廊下を歩くと、誰でも彼女を振り返って見ないものはありません。「何だろうあの女は？」「女優かしら？」「混血児かしら？」などと云う囁きを耳にしながら、私も彼女も得意そうにわざとそこいらをうろついたものでした。»)

Non ? Ce n'est pas ça ? On dit encore que c'est une vedette de cinéma. On prétend aussi que c'est une Eurasienne. Dis-nous où elle perche ou on ne te laisse pas partir ! Ma mine déconfite, mes lèvres bredouillantes ne retenant pas son attention, S..., [...] menait son interrogatoire avec une extrême gravité. « Alors vieux, c'est seulement pour danser qu'on peut la sonner, cette femme-là ? » Je me retins tout juste de le traiter d'imbécile. [...] à en juger d'après les propos de S... [...], ils étaient à cent lieues d'imaginer que Naomi et moi étions mariés et ils voyaient en elle une de ces femmes à qui l'on peut donner rendez-vous n'importe où. [...] – Son nom ? lança T..., entrant dans le jeu. – Son nom ? Voyons... c'est un drôle de nom... Naomi, oui, Naomi, je crois bien. – Naomi ?... Alors, c'est sûrement une Eurasienne, dit S... ; et, me regardant d'un œil goguenard, il ajouta : « Si c'est une métisse, ça ne peut pas être une actrice. – En tout cas elle passe pour une fameuse dévergondée ! Elle ferait des ravages pari les étudiants de Keiô... »<sup>708</sup>

Il est aisé de constater que les trois statuts – métisse, actrice et prostituée – s'entremêlent, avec chacun ses connotations négatives, de sorte à composer progressivement une figure de Naomi, hybride mais bien réelle, en ce sens que la majorité quasi unanime la perçoit ainsi dans la société. Autrement dit, un très grand décalage s'observe entre l'image « moderne », « occidentale » et « distinguée » de Naomi que Jôji se fait d'elle avec sa propre subjectivité, et l'image triviale et indécente d'une fille légère, construite sur Naomi par de nombreux anonymes, c'est-à-dire l'œil public et majoritaire. D'ailleurs même, la figure publique de Naomi est l'exacte antithèse de la femme « merveilleuse » et « distinguée » que Jôji souhaitait ardemment faire d'elle. Force est dès lors de constater une corrélation : plus il est épris du désir de faire rapprocher Naomi d'une Occidentale, plus elle perd, en réalité, sa dignité et sa beauté originelle, sans pour autant que ni lui ni elle ne s'en aperçoive. Au regard de la symbolique de ce personnage féminin, nous l'avons vue comme l'occidentalisation japonaise et non comme l'Occident à proprement parler : un discours de l'œuvre à propos de la modernisation japonaise n'apparaîtrait-il pas dans cette corrélation ? Il s'agirait alors pour Tanizaki d'illustrer la limite ainsi que l'absurdité de la modernisation du pays, déployée par l'imitation de l'Autre-Occident.

<sup>708</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 138-139. (谷崎、痴人の愛、pp. 184-186, « 「おい、河合君」と、S はあたりに遠慮しながら、私の耳に口をつけるようにしました。「その、君が連れて歩いているすばらしい美人と云うのは何者かね？一編僕等にも紹介し給え」「いや紹介するような女じゃないよ」「だって、帝劇の女優だって云う話じゃないか。・・・・・・え、そうじゃないのか、活動女優だと云う噂もあるし、混血児だと云う説もあるんだが、その女の巢を云い給え。云わなけりや婦さんよ」私が明らかに不愉快な顔をして、口を吃らしているのも気が付かず、S は [中略] ムキになって尋ねるのでした。「え、君、その女はダンスでなけりやあ呼べないのか？」私はもう少しで「馬鹿ッ」と云ったかも知れませんでした。[中略] S の口吻から察すると、奴等は私たちを夫婦であるとは信じないで、ナオミを何処へでも呼べる種類の女のように考えているのです。[中略] 「おい、名前は何て云うんだ？」と、T が横合から首を出しました。「名前は・・・・・・ええと、・・・・・・妙な名だったよ、・・・・・・ナオミ、ナオミと云うんじゃないかな」「ナオミ？・・・・・・じゃあやっぱり混血児かな」そう云って S は、冷やかすように私の顔を覗いて、「混血児だとすると、女優じゃないな」「何でも偉い発展家だそうだが、その女は、盛んに慶応の学生なんかを荒らし廻るんだそうだから」。)

## 2. Dépendre de l'Autre et s'annuler

### a) L'addiction toxique à l'Autre

Par ailleurs, Jôji est d'emblée stupéfait et indigné par l'image que ses collègues se font de Naomi, toutefois il ne peut pas, pour autant, croire en cette perception, de même que sa fascination pour elle ne se remet pas en question. C'est comme si l'écart entre le regard de Jôji et celui des autres était si important que, dans un sens, cela lui ôtait lucidité et réalisme. La suite de l'extrait précédent révèle alors une certaine cécité chez le protagoniste, à l'égard de Naomi comme de lui-même.

... Naomi, une fameuse dévergondée ? faisant des ravages parmi les étudiants ?... Est-ce que c'était possible ? Oui, c'était possible, parfaitement possible. Étant donné son comportement tous ces derniers temps, il eût été vraiment curieux de ne pas le penser. Pourtant *sûrement... sûrement* rien tout cela ne devait être vrai. Naomi était certes hardie, mais il y avait de la noblesse dans son caractère [...] avant tout, comment croire que Naomi fût tombée si bas ? C'est alors qu'une idée vint : si [...] quelqu'un, ce soir [...], était venu chez nous, à Ômori ? [...] cette crainte m'envahit brusquement. [...] Naomi ! Naomi ! Pourquoi ce soir l'avais-je laissée seule ? Qu'elle ne fût pas à mon côté, voilà ce qui n'allait pas ; là était la faute capitale... Il me semblait que, pour peu que j'aperçusse son visage, ma nervosité se calmerait un peu. Je priais pour qu'en [...] voyant le grand air d'innocence de ses prunelles, tous mes doutes se trouvassent balayés. [...] Une fois devant la maison, mes sinistres imaginations se révélèrent infondées. L'atelier était plongé dans les plus noires ténèbres, sans aucun signe de présence étrangère [...]. « Ah ! elle est restée à garder la maison, me dis-je avec un profond soulagement. [...] » [...] « C'est moi, Naomi... » Point de réponse. [...] Dans sa chambre Naomi, au lit, était plongée dans un sommeil paisible. [...] En face de ce visage innocent, je me sentis pleinement rassuré. [...] Prenant garde de ne pas l'éveiller, je m'assis à son chevet et, retenant mon souffle, étudiai subrepticement sa forme endormie. [...] Un livre gisait, juste à côté de son nez [...]. Allant de l'un à l'autre, mon regard glissait du blanc immaculé du papier européen du livre broché à la blancheur de sa poitrine. [...] quand elle dormait à poings fermés ou venait juste de s'éveiller, cette peau était toujours d'une pureté extraordinaire<sup>709</sup>.

<sup>709</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 140-142, 145-146. (谷崎、痴人の愛、pp. 188-190, 193-195, « . . . . . ナオミが非常な発展家だ。学生たちを荒らし廻る？ . . . . . そんな事が有り得るだろうか？有り得る、たしかに有り得る、近頃のナオミの様子を見れば、そう思わないのが不思議なくらいだ。[中略]けれどもまさか、 . . . . . まさか事実じゃないのじゃなからうか？ナオミは生意気にはなったが、でも品性は気高い女だ。[中略]それよりも何よりも、ナオミがそんなに墮落してしまっただろうか？[中略]すると今夜、[中略]大森の家には誰かが来ていやしないだろうか？[中略]ナオミ！ナオミ！己はどうして今夜彼女を置き去りにして来たのだろうか。ナオミが傍に居ないからいけないんだ、それが一番悪い事なんだ。—私はナオミの顔さえ見れば、このイライラした心持が幾らか救われる気がしました。彼女の [中略] 罪のなさそうな眸を見れば疑念が晴れるであろうことを祈りました。[中略]家の前までやって来ると、私の忌まわしい想像はすっかり外れて、アトリエの中は真っ暗になっており、ひとりの客もないらしく、[中略]「ああ、一人で留守番をしているんだな、—」私はほっと胸を撫でました。[中略]「ナオミちゃん、只今、 . . . . . 帰って来たよ、 . . . . . 」そう云っても返辞がない [中略]、ナオミは一人四畳半に床を取って、安らかに眠っているのです。[中略]その罪のない寝顔に接しては、私はいよいよ安心するばかりでした。[中略]私は密かに、彼女の眠りを覚まさないように枕もとへ据わったまま、暫くじっと息を殺してその寝姿を見守りました。[中略]つい鼻の先の所に、一冊の本がページを開いたまま落ちていました。[中略]私の眼は、その仮綴じの本の純白な西洋紙と、彼女の胸の白さとの上に、交る注がれました。[中略]ナオミは一体、[中略]ぐっすり寝込んでいるときや起きたばかりの時などは、いつも非常に冴えていました。»)

Il est à noter que ce passage est, selon nous, le point de basculement du protagoniste dans sa relation avec Naomi : la vue et la présence de celle-ci deviennent pour lui absolument indispensables pour son équilibre affectif. Or, les doutes et les angoisses qui le font souffrir proviennent de Naomi, et en même temps, celle-ci est la seule entité qui puisse les calmer et soulager. Somme toute, elle est pour Jôji à la fois l'origine et le remède de la souffrance, ce qui signifie un cercle vicieux fondé sur l'addiction et la toxicité.

Ensemble, ces dernières enlèvent alors toutes les capacités et volontés à voir la vérité : en dépit d'importants indices donnés par ses collègues sur la personne que Naomi pourrait véritablement être, Jôji recouvre cette éventualité. En effet, il ne peut faire que continuer à la voir – ou à vouloir la voir – à travers sa propre image d'elle, telle qu'il voudrait qu'elle soit, c'est-à-dire « innocente » et « pure », tout comme la blancheur de sa peau qu'il se met aussitôt à contempler presque religieusement. Le protagoniste est alors aussitôt soulagé, et de nouveau admiratif comme par magie. Ainsi cette scène est significative car le protagoniste est désormais entretenu dans une totale dépendance pernicieuse, paralysante et aveuglante, ce qu'il avoue rétrospectivement : « [à] vrai dire, il était déjà au-dessus de mes forces de vivre une seule journée sans elle<sup>710</sup> ».

Ce schéma de leur rapport, où le protagoniste passe d'un moment d'angoisse ou de fureur contre Naomi à celui d'adoration et de contemplation pour elle, se produit trois fois au cours du récit, et d'une fois à l'autre l'éventail de ses émotions antinomiques s'élargit sensiblement. Ce faisant, Jôji en arrive peu à peu à perdre son propre jugement. La scène suivante, la dernière crise du roman, met en relief la totale indifférence et la froideur de Naomi tandis que Jôji s'égaré dans diverses émotions floues.

« Naomi ! Naomi ! Arrête de me persécuter ! Je t'assure que je ferai tout ce que tu voudras ! » Je n'avais aucune notion de ce que je disais ; je dégoisais n'importe quoi avec précipitation, frénétiquement, comme dans le délire de la fièvre. Naomi se contentait de me fixer comme frappée de stupeur, sans un battement de cils, muette, immobile et droite comme un pilier. Je me jetai à ses pieds, à deux genoux. [...] – À l'avenir, vous ferez tout ce que je dirai ? – Je le ferai. – Vous me donnerez tout l'argent dont j'aurai besoin ? – Tout. – Vous me laisserez faire ce que je voudrai sans éplucher mes faits et gestes ? – Oui ! – Vous ne m'appellerez plus « Naomi », mais « Mademoiselle Naomi » ? – Mademoiselle Naomi ! – C'est bien sûr ? – C'est bien sûr. – Parfait ! [...] – Je pourrai de temps en temps aller danser ? – Oui. – Je pourrai avoir des tas d'amis ? Vous ne récriminerez pas comme vous l'avez fait ? – Soit ! [...] Des amis occidentaux, j'en ai des tas. Pour ce qui est de Mac Connell, il n'y a aucune raison de vous en faire une image sinistre ! – Soit, si tu le dis... – Ah ! cessez de toujours soupçonner les gens ! Si je vous dis une chose, il faut me croire, sans réticences. D'accord ? Voyons ça ! Vous me croyez, ou vous ne me croyez pas ? – Je te crois !<sup>711</sup>

<sup>710</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 143. (谷崎、痴人の愛、p. 191, « 正直のところ、既に私は彼女なしには一日も生きて行かれませんか。 »)

<sup>711</sup> *Ibid.*, pp. 269-271. (*Ibid.*, pp. 367-370, « 「ナオミ！ナオミ！もうからかうのは好い加減にしてくれ！よ！何でもお前の云うことは聴く！」何を云ったか全く前後不覚でした、ただセッカチに、早口に、

De peur de perdre son unique raison de vivre, Jôji perd ainsi son discernement et finit par croire tout ce que dit sa femme sans aucun sens critique et obéir à tous ses désirs capricieux, malhonnêtes et injustes. C'est dire s'il devient l'antithèse de ce qu'il était autrefois, c'est-à-dire observateur, raisonnable et plutôt indépendant d'esprit, en niant tous ces aspects de sa personnalité, ou même, en se niant tout court. Cette scène traduit dès lors sa perte non seulement d'identité mais encore de dignité en tant qu'individu. Force est de constater qu'il y a là un rapport humain tout particulier : à force de se projeter sur l'Autre et de l'idéaliser, celui-ci devient l'unique source de la vie comme celle de la mort pour le Moi qui, dès lors, est à sa merci.

## b) *L'anéantissement du Moi*

### i) Dissolution complaisante dans l'Autre

À travers cette expérience de l'Autre, quelle connaissance de soi se profile-t-elle alors ? Comment les personnages se construisent-ils au contact du monde nouveau ? Pour *Chijin no ai*, il nous semble qu'il s'agit moins d'une construction ou d'une affirmation que d'une destruction ou d'une négation de soi. À voir la manière dont s'achève l'œuvre ainsi que le ton sur lequel le protagoniste y raconte ce que sont devenues sa relation avec Naomi ainsi que leur vie quotidienne quelques années plus tard, cette notion d'annulation est très forte.

Trois ou quatre ans ont passé depuis... [...] j'ai démissionné de mon poste d'Ôimachi et, [...] j'ai constitué, avec deux ou trois anciens camarades de classe, une société [...] pour laquelle j'ai fourni le principal apport de fonds ; en contrepartie, ce sont mes amis qui assurent en réalité la marche de l'affaire, de sorte que je ne serais nullement obligé de me rendre au bureau tous les jours. Mais comme Naomi, pour des raisons à elle, n'aime pas me voir à la maison toute la journée, bon gré mal gré je vais faire un tour à l'entreprise une fois par jour ; je quitte Yokohama pour Tokyo vers onze heures, fais une apparition d'une heure ou deux au bureau, à Kyôbashi, et suis en général de retour vers quatre heures. Moi qui dans le temps étais un gros travailleur tôt levé le matin, à présent je ne sors plus du lit avant neuf heures et demie ou dix heures. Sitôt debout, et en vêtement de nuit, je marche sur la pointe des pieds, sans faire de bruit, jusqu'à la porte de la chambre de Naomi ; je frappe discrètement ; mais plus encore que moi, elle est une lève-tard ; parfois, encore dans un demi-sommeil, elle ne répond que par un faible grognement ; parfois elle dort à poings fermés ; s'il y a

---

さながら熱に浮かされた如くしゃべくりました。それをナオミは、黙って、まじまじと、棒のように突っ立ったまま、呆れ返ったと云う風に睨みつけているだけでした。私は彼女の足下に身を投げ、跪 [き] ました。[中略] 「これから何でも云うことを聴くか」 「うん、聴く」 「あたしが要るだけ、いくらでもお金を出すか」 「出す」 「あたしに好きな事をさせるか、一々干渉なんかしないか」 「しない」 「あたしのことを『ナオミ』なんて呼びつけにしないで、『ナオミさん』と呼ぶか」 「呼ぶ」 「きっとか」 「きっと」 「よし [中略] 」 「ときどきダンスに行かしてくれる？」 「うん」 「いろいろなお友達と付き合ってもいい？もう先のように文句を云わない？」 「うん」 [中略] 「西洋人のお友達なら大勢あるわ。マッカネルだって、別に怪しい訳じゃないのよ」 「ふん、どうだか、—」 「それ、そう人を疑ぐるからいけないのよ、あたしがこうと云ったならば、ちゃんとそれをお信じなさい。よくなって？さあ！信じるか、信じないか？」 「信じる！」 》)



une réponse, j'entre lui dire bonjour ; sinon, je rebrousse chemin et m'en vais de ce pas au bureau. [...] Elle a souvent changé d'amis. [...] Après Dugan, a fait son apparition un nommé Eustace, personnage plus antipathique encore que Mac Connell. Fort habile à s'insinuer dans les bonnes grâces de Naomi, un jour qu'il m'avait mis hors de moi, je le rossai en plein bal ; ce fut un beau chahut ; Naomi prit son parti, me hurlant : « Vous n'êtes qu'un fou ! » De plus en plus déchaîné, je me mis à poursuivre Eustace. Tout le monde me retenait en criant : « George ! George ! » (Mon nom est Jôji, mais pour les Occidentaux, c'est George, et ils m'appellent ainsi.) À la suite de cet incident, Eustace ne reparut plus chez nous, mais Naomi en profita pour m'imposer une nouvelle condition que je fus bien contraint d'accepter. [...] je suis moi-même le premier surpris d'être aussi accommodant. [...] Pour moi, je suis toujours incapable d'oublier l'affreuse détresse que je connus lors de la « fugue » de Naomi. [...] Quand on n'a plus confiance en soi, c'est sans remède. Au point où j'en suis, je ne suis absolument pas de taille à me mesurer à Naomi [...]. Ici prend fin la chronique de notre vie conjugale. Si la lecture vous en a paru aberrante, riez-en ; si vous l'avez trouvée instructive, voyez-y, s'il vous plaît, un exemple salutaire. Pour moi, follement épris de Naomi, peu m'importe la façon dont vous me jugerez<sup>712</sup>.

C'est ainsi que le roman prend fin. Ses dernières lignes mettent ainsi en évidence la résignation générale et généralisée du protagoniste à mener une existence meilleure, en abandonnant la dignité en tant qu'individu et en se soumettant entièrement à la volonté des autres, essentiellement de sa femme. En effet, la moindre volonté et les plus infimes intentions qui, chez tout un chacun, constituent le noyau singulier de son être, sont extraites de Jôji, de sorte qu'il lui reste un semblant d'individu flottant au gré des désirs de Naomi. C'est comme s'il se faisait disparaître, ou bien qu'il se dissolvait en elle.

Ce changement de Jôji est en effet tout aussi spectaculaire et déroutant que celui de Naomi, dont les comportements et le mode de vie apparus dans cette fin du récit n'ont rien de

---

<sup>712</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, pp. 273-276. (谷崎、痴人の愛、pp. 372-377, « さて、話はこれから三四年の後のことになります。[中略] 会社の方は辞職をし、[中略] 学校時代の二三の同窓と、[中略] 合資会社を始めました。この会社は、私が一番の出資者である代りに、実際の仕事は友達がやってくれているので、毎日事務所へ出る必要はないのですが、どう云う訳か、私が一日家にいるのをナオミが好まないものですから、イヤイヤながら日に一遍は見廻ることにしてあります。私は朝の十一時頃に、横浜から東京に行き、京橋の事務所へ一二時間顔を出して、大概夕方四時頃には帰って来ます。昔は非常な勤勉家で、朝は早起きの方でしたけれども、この頃の私は、九時半か十時でなければ起きません。起きると直ぐに、寝間着のまま、そっと爪先で歩きながら、ナオミの寝室の前へ行って、静かに扉をノックします。しかしナオミは私以上に寝坊ですから、まだその時分は夢現で、「ふん」と、微かに答える時もあり、知らずに寝ている時もあります。答があれば私は部屋へ這入って行って挨拶をし、答がなければ扉の前から引き返して、そのまま事務所へ出かけるのです。[中略] ナオミの友達はよく変わりました。[中略] デュガンの次には、ユスタスと云う友達が出来ました。このユスタスと云う男は、マッカネル以上に不愉快な奴で、ナオミの御機嫌を取ることが実に上手で、一度私は、腹立ち紛れに、舞踏会の時此奴を打ん殴ったことがあります。すると大変な騒ぎになって、ナオミはユスタスの加勢をして「気違い！」と云って私を罵る。私はいよいよ猛り狂って、ユスタスを追い廻す。みんなが私を抱き止めて「ジョージ！ジョージ！」と大声で叫ぶ。—私の名前は譲治ですが、西洋人はGeorgeの積りで「ジョージ」「ジョージ」と呼ぶのです。—そんなことから、結局ユスタスは私の家へ来ないようにりましたが、同時に私も、又ナオミから新しい条件を持ち出され、それに服従することになってしまいました。[中略] 今では私は、我ながら不思議に思うくらい大人しいものです。[中略] 私は未だに、嘗てナオミに逃げられた時の、あの恐ろしい経験を忘れることが出来ないので。[中略] 自信がなくなると仕方ないもので、目下の私は、[中略] 到底彼女には及びません。[中略] これで私たち夫婦の記録は終りとします。これを読んで、馬鹿々々しいと思う人は笑って下さい。教訓になると思う人は、いい見せしめにして下さい。私自身は、ナオミに惚れているのですから、どう思われても仕方がありません。») )

ceux d'une femme « merveilleuse » et « distinguée », comme cela fut jadis souhaité par Jôji. C'est dire si son projet de transformation de Naomi qui consistait à la moderniser et à l'occidentaliser a non seulement incontestablement échoué, mais encore devenu hors du contrôle de Jôji lui-même, pourtant l'auteur et l'investisseur initiaux ainsi que le bénéficiaire prévu. Il s'agit, symboliquement, d'une machine intérieure devenue auto-suffisante, incontrôlable et dévoratrice, face à laquelle l'agent créateur devient impuissant.

## ii) Résignation par défaut devant l'Autre : une allégorie du récit national ?

Certes, Jôji donne parfois l'impression de ne plus avoir d'illusion sur Naomi et de voir réellement la personne éminemment égoïste et autocentrée qu'elle est devenue à présent :

J'ai fait le long apprentissage de son inconstance et de son égoïsme, mais si elle perdait ces défauts, elle en serait aussi dévalorisée. Plus je me répète qu'elle est inconstante, qu'elle est égoïste, plus je la trouve adorable et me laisse prendre au piège. Aussi m'apparaît-il clairement que je ne gagne rien, bien au contraire, à me mettre en colère<sup>713</sup>.

Et pourtant, son illusion n'a pas disparu nous semble-t-il, mais elle a plutôt changé d'objet : au lieu de continuer à rêver en Naomi « innocente » et « pure » d'autrefois, il semble se complaire désormais à croire et à se faire croire lui-même – « je me répète », dit-il – à l'idée que c'est cette Naomi d'aujourd'hui qu'il aime. Alors que ni celle-ci, ni la forme de vie de couple, ne sont celles qu'il avait longtemps souhaitées et tenté de préparer. Dès lors, si son illusion ne porte plus sur la personne de Naomi à proprement parler, elle semble tout de même porter sur sa propre satisfaction dont il pense en bénéficier.

Présupposant le parallèle que nous avons déjà mentionné entre l'occidentalisation du Japon et la transformation de Naomi, où celle-ci se révèle non pas comme un objet extérieur mais un processus diffus et intériorisé du sujet qu'est Jôji, ne pourrions-nous pas suggérer que la fin du récit représenterait une dégénérescence du pays comme prix ultime de la modernisation et de l'occidentalisation déployées à toutes les échelles au cours de l'ère Meiji ? Auquel cas, il est significatif de voir la notion de résignation et d'annulation s'intensifier progressivement au fil des derniers chapitres : elle symboliserait l'idée que le pays lui-même ne semble plus avoir de prise modératrice sur sa propre machine intérieure de transformation et qu'il s'y complaît toutefois.

---

<sup>713</sup> Tanizaki, *Un amour insensé*, p. 276. (谷崎、痴人の愛、p. 376, « 彼女の浮気と我が儘とは昔から分っていたことで、その欠点を取ってしまえば彼女の値打ちもなくなってしまう。浮気な奴だ、我が儘な奴だと思えば思うほど、一層可愛さが増して来て、彼女の罠に陥ってしまう。ですから私は、怒れば尚更時分の負けになることを悟っているのです。 »)

En tout cas, *Chijin no ai* met en lumière une issue singulière du Moi de son expérience de l'Autre : loin de s'affirmer, de se revendiquer, de chercher ou de se refermer sur soi, il s'annule et s'anéantit. La connaissance de soi est alors pour Jôji extrêmement limitée et limitante. Mais cette issue ne refléterait-elle pas, finalement, la cohérence qui relierait la connaissance de l'Autre et celle de soi ? En effet, lorsque la première est illusoire et erronée, la seconde est tout aussi pauvre et limitante.

Ainsi, l'usage littéraire d'une expérience de l'altérité est multiple. Il peut se déployer au-delà du travail stylistique, sémantique ou contextuel, de sorte à permettre au récit de porter, subtilement et de manière allégorique, un certain discours, qu'il soit idéologique ou philosophique, qu'il se conçoive à l'échelle de la société et de l'Histoire ou de l'intériorité de chaque lecteur. Car tout rapport humain, qu'il soit interculturel – comme au sein de l'Occident ou de l'Europe – voire inter-civilisationnel – comme entre l'Extrême-Orient et l'Occident –, ou encore interindividuel, peut se déployer au travers de certains processus et de mécanismes analogues. Enfin, cette manière d'utiliser le voyage et l'expérience du monde autre dans la création littéraire permet d'aller au-delà des emprunts pour ainsi dire simples, formels et superficiels de l'Autre, et d'apporter un aspect certainement plus philosophique aux récits.

## Chapitre III

### Être du voyageur-écrivain

Dans les voyages extracontinentaux où l'exotisme est sans cesse alimenté par la vue des simples différences extérieures et que la jouissance immédiate en est à la portée de tout voyageur, en quoi le voyage peut-il, lui, être profondément enrichissant ? Comment cette expérience de l'altérité peut-elle être en même temps celle de soi ? Autrement dit, comment le voyageur-écrivain peut-il bénéficier du voyage au niveau de l'être, au-delà des emprunts formels et stylistiques de l'autre culture, ou de l'expression d'un discours ou d'une pensée comme nous les avons vus jusqu'à présent ? S'il est possible que la connaissance de l'Autre emmène le voyageur à celle de soi, de quelle manière ce bénéfice profond peut-il se produire ?

#### A. Connaissance d'un nouveau Moi

##### 1. Expérience de l'Autre et changement de l'être

Selon Nicolas Bouvier, le voyageur n'est pas le seul détenteur de tous les paramètres du voyage :

On croit qu'on va faire un voyage, mais bientôt c'est le voyage qui vous fait, ou vous défait<sup>714</sup>.

On peut deviner, chez certains de nos voyageurs, ce processus du changement intérieur qui se fait à leur insu même, au travers du voyage et de l'expérience du monde, comme c'est le cas par exemple de d'Audiffret.

---

<sup>714</sup> Nicolas Bouvier, *L'usage du monde* [1963], Éd. Payot, 2001, p. 12.

### a) *Revenir différent*

Rappelons-nous les circonstances qui l'avaient déterminé à partir pour un tour du monde : l'ennui pour la vie parisienne aristocratique autour des jeux et des plaisirs au quotidien, ainsi qu'une certaine blessure du cœur qu'il ne dévoila pas. C'est ainsi qu'il embarqua à bord, sans avoir réellement d'enthousiasme pour le voyage proprement dit, en gardant en plus une nostalgie de la France dont il s'éloignait. Il ne nous semble pas, non plus, qu'il était tout particulièrement intéressé par la découverte d'autres civilisations ou de visages inconnus. Néanmoins, on peut aisément constater qu'à la veille de son départ du Japon, soit presque six mois après le début du voyage et trois mois passés sur le sol nippon, le voyageur n'est point dans le même état d'esprit ni de cœur :

Nous nous rapprochons, il est vrai, de l'Europe, de la patrie mais il faut avoir vécu quelque temps dans le calme moral si complet que procure l'éloignement de tous les ennuis et des mille soucis qu'on a laissés en Europe, et dont les lettres que l'on reçoit si tard ne sont plus qu'un lointain écho ; il faut avoir goûté de la vie qui coule si facile dans cette île bienheureuse, pour comprendre combien on peut la regretter !<sup>715</sup>

Certes, on pourrait penser qu'il s'est simplement distrait de son ennui d'autrefois lié à la vie quotidienne et habituelle, ornière dans laquelle il pourrait retomber aussitôt rentré, comme s'il ne s'était rien passé. Toutefois, il nous semble certain qu'un bouleversement s'est opéré à l'intérieur du voyageur, à la lumière des dernières pages de son récit de voyage qui s'achève lorsqu'il rentre en France par les États-Unis :

J'aime l'Amérique, j'aime les Américains. J'ai passé deux mois charmants à New-York, et j'en suis parti avec l'espoir de pouvoir y retourner bientôt. .... Espoir bien vague, hélas ! car je reviens en France plus indécis encore que je ne l'étais quand j'en suis parti<sup>716</sup>.

Que signifierait d'être « plus indécis encore » au retour du voyage qu'au moment du départ ? Cela semble témoigner d'un bouleversement profond, causé par l'expérience du monde nouveau, pouvant mettre en relief plus le mystère que la certitude de l'existence. La grandeur, la diversité et l'altérité du monde peuvent en effet procurer la sensation vertigineuse que rien n'est certain.

---

<sup>715</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 135.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 189.

## b) Spirale de la vie : mort et (re)naissance

De ce bouleversement qui, d'une certaine manière, traduit la mort de certaines idées, croyances ou images, conscientes ou inconscientes, il peut y avoir un renouvellement de l'être et une naissance de nouveaux repères chez le voyageur. On ne peut d'ailleurs pas occulter cette notion de mort et celle de renaissance qui se profilent, succinctement mais certainement, dans la perception faite chez d'Audiffret dans les derniers jours de son voyage.

En dix jours, le noble Labrador nous a passés d'un continent à l'autre. Un vieillard est mort pendant la traversée ; on l'a cousu dans un sac et jeté à la mer. Le lendemain, à bord, un enfant venait au monde ; né sur un bateau français, il sera citoyen de Paris<sup>717</sup>.

Ainsi à la fin d'une vie humaine, naît une autre, et la vie continue. Cette perception du monde ne renvoie-t-elle pas symboliquement à un renouvellement que le voyageur lui-même est en train d'expérimenter à cette fin du voyage, ou bien, ne présage-t-elle pas celui qui viendrait après ?

D'ailleurs, le récit s'achève sur une image de la vie ouverte, imprévue et surprenante, avec l'embrassement spontané d'un ami cher, comme si la fin du voyage était le commencement de quelque chose d'autre, encore inconnu.

Le Havre, – un train direct, – la gare Saint-Lazare, – et ce matin, au moment où je me préparais à aller prendre pied sur l'asphalte des boulevards, Arson tombe dans ma chambre... et dans mes bras !  
« Arrivé, me dit-il, il y a quatre jours, par la ligne américaine qui va directement de Philadelphie à Liverpool, j'ai vu votre nom parmi ceux des passagers du Labrador, et me voici.  
« Vous avez soupé chez Bignon la veille de votre départ ? Allons-y déjeuner le jour de votre arrivée, et vous aurez fait alors le tour complet !... »<sup>718</sup>

C'est ainsi que d'Audiffret met le point final à son récit de voyage. On reconnaît le style de l'auteur enclin à présenter les situations de façon avec humour et parfois du sous-entendu, en l'occurrence les points de suspension. Sans ceux-ci, le sens de la phrase est tout à fait prosaïque, factuel et réaliste, signifiant que la boucle est bouclée, le voyageur revenant jusqu'au lieu exact de la veille du départ. La fin du récit aurait été, alors, sans doute trop simpliste. Mais avec cette absence de la suite du dialogue, non seulement le récit donne l'image vivante de la vie d'après, mais on peut aussi comprendre que, telle une spirale, la boucle n'est pas refermée : le voyageur revient, certes, au même lieu que celui d'avant le départ, mais il n'est certainement pas tout à fait le même que celui qu'il y a été. Ainsi le tour, qualifié de « complet » comme un parfait cercle fermé, ne l'est peut-être pas autant qu'il en a l'air, étant donné que le voyageur n'est plus au même point de l'existence. Revenant à un point légèrement décalé, le cercle est ainsi

<sup>717</sup> É. d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris*, p. 189.

<sup>718</sup> *Id.*

imparfait, laissant un espace d'ouverture sur lui-même. Et c'est bel et bien cet espace d'ouverture, comme solution de continuité, qui semble témoigner du changement dû à la rencontre de l'altérité ; changement chez celui qui sut l'apprécier.

Rappelons en effet la réaffirmation du Moi et du rejet de l'Autre qui faisaient suite, de façon caractéristique, au retour du protagoniste respectif dans les récits de Loti et de Mori. Leurs séjours s'apparentaient d'ailleurs plus ou moins à une parenthèse à l'issue de laquelle tout semblait devoir rentrer de nouveau dans l'ordre et conduire le voyageur à se purifier, comme si l'Autre ne laissait pas de trace dans la vie de celui-ci. Comparé à ce type de dénouement, le récit de d'Audiffret met considérablement plus en lumière la notion de bouleversement au contact de l'Autre. Le fait d'être ainsi plus « indécis » que jamais n'est probablement pas une chose confortable en soi, mais parfois salutaire. L'ouverture avec laquelle clôt le récit de d'Audiffret suggère celle de l'esprit, laissant blanche la page suivante de sa vie.

En fait, le sens que nous entendons par la connaissance de soi, comme bénéfice de celle de l'Autre, n'est pas celui de la finalité comme un but immuable, que l'on souhaite atteindre au terme d'un certain nombre d'expériences du monde. Mais il s'agit, au contraire, d'un cheminement comme un processus infini et toujours en interaction avec la connaissance empirique du monde nouveau. Par conséquent, la connaissance de soi signifie l'évolution, non pas au sens de devenir autre, mais aller au plus près de ce à quoi on aspire. En effet, celle-ci ne se conçoit pas comme une flèche qui ne va qu'en sens unique, mais à l'image d'une spirale perpétuelle. Et ce cheminement potentiellement infini ne peut l'être véritablement que si l'on laisse la possibilité d'être profondément touché par l'Autre, c'est-à-dire se laisser bouleverser et renouveler par l'altérité rencontrée.

### *c) Absorber l'Autre et se découvrir*

#### *i) Le temps et la qualité*

Voyager vers une civilisation différente et, ce faisant, faire la connaissance du monde autre et celle de soi-même, cela ne se traduit pas nécessairement par un changement visible de l'extérieur, de façon spectaculaire ou rapide – un changement de la sorte ne semblerait d'ailleurs guère naturel ni authentique –, mais bel et bien par une transformation lente, intérieure, et donc souvent invisible, mais certainement significative et qualitative. La réflexion de Bälz, après six mois au Japon, traduit cette importance du temps.

Sur mon chemin, j'ai rencontré des gens qui avaient vu plus de choses que moi, qui faisaient le tour de la terre en bateau et en train, agités et chassant, ou bien chassés, d'un but à un autre, une nouvelle impression avant même que celle-ci atteigne le niveau de la conscience, et finissant par s'en lasser ; physiquement sursaturés et psychologiquement confus et empoisonnés, n'étant capables de juger sur rien et jugeant sur tout, ne sachant rien à fond mais voulant tout savoir. C'est tout simplement trop. Même l'appareil humain, physique ou psychologique, a certaines limites d'absorption. Comment ai-je déploré ceux qui, à leur arrivée au Japon, fatigués des splendeurs de la moitié du monde, allaient maintenant à l'autre moitié avec des soupirs et des gémissements<sup>719</sup>.

Bälz met ainsi en lumière l'importance du temps à la dimension humaine dans la prise de connaissance du monde autre et nouveau. En d'autres termes, c'est la nécessité d'être et d'agir avec une temporalité qui soit adaptée à notre réalité physique et sensible de l'humain. En effet, pour Bälz le voyage ainsi que la découverte du monde semblent représenter un investissement entier et progressif de la part du voyageur : investissement par sa réalité corporelle et sensorielle, dont l'esprit et la psychologie sont nécessairement inséparables. Le terme « absorption » renvoie à la notion d'assimilation progressive, autant au niveau physique que métaphysique.

## ii) L'Autre comme nourriture de l'être

Il nous semble alors intéressant de penser ce processus en analogie avec celui de l'alimentation : découvrir l'inconnu et apprécier l'altérité est analogue à absorber et à accepter les apports nutritionnels. On peut en effet concevoir un rapport substantiel de l'être au voyage lointain et aux espaces inconnus, analogue au rapport du corps à la nourriture : telle la nourriture, élément étranger au corps, traverse et s'absorbe dans ce dernier pour remplacer inlassablement les vieilles cellules par de nouvelles et en faire des os et de la chair, l'ailleurs et tout ce qu'il comporte de singulier traverse l'être entier du voyageur. En effet, le voyage peut ne pas consister seulement en déplacement et en découverte d'un ailleurs au niveau du corps, mais aussi de l'esprit : par l'absorption du monde nouveau, une part vieillie du Moi – on peut appeler cela des certitudes préétablies ou un conditionnement – se décompose chez le voyageur par la pénétration de l'Autre et que, de cette décomposition, une nouvelle entité se forme et s'agrège à l'être du voyageur, de sorte à le former nouvellement. Ainsi la découverte peut être mutuelle – de l'Autre par le voyageur, et aussi du voyageur lui-même par l'Autre – ; mais pour

---

<sup>719</sup> Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, « Manchen begegnete ich auf meinem Wege, die weit mehr sahen als ich, die mit Schiff und Bahn die Erde umreisen, rastlos, hastend, von einem Ziel zum andern jagend oder besser gejagt, einen frischen Eindruck, noch ehe er zum Bewußtsein gelangt, durch frischeren verdrängend, übersättigt, körperlich angegriffen, geistig verwirrt, urteilslos, aber über alles urteilend, nichts gründlich kennend, aber alles kennen wollend. Es ist eben zu viel. Auch der menschliche Apparat, körperlich wie geistig, hat gewisse Aufnahmegrenzen. Wie habe ich sie bedauert, die bei ihrer Ankunft in Japan müde von den Herrlichkeiten der halben Welt nun unter Seufzen und Stöhnen auch noch an die andere Hälfte gehen müssen ! », pp. 35-36.



cela, la vitesse ou la quantité ne doivent pas prévaloir sur le temps approprié et la qualité. En effet, une transformation corporelle durable nécessite, le sait-on, un temps et un engagement certains. À condition donc que le voyageur prenne le temps nécessaire et soit disposé à la pleine découverte, c'est-à-dire que son corps, ses sens sensoriels et son esprit soient pleinement engagés et prêts à accepter l'Autre tel qu'il est, le voyage donne en effet la possibilité infinie de déguster une nouvelle saveur du monde et d'engendrer l'apprentissage et le changement à long terme : découvrir, se surprendre, désapprendre quelque chose du Connu et le réapprendre différemment de l'Inconnu. Il s'agit, en effet, d'un renouvellement d'idées, de connaissances, de cultures et, aussi peut-être, d'une découverte de goûts nouveaux, bref de maintes choses qui constituent ce que nous sommes à l'intérieur de chacun, à l'instar de telles ou telles substances alimentaires qui forment ce que nous sommes, non seulement physiquement mais aussi, on le sait, mentalement et psychologiquement.

### iii) Aller d'abord vers l'Autre

Bälz était parfaitement conscient de ce processus qu'est le changement de ce que l'on est par le contact de l'altérité. Lui-même l'expérimentait et l'explicitait dans son ouvrage qui, publié en 1894, était destiné à présenter en Allemagne la vie et les mœurs quotidiennes des Japonais. Dans le passage suivant en particulier, il livre sa réflexion sur la connaissance de l'altérité et celle de soi-même.

Celui qui essaye de comprendre un peuple différent, il lui est nécessaire de faire de véritables efforts pour s'habituer à la façon de penser et de percevoir de celui-ci et, ainsi à partir de cela, d'expliquer ses points de vue et ses coutumes. C'est-à-dire qu'il doit apprendre et maîtriser la langue du peuple, fréquenter librement et directement avec les gens, observer et critiquer objectivement les sentiments nationaux ainsi que le peuple, en excluant tous préjugés. Alors, celui qui réellement pratique cela, à mesure et longtemps qu'il est au contact de la culture d'un pays différent, ressent que s'opère un changement bien particulier chez lui : plus longtemps il fait la recherche, plus il devient prudent et réservé à faire des critiques. En effet, il reconnaît la difficulté qui consiste à comprendre correctement et à avoir un critique juste. Par conséquent, ceux qui jugent comme étranges ou comiques les divers points de la vie quotidienne et des mœurs des autres peuples rient en fait, de bien des choses qu'eux-mêmes n'ont pas comprises, alors ils apprendront un jour que ce ne sont finalement qu'eux-mêmes qui font l'objet de leur propre ricanement<sup>720</sup>.

---

<sup>720</sup> Il s'agit d'un extrait de « Über japanisches Familienleben », in *Jahresbericht (1892/93) des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie und Förderung deutscher Interessen im Auslande* [« A propos de la vie de famille japonaise », in *Rapport annuel (1892/93) de l'Association du Wurtemberg pour la géographie commerciale et la promotion des intérêts allemands à l'étranger*], vol. XI et XII., Stuttgart, 1894, cité par le traducteur du *Journal de Bälz* : « 異国民を理解しようと思うものは、是非ともその国民と同じ考え方、見方になじむよう努力し、これに基づいてその見解や習慣を説明する必要がある。さてこれを実行するものは、異国の文化に相当永く接触するうちに、一種独特の変化が自身に起こるのを感じる。研究を永くすればするほど、その人は批判するのに注意深くなり、控えめとなる。認識すること、正しい批判を下すことの困難を悟るのである。そして、他国民の生活や風習の中でいろいろな点をおかしいという人たちは、も

Il est incontestable que, pour avoir écrit cela, Bälz lui-même a dû faire l'expérience de ce changement, qui a dû s'opérer lentement à l'intérieur de lui au cours de son séjour au Japon. Le processus consiste, selon ses dires, à reconnaître l'impossibilité de juger d'emblée une culture différente, et par là même, à accepter les limites que représentent toutes idées et valeurs propres à l'observateur. Soulignons en outre que Bälz insiste sur la nécessité première et inconditionnelle d'aller d'abord vers l'Autre, c'est-à-dire de tenter de connaître la culture, l'histoire, le fonctionnement et la logique particuliers au pays que l'on découvre, somme toute de découvrir l'Autre dans toute son altérité. Faisant cette démarche vers l'Autre, le voyageur pourra reconnaître la relativité de toute chose, et par là même, connaître sa propre particularité chez lui-même, processus d'enchaînement de l'Autre à soi mis en lumière dans la dernière phrase de l'extrait.

## 2. Expérience intérieure de l'Autre

S'il existe un point commun entre Bälz et d'Audiffret, il se trouve dans le côté « scientifique », au sens large, qui caractérise leur manière de mettre en écriture chaque expérience de l'Autre. En effet, tous deux regardent avec curiosité et enthousiasme le peuple, ses coutumes, ses croyances et son fonctionnement, à chaque fois qu'ils ont l'occasion d'« observer le comportement des Japonais<sup>721</sup> », afin de pouvoir les comprendre avec justesse et sincérité et, ce faisant, informer le mieux possible leurs proches ou leurs lecteurs en Occident. Dès lors, leur regard porte moins sur les uns et les autres individus que sur l'ensemble de la population, de même qu'une part importante de leurs notes semblent être prises dans un intérêt instructif et informatif. Anthropologues et curieux de nature, cela ne les empêche point d'être émerveillés devant tel ou tel trait culturel du peuple japonais. Néanmoins, il importe de souligner que, dans leur manière d'être, d'agir et d'écrire face à cette altérité, la « raison » semble considérablement prédominer sur l'« affect ».

Comparés à cette primauté de la raison et de l'esprit de Bälz et de d'Audiffret, Nagai et Hearn semblent tisser une relation à l'Autre davantage par l'affect et le cœur.

---

ととも自身が理解していない事柄を笑うのであるから、結局は自身が物笑いになるにすぎないということを知るのである。 », ベルツの日記 (上) [Journal de Bälz. Tome I.], p. 128.

<sup>721</sup> Bälz, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*, p 33. « das Benehmen der Japaner zu beobachten ».

### a) *La primauté de l'affect*

Nous avons déjà montré, dans notre deuxième volet, l'importance que prenaient les êtres pour ainsi dire insignifiants de la société dans la représentation de la France faite par Nagai. Une dimension affective émane alors de *Furansu monogatari* [*Contes de France*], liée à cette direction du regard individualisant l'Autre. En effet, dans l'esquisse fait par le narrateur-voyageur, les Français ne sont pas dessinés en tant qu'entité d'ensemble – la nation –, mais de manière plus individualisée, comme s'il entrait en contact avec l'intimité sentimentale et émotionnelle de chaque personne perçue, croisée ou rencontrée. Et par là même, cette manière de prendre connaissance de l'Autre semble toucher à la dimension intime du voyageur lui-même.

La première nouvelle donne d'emblée ce ton affectif qui traversera tout le récit. Le voyageur arrive à Paris après la traversée atlantique depuis les États-Unis et choisit un hôtel pour séjourner à la capitale quelques jours avant de rejoindre Lyon.

Lorsque j'y entre, une patronne de l'hôtel apparaît d'une pièce d'à côté pour m'accueillir, en disant bonjour, monsieur. C'est une grande dame, grosse comme un tonneau de vin ; ses cheveux sont moitié blancs, néanmoins ses joues, gonflées à l'instar de son corps, sont d'un bon teint comme une pomme mûre [...] – d'où venez-vous, que vous devez être fatigué, etc., elle sort infiniment des politesses, ainsi elle ne lâche pas le client. [...] Au crépuscule, après deux jours de promenades et de visites, aussitôt que je finis le dîner dans un café des environs, je retourne à l'hôtel pour payer toute l'addition ; comme la grosse dame me le conseilla, je me posai un instant sur la chaise longue de l'accueil en attendant la charrette qu'elle avait appelée. À la fin de tous les avertissements divers qu'elle me fit gentiment concernant le train, la gare, la façon d'acheter les billets, ou encore les fausses monnaies qui sont nombreuses en France etc., à l'instant même où la charrette arriva et que je partais, du vase posé sur la cheminée elle ôta, sans doute par une simple idée venue sur l'instant, une rose blanche, et me la donna de la main à la main, comme, dit-elle, consolation du voyage. Une rose blanche de la France, grande comme une pivoine. Je fus, inexplicablement, extrêmement ému. Cette patronne est absolument seule à me connaître à présent dans cette vaste capitale de Paris, dans ce vaste pays de France. Cependant, ce soir, une fois que j'aurai quitté cette ville, ce sera la dernière fois pour nous deux, et nous finirons par nous oublier, tout oublier, à un moment ou un autre. Elle mourra naturellement au moment venu, et moi aussi, je succomberai, attrapé par une maladie ou une autre dans je ne sais quel pays. La société ira infiniment, infiniment, comme elle le fit toujours, sans me connaître – moi qui n'ai rien à voir avec l'histoire de son progrès –, ni même connaître cette dame à la rose blanche<sup>722</sup>.

<sup>722</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [*Contes de France*]], pp. 16-19, « 進入ると、傍の一室から、ボンジュール、モッシュューといて、宿の内儀が出迎えた。酒樽のように肥った大きなマダムで、髪の毛は、半ば白い、が、身体と同じように、肥満している頬は、熟した林檎のように血色がよく、[中略]—何処から被入った、さぞお疲れであろうなぞと、何処までもお世辞を見せて、人をそらさない。[中略] 二日見物して廻ったその日の夕暮、いよいよリヨン市に出達するため、自分はその辺のカフェで晚餐をおわると直ぐ、宿へ立戻って、一切の勘定をすましたが、肥ったマダムは、命じた馬車の来るまでと、その帳場の長椅子に時分を請じたので、そのまま這入って、少時腰を下した。マダムは親切に汽車の事、停車場の事、切符の買方から、フランスには賃金が多いから用心しろのと、いろいろな事を注意してくれた上旬には、いざ馬車が来て、出達という間に、ほんのその場の思付ではあったろうが、暖炉の上の花瓶から、白薔薇の一輪を抜き取って、道中のおなぐさみにとまで、時分に手渡ししてくれた。牡丹のような、大きな、フランスの白薔薇である。自分は訳もなく

Puis il part à Lyon :

Enfin on entre dans le centre-ville de Lyon. Lorsque je me remets le chapeau qui était tombé et enlève les poussières de mes vêtements pour descendre du train, il est à trois heures et demie du matin sur l'horloge de la gare. [...] Passé en charrette par la ville endormie, je suis entré dans la chambre d'un hôtel au bord de rivière [...]. Lorsque je me réveillai ce que je me rappelai fut la rose blanche que m'avait donnée la patronne de l'hôtel à Paris. Comme je suis descendu précipitamment du train, j'ai totalement oublié de la reprendre, laissée à la fenêtre. À cette heure, elle a dû être allée à Marseille, exhalant immuablement son parfum. Ou bien, personne ne sait si elle ne fut piétinée et écrasée par les pieds des passagers allant dans tous les sens...<sup>723</sup>

C'est ainsi que se termine la première nouvelle du récit sur la France. On observe dans ces extraits le début du rapport à celle-ci individualisée, en l'occurrence à travers cette hôtelière. Il ne nous semble pas que le voyageur soit spécialement animé par un intérêt pour ainsi dire anthropologique d'un peuple, mais plutôt par un regard porté à l'individu et à tout ce que celui-ci a de particulier. Dès lors, à travers cette représentation de l'Autre, émerge un portrait assez authentique d'une femme, fondé sur la pluralité d'aspects : une apparence extérieure qui n'est guère avantageuse, un caractère directif mais assez familier et simple, en même temps qu'une propension à vouloir prendre soin d'autrui. Ce qui fait de ce personnage, à peine connu, un être déjà presque singularisé et finalement touchant par son humanité.

Le récit s'ouvre ainsi avec une note d'affectivité assez forte, doublée par le fait qu'il s'agit d'une personne totalement inconnue du pays avec laquelle le voyageur échange pour la première fois et que, malgré tout, s'opère là certainement une rencontre d'un être à l'autre. Bien qu'éphémère, celle-ci marque sensiblement le voyageur, au commencement de son séjour en France dont il avait tant rêvé.

L'affectivité caractéristique de cette nouvelle vient aussi du fait que le voyageur se laisse émouvoir par un acte spontané de la maîtresse d'auberge, qui est de donner une rose au voyageur étranger. Certes, cet acte n'a en soi aucune importance significative dans une vie, toutefois Nagai en est « inexplicablement » et « extrêmement ému » car il y perçoit, à notre sens, une spontanéité de l'acte. En effet, il est ému par l'absence totale de quelconque arrière-

---

非常に感動した。広いパリーの都、広いフランスの国に、今自分と知っているものは、全くこの内儀一人。しかし今宵、この都を去ってしまえば、それが最後で、少時にして、二人は何も彼も忘れ果ててしまうのであろう。彼の女は時が来れば勝手に死んでしまい、自分もまた、何処かの国で病気にかかって斃れてしまうのだ。世の中は、その進歩の歴史に関係のない時分を知る事なく、このマダムの白薔薇をも知る事なく、従前通り、無限に無限に過ぎ去って行くのであろう。 》。

<sup>723</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 23-24, « いよいよ、リヨンの市街へ入ったのである。自分は慌忙で落ちていた帽子を冠り、衣服の塵を払って、汽車を下りれば、停車場の時計は夜の三時半。[中略]馬車で寝静った街を過ぎ、河岸の唯あるホテルの一室に這入った[中略]。目が覚めた時、思い出したのは、パリーで宿屋の内儀がくれた白薔薇の事であった。窓の上に置いたまま、自分は慌忙で下車したため、すっかり取忘れてしまったのだ。花は依然として香しく、今頃はマルセイユに行ってしまったろう。あるいはその途中出入の人の足に踏砕かれてしまったかも知れぬ.....。 》。

pensée chez cette femme ; autrement dit, la pureté de son don gratuit, adressé à un inconnu étranger qu'elle ne reverra théoriquement plus jamais. Ce geste, ni souhaité ni nécessaire, pour elle comme pour lui, s'est alors fait sans justification ni attente d'un retour, symbolisant aux yeux du voyageur solitaire un accueil ouvert et bon de l'Autre.

De cette perception du voyageur sensible à la gratuité de l'inconnu, se profile un thème autour des croisements de vie entre les êtres réciproquement étrangers et inconnus, procurant une littéralité certaine à ce récit de voyage. Dans la mise en scène de cet événement, Nagai met au centre la rose blanche qui est le véhicule par excellence de la beauté universelle, en plus de sa signification, dans le langage des fleurs, de générosité et de franchise, ce qui renvoie encore au geste de la femme. La couleur blanche élude toute symbolique grivoise. Puis, la rose symbolise aussi le seul lien qui existe entre le voyageur et le pays. En effet, après avoir quitté Paris, la rose accompagne le voyageur solitaire comme une part de la personne dont elle provient et qui est, pour le moment, le seul Autre individuel qu'il connaisse dans cet ailleurs et dans une étonnante vastitude du monde qu'il s'apprête à parcourir. Ces premières lignes du récit mettent alors en évidence la tension entre la considération de l'individu, en tant qu'entité infinitésimale mais réellement importante, et la grandeur vertigineuse du monde.

En outre, la rose représente l'éphémère dont on sait tous l'inéluctabilité. En effet, le voyageur l'oublie dans le train et, par là même, n'assiste pas à sa fin, mais il sait qu'elle périra d'une manière ou d'une autre. Il regrette de l'avoir perdue, mais se console en ayant évité de la voir fanée et flétrie. Ce dénouement, où le voyageur ne se rend compte que le lendemain qu'il a égaré la fleur, semble évoquer des thématiques propres à la vie : l'impermanence et l'irréversibilité.

Force est alors de constater que, à l'origine de ces thèmes qui se développent autour de l'existence humaine, se trouve une rencontre pour ainsi dire prosaïque et anodine avec un individu inconnu. C'est dire si la richesse des expériences réside moins dans l'aspect extérieur et factuel des faits que dans la compréhension intérieure et intime que l'on en fait. En l'occurrence, il s'agit ici d'une pensée du voyageur particulièrement affective vers l'Autre individué ainsi que son humanité intérieure. Le don de la fleur – motif qui pourrait paraître éculé – échappe en fait à l'impression d'une scène artificielle par les circonstances de cette offrande délicate, et conserve une pureté d'intention inattendue. Cela apporte, outre le côté littéraire, de la sensibilité à l'écriture et fait de ce récit pour ainsi dire un plaidoyer pour le voyage aussi symbolique que réel et la preuve de la relation affective du voyageur à l'Autre.

## b) *La primauté de l'émotion et du surnaturel*

Nous avons vu que l'une des particularités de *Kokoro* de Lafcadio Hearn résidait également dans la singularisation de certains individus anonymes, comme par exemple la chanteuse aveugle, le vieux vendeur de pipes ou encore le policier en larmes, etc. À chaque fois que Hearn dépeint la singularité de ces individus et de leurs parcours extraordinaires, parfois marginaux ou/et pleins d'aléas, c'est en effet dans le dessein de mettre en relief la puissance émotionnelle qu'ils provoquent en lui et bouleversent ainsi son esprit, par-delà toutes les différences culturelles et langagières. Il y a donc bel et bien une aspiration chez Hearn, comme chez Nagai, à une part universelle du genre humain. Et chez l'écrivain gréco-anglais, c'est le plus souvent par l'effet inexplicable et surnaturel de l'émotionnel qu'il tend à mettre celle-ci en avant.

On sait que Hearn cherchait souvent à connaître des croyances, des sensibilités et des morales locales tantôt dans des ressources livresques, tantôt auprès de son entourage familial et amical. En effet encore à l'époque on en transmettait oralement sous forme de conte, souvent autour de *hibachi* ou du feu de foyer. Comme cela est le cas dans bien des civilisations, beaucoup de contes japonais mettent en avant des phénomènes du monde qui dépassent l'entendement raisonnable ; ils ne peuvent se concevoir que si l'on donne à l'émotion et au cœur un pouvoir originel, une place centrale de l'existence et une capacité surnaturelle. Bien sûr les expressions et les modalités se distinguent considérablement selon les cultures. Et c'est là l'intérêt et la réflexion de Hearn : les contrastes culturels sont infinis aux niveaux de la conceptualisation, de l'élaboration et de l'expression, tandis que le mystère fondamental de la vie du cœur reste universel. En effet, puisées dans la particularité propre à la culture japonaise, en l'occurrence des contes traditionnels, les réflexions de Hearn tendent à en extraire une part d'universalité où toute forme particulière pourrait se rejoindre à travers le cœur. Ces considérations entre particulier et général s'observent dans l'ensemble du récit, tout comme dans *Furansu monogatari* [*Contes de France*], et font apparaître le cheminement réflexif et intérieur du voyageur-écrivain, en même temps qu'elles octroient à cet essai une dimension particulière à l'individu de Hearn.

Le chapitre intitulé « *The temple of Amida* [La nonne du temple d'Amida] » traite de la puissance de l'émotion quant aux effets qu'elle peut produire et déterminer sur la vie de l'individu qui la ressent, de façon conséquente et parfois totalement inconcevable. Hearn met

en scène une histoire d'O-Toyo : après avoir perdu à la fois son mari et son fils, toute dimension du monde autour d'elle commence à être trop importante à ses yeux.

Elle avait commencé par montrer une étrange attirance pour les objets de petite dimension. Elle avait tout d'abord trouvé son lit trop grand – peut-être à cause de la sensation de vide laissée par la disparition de son enfant ; puis, jour après jour, tout devint trop grand : la maison elle-même, les pièces communes, l'alcôve et ses grands vases remplis de fleurs, jusqu'aux ustensiles domestiques. Elle voulut manger son riz à l'aide de minuscules baguettes dans un bol miniature, comme les enfants.<sup>724</sup>

C'est ainsi qu'elle se mit à mener une vie d'enfant-nonne « dans un petit, tout petit temple, avec un tout petit autel, et de petites images des Bouddha<sup>725</sup> », et qu'elle vit le reste de sa vie tout comme une petite fille. Ce qui importe de noter est que l'intention de Hearn pour cette nouvelle ne consiste pas à expliquer le phénomène psychologique, mais à prendre en considération les mouvements du cœur comme étant le fondement de la vie et à les dessiner tels qu'ils se présentent. En effet, là où certains pourraient mettre ce phénomène du côté de « déraison » opposée à la « raison » ou le considérer comme un égarement total, la plume du voyageur-écrivain esquisse cette histoire d'un angle très différent : montrer la part non seulement puissante mais encore salutaire de la vie du cœur, qui consiste, en l'occurrence, à mettre en lien les uns et les autres individus, comme la suite du chapitre le révèle.

On édifia à son intention un petit An-dera, [...] là où se trouvait jadis un autre temple, plus grand [...]. À l'intérieur, on disposa un tout petit autel garni de petits objets : une minuscule copie des soûtras sur un minuscule pupitre, des paravents, des cloches et des *kakemono* miniatures. [...] Le matin, après avoir fait la quête dans les environs avec sa sébile, elle revenait généralement s'asseoir devant un tout petit métier à tisser, s'ingéniant à fabriquer une toile bien trop étroite pour quelconque usage. Cependant, certains commerçants qui connaissaient son histoire, lui achetaient ses tissus et lui offraient de toutes petites coupes, de minuscules vases et d'étranges arbres nains pour son jardin. La compagnie des enfants était son plus grand plaisir, sans cesse renouvelé. Au Japon, la plus grande partie de l'enfance se passe dans la cour du temple, et bien des enfances heureuses se sont déroulées dans la cour du temple d'Amida. Les mères aimaient y voir jouer leurs enfants et toutes leur recommandaient de ne pas rire de Bikuni-San. – Elle est parfois bizarre, disaient-ils. – C'est parce qu'elle a perdu son petit garçon et que le chagrin est devenu trop grand pour son cœur de mère. Il faut être très gentil et très respectueux à son égard. Certes, ils étaient bons, mais on ne peut pas dire qu'ils étaient respectueux au sens strict : ils ne manquaient pas de l'appeler « Bikuni-San » et de la saluer affectueusement, mais, par ailleurs, ils la considéraient comme une des leurs. Ils jouaient avec elle et elle leur servait du thé dans ses petites coupes, avec des montagnes de gâteaux de riz, pas plus grands que des petits pois, puis elle tissait sur son métier des toiles de coton et de soie pour habiller leurs poupées. Elle était pour eux une véritable sœur. Ils jouaient quotidiennement avec elle, jusqu'à ce qu'ils deviennent trop grands pour jouer, quittant alors la cour du temple d'Amida afin d'affronter l'amertume de la vie et de devenir les pères et les mères d'enfants qu'ils enverraient jouer à leur place. Ces enfants apprenaient à aimer Bikuni-San à l'instar de leurs parents, et Bikuni-San vivait pour jouer avec les enfants des enfants de ceux qui se souvenaient du temps où ce temple

<sup>724</sup> L. Hearn, *Kokoro. Au cœur de la vie japonaise*, traduit de l'anglais par Sabine Boulongne et Jacqueline Levaud, p. 69. (L. Hearn, *Kokoro. Hints and Echoes of Japanese Inner Life*, p. 81, « *She had begun to show a strange fondness for very small things. At first she had found her bed too large – perhaps through the sense of emptiness left by the loss of her child ; then, day by day, other things seemed to grow too large, – the dwelling itself, the familiar rooms, the alcove and its great flowervases, – even the household utensils. She wished to eat her rice with miniature chopsticks out of a very small bowl such as children use.* ».)

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 69. (*Ibid.*, p. 82, « *in a very, very small temple, with a very small altar, and little images of the Buddhas* ».)

avait été construit. [...] Quelques jours après ses obsèques, une multitude d'enfants me rendit visite. [...] – [...] où jouerez-vous maintenant ? [...] – Nous irons toujours jouer dans la cour du temple d'Amida. C'est là qu'elle est enterrée. Elle nous entendra jouer et elle sera contente <sup>726</sup>.

L'histoire met en lumière le côté plus émouvant que désastreux du chagrin fortement vécu. En effet, du personnage féminin ainsi représenté émane sérénité et gentillesse, et non souffrance ou obscurité, quand bien même elle serait « parfois bizarre ». C'est dire si le but de l'écrivain ne consiste pas à embellir ou à cacher les traces douloureuses que peuvent laisser les aléas de la vie, mais à en faire émerger la singularité du personnage. On peut en outre noter la mise en avant du pouvoir que détient le cœur dans les rapports sociaux, qui consiste à créer des liens entre les individus qui ne partagent pourtant point la même expérience, ou ne font pas nécessairement partie de mêmes catégories sociales au sein d'un contexte donné. En effet, qu'ils soient commerçants, mères ou enfants, leur attitude dénote l'absence de préjugés ainsi que la prise en considération de ce qu'est la nonne insolite et douloureuse. Le chapitre donne ainsi la primauté à l'acceptation de l'Autre par empathie et bienveillance plutôt qu'à la tentative de compréhension par la raison. Ainsi, de cette nouvelle, semble se profiler une aspiration du voyageur occidental séduit par la sagesse de l'Asie : non pas par le partage du même vécu, ni par la compréhension intellectuelle, mais par la considération sensible de l'Autre que les véritables liens, ceux du cœur, peuvent se tisser.

---

<sup>726</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 70-71. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 83-86, « *They built for her a small An-dera, [...] in an empty court where another and larger temple, [...]. It was fitted up with a very small altar and with miniature altar furniture. There was a tiny copy of the sutras on a tiny reading-desk, and tiny screens and bells and kakemono. [...] After making her morning round with her alms-bowl, she would usually seat herself before a very small loom, to weave cloth much too narrow for serious use. But her webs were bought always by certain shopkeepers who knew her story ; and they made her presents of very small cups, tiny flower-vases, and queer dwarf-trees for her garden. Her greatest pleasure was the companionship of children ; and this she never lacked. Japanese child-life is mostly passed in temple courts ; and many happy childhoods were spent in the court of the Amida-ji. All the mothers in that street liked to have their little ones play there, but cautioned them never to laugh at the Bikuni-San. "Sometimes her ways are strange", they would say ; "but that is because she once had a little son, who died, and the pain became too great for her mother's heart. So you must be very good and respectful to her." Good they were, but not quite respectful in the reverential sense. They knew better than to be that. They called her "Bikuni-Sans" always, and saluted her nicely ; but otherwise they treated her like one of themselves. They played games with her ; and she gave them tea in extremely small cups, and made for them heaps of rice-cakes not much bigger than peas, and wove upon her loom cloth of cotton and cloth of silk for the robes of their dolls. So she became to them as a blood-sister. They played with her daily till they grew too big to play, and left the court of the temple of Amida to begin the bitter work of life, and to become the fathers and mothers of children whom they sent to play in their stead. These learned to love the Bikuni-San like their parents had done. And the Bikuni-San lived to play with the children of the children of the children of those who remembered when her temple was built. [...] Some days after her funeral, a crowd of children visited my house. [...] "[...] now you will have nowhere to play." [...] "We shall still play in the court of the temple of Amida. She is buried there. She will hear our playing, and be glad." ».)*



### 3. Voir l'invisible

Chez certains voyageurs-écrivains l'expérience de l'Autre peut ainsi donner du sens notable à travers l'affect, l'émotion et le cœur, bref leur intériorité. Cela suppose qu'ils attachent une importance notable, non pas à ce qui relève des informations extérieures, visibles ou explicites, mais à ce qu'ils ressentent dans l'invisible, l'implicite et l'inexprimable. Nous verrons que cette propension à voir l'invisible est particulièrement remarquable chez Hearn et Nagai.

#### a) *Laisser le mystère tel qu'il est*

Ce qui anime Hearn ou l'éternel voyageur errant est, non pas d'élucider ou d'expliquer les forces émotionnelles que certains êtres peuvent exercer sur lui, mais d'en être véritablement emporté et, ce faisant, d'en faire naître une poétique de l'invisible et de l'énigme. Voyons l'extrait du chapitre sur la chanteuse aveugle, dont le chant avait, nous l'avons vu, « pénétré dans [le] cœur<sup>727</sup> » de l'écrivain.

Où chercher [...] la cause de ces sentiments si intenses qu'un chant oriental – que je ne serai jamais en mesure d'apprendre – une chansonnette interprétée par une pauvre aveugle, a éveillés en moi, qui suis un étranger ? Certainement dans la nature de cette voix, capable de susciter quelque chose qui dépasse la somme de l'expérience d'un peuple, quelque chose qui soit aussi vaste que la vie humaine et aussi ancien que la science du bien et du mal. [...] C'est ainsi que le chant d'une aveugle, dans une ville d'Extrême-Orient, peut faire revivre dans l'âme d'un Occidental des émotions puisées bien au-delà de sa propre personnalité [...]<sup>728</sup>.

Il s'interroge sur la force émotionnelle que détient la voix de l'aveugle japonaise ainsi que sur son pouvoir à éveiller des « sentiments si intenses » chez lui, qui est imprégné d'une autre culture, supposée plus matérialiste. Mais soulignons qu'il laisse tout de même le mystère de cette correspondance émotionnelle dans une énigme telle que celle de l'univers même. Bouleversé ainsi par un chant d'origine lointaine et de langue étrangère – donc *a priori* sans rapport objectif avec sa propre culture à lui –, Hearn conçoit ainsi qu'existeraient peut-être d'étroits liens invisibles et inexplicables d'un certain individu à un autre, par une forte correspondance intérieure ou émotionnelle à l'échelle universelle, c'est-à-dire en outrepassant les barrières de la culture, de la langue, des apparences et de tout autre facteur culturel. De cette

---

<sup>727</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 42. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 42, « *Pass into my heart* ».)

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 44. (*Ibid.*, p. 45, « [...] *what is the reason of the deeper feelings evoked in me – an alien – by this Oriental chant that I could never even learn, – by this common song of a blind woman of the people ? Surely that in the voice of the singer there were qualities able to make appeal to something wide as human life, and ancient as the knowledge of good and evil. [...] And so the chant of a blind woman in this city of the Far East may revive in even a Western mind emotion deeper than individual being [...]* ».)

considération des individus et des liens entre l'Autre et soi-même, on voit alors émerger une communicabilité énigmatique et puissante de l'émotion, dépassant l'existence immanente de chacun et nous reliant par une sphère profonde de l'être.

*b) Sentir l'Autre par ce que l'on ne voit pas*

i) Le vide

Concevoir la puissance de l'invisible est ainsi une manière particulière à Hearn de comprendre l'Autre et le monde inconnu. Voyons la note suivante à propos du Japon de Meiji, écrite au lendemain de la guerre sino-japonaise.

Mais voilà bien un autre sujet d'émerveillement : le soudain développement de la puissance japonaise. Où sont donc les signes extérieurs de cette immense et nouvelle force dont a fait preuve le Japon [...] ? Nulle part ! [...] La force du Japon, de même que celle de ses antiques croyances, ne s'affichent pas [...] <sup>729</sup>.

L'Invisible est, comme le surnaturel, l'un des thèmes majeurs dans cet essai sur ce pays dans lequel l'implicite est plus éloquent que tout et que l'énigme peut rester inexplicable. C'est dire si une certaine correspondance existait entre la nature du voyageur-écrivain et celle du pays, lui permettant de nourrir sa sensibilité et sa propre compréhension du monde.

La réflexion sur l'absence de signes extérieurs se poursuit et se développe à partir même d'une promenade ordinaire.

Parmi toutes les merveilles que l'on trouve au Japon, les plus extraordinaires sont sans doute ces chemins qui mènent aux hauts lieux de culte et au repos éternel : ces voies qui ne conduisent « nulle part », ces marches qui ne débouchent sur « rien ». Leur charme tient surtout à l'imprévisible effet du travail de l'homme en harmonie avec la nature dans ses plus beaux modes de lumière, de forme et de couleur. Un charme qu'un jour morose suffit à effacer, d'autant plus prodigieux qu'il est éphémère. Le pèlerinage commence souvent par l'escalade d'une avenue pavée, en pente, d'un kilomètre de long et bordée d'arbres géants. Des monstres en pierre montent la garde à intervalles réguliers. Puis l'on s'engage dans un long escalier se faufilant sous un crépuscule de verdure jusqu'à une terrasse ombragée d'arbres immenses et plus vieux encore. À cet escalier succèdent d'autres marches menant à d'autres terrasses plongées dans des ténèbres de plus en plus denses. L'ascension se poursuit interminablement, jusqu'à ce que finalement, au-delà d'un torii grisâtre, apparaisse l'objet de tant d'efforts : un petit sanctuaire en bois incolore et vide. [...] Le choc provoqué par le néant, dans le silence absolu et l'obscurité profonde, au sortir de cette montée grandiose, est tout à fait saisissant. Une foule d'expérience du même ordre s'offrent à qui se donne la peine de les rechercher. Je conseillerai notamment une visite au site de Higashi Otani, dans la cité de Kyoto : de la cour du temple, auquel on accède par une large avenue, s'élève un escalier monumental, doté de balustrades somptueuses et de marches de cinquante pieds de large, couverts de mousse, conduisant à une terrasse entourée d'un mur. [...] Parvenu au sommet, que découvrez-vous ?... Une porte

---

<sup>729</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 24. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 13, « *And this leads to the subject of another wonderful fact in the sudden development of Japanese power. Where are the outward material signs of that immense new force she has been showing [...] ? Nowhere ! [...] The strength of Japan, like the strength of her ancient faith, needs little material display [...] »*.)

s'ouvrant sur un cimetière !... Le paysagiste bouddhiste a-t-il voulu nous rappeler que la splendeur, la puissance, la beauté aboutissent inmanquablement à ce même silence ?...<sup>730</sup>

On peut d'emblée constater que cette réflexion sur l'absence des signes et du « rien » faite par le voyageur gréco-irlandais est notablement imprégnée de l'esthétique et de la philosophie bouddhistes japonaises, ancrées dans la manière de penser, d'agir et d'être de ce peuple. En effet, le vide est dans la culture japonaise à la fois la fin et le commencement, étant le fondement absolu du Tout dépassant le dualisme entre l'existence et le néant. Ces quelques lignes montrent non seulement l'ampleur des connaissances culturelles du voyageur, mais encore son affinité significative permettant de percevoir l'Autre avec acuité et justesse.

Mais en plus de cette correspondance entre le pays étranger et le voyageur, qui, d'une certaine manière, dépasse ce dernier, remarquons que Hearn semble tenter de comprendre et de ressentir l'Autre dans la logique, les codes et la philosophie propres à celui-ci. En d'autres termes, il se met à la place de l'Autre pour pouvoir le comprendre au sens même étymologique du terme – « prendre avec » : comprendre l'Autre non pas à partir du jugement propre à l'observateur, mais dans son intégrité, à travers le fonctionnement et les valeurs qui font de lui une entité unique. C'est dans ce sens-là que l'attitude de Hearn nous semble témoigner d'une qualité chère à tout voyageur désireux de savourer la diversité du monde et de s'enrichir à travers elle.

---

<sup>730</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 49-50. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 50-52, « *Of all peculiarly beautiful things in Japan, the most beautiful are the approaches to high places of worship or of rest, – the Ways that go to Nowhere and the Steps that lead to Nothing. Certainly, their special charm is the charm of the adventitious, – the effect of man's handiwork in union with Nature's finest moods of light and from and color, – a charm which vanishes on rainy days ; but it is none the less wonderful because fitful. Perhaps the ascent begins with a sloping paved avenue, half a mile long, lined with giant trees. Stone monsters guard the way at regular intervals. Then you come to some great flight of steps ascending through green gloom to a terrace umbraged by older and vaster trees and other steps from thence lead to other terraces, all in shadow. And you climb and climb and climb, till at last, beyond a gray torii, the goal appears : a small, void, colorless wooden shrine [...]. The shock of emptiness thus received, in the high silence and the shadows, after all the sublimity of the long approach, is very ghostliness itself. Of similar Buddhist experiences whole multitudes wait for those who care to seek them. I might suggest, for example, a visit to the grounds of Higashi Ōtani, which are in the city of Kyoto. A grand avenue leads to the court of a temple, and from the court a flight of steps fully fifty feet wide – massy, mossed, and magnificently balustraded – leads to a walled terrace. [...] reaching the terrace, you find only a gate, opening – into a cemetery ! Did the Buddhist landscape-gardener wish to tell us that all pomp and power and beauty lead only to such silence at last ? ».)*



Figure 11 : La promenade à Nikko fut l'une des excursions les plus prisées par les voyageurs occidentaux désireux de découvrir la nature du pays, de par son emplacement relativement proche de la capitale et sa réputation de haut lieu de culte bouddhique. Ce cliché rapporté par Dumoulin semble ici illustrer parfaitement la description faite par Hearn, sur ces chemins dont le « charme tient [...] à l'imprévisible effet du travail de l'homme en harmonie avec la nature dans ses plus beaux modes de lumière, de forme et de couleur » et au bout desquels, peut-être, « la splendeur, la puissance, la beauté aboutissent inmanquablement à ce même silence ». Université Nice Côte d'Azur, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI, collection Louis Dumoulin.

ii) La peine du passé

À l'instar de Hearn, ressentir ce qui est invisible permet également au voyageur de *Furansu monogatari* de nourrir son intériorité, ce rapport au monde approfondissant non seulement son observation des individus rencontrés, mais encore aiguisant sa sensibilité et son affect – en tout cas c'est ce que semble tenter de montrer l'écrivain Nagai. Les notes qui naissent des rencontres apparemment anodines renseignent alors plus que sur simplement des faits extérieurs et factuels d'un contexte donné. Elles dénotent en effet la propension et la capacité du voyageur à sentir au-delà de l'apparence extérieure la personne que, pourtant, il voit pour la première fois, comme dans la scène suivante.

Soudain, une femme s'est assise sur la chaise vide d'à côté, j'y tournai alors le regard en me réveillant de mes songes auxquels la musique m'avait invité. En même temps, la femme regarda autour d'elle comme quiconque le fait quand il s'assoit ; lorsque nous nous regardâmes, elle me dit sans gêne et avec un sourire sympathique, « ne seriez-vous pas japonais ? ». [...] il n'est pas aisé d'imaginer son âge. Il n'y a pas une chose aussi impossible que de savoir l'âge d'une femme de Paris aussi joliment maquillée. Non seulement le visage allongé, bien fardé, est blanc comme presque transparent en contraste avec la noirceur de ses cheveux ondulés, sortant comme des nuages par-dessous le chapeau et couvrant amplement les deux oreilles, mais encore, si je le regarde de près, sa peau est si étonnamment lisse que l'on ne remarque même pas de petites rides ni de lignes aux bords des yeux ou des lèvres que j'observe. Et malgré tout, dans la tristesse qu'inspirent ses joues quelque peu creusées, ainsi que dans la teinte profonde de ses yeux, apparaissait un affaissement de celle qui a connu de divers peines et efforts pour une vie de bohème longtemps menée<sup>731</sup>.

Au-delà de l'individualisation de l'Autre par les descriptions détaillées sur son aspect extérieur, on peut noter une profondeur particulière à ce récit de voyage : perception de ce qui est invisible chez l'inconnu. En effet, bien que l'aspect extérieur de la femme ainsi rencontrée par hasard ait quelques caractéristiques typiques de certaines Parisiennes, vivant de leurs charmes et de leur beauté sophistiquée dans un univers nocturne, le voyageur ressent d'emblée une part d'ombre invisible en elle. Il s'agit de sa sphère intime où s'amorce secrètement une fatigue du cœur et une certaine lassitude qui, pour lui, sont liées aux aléas de sa vie personnelle. Ainsi par des particularités invisibles et implicites de la femme, perçues par le voyageur dès les premiers instants de la rencontre – « la tristesse [de] ses joues », « la teinte profonde de ses yeux » –, le personnage prend une dimension intérieure et sentimentale. Ainsi la sensibilité du voyageur,

---

<sup>731</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 251-252, « 突然、傍の空いた椅子に坐った女があるので、自分は音楽に誘われた空想から、ふッと目覚めて、その方を見た。同時に女も、誰れに限らず坐に着く時には四辺を見廻すもので、互いに顔を見合わせると、女は愛嬌の微笑と共に、遠慮なく、「あなたは、日本の方じゃありませんか。」と口を切った。[中略] 年は何歳か、ちょっと想像がつかぬ。巴里の、殊にこうした化粧の上手な女の年ほど不可知なものはあるまい。帽子の下から雲のように渦巻き出て、豊かに両の耳を蔽う髪の毛の黒いだけ、白粉した細面は抜けるように白いばかりか、近く見詰めると、その皮膚の滑らかさは驚くほどで、眼の縁、口尻を験べても、まだ目につくような小皺も線もない。とはいうものの、やや落ちこけたその頬の淋しさと、深い目の色には、久しくこうした浮浪の生活に、さまざまな苦勞をしたらしいやつれが現れていた。 ».

captant ce qui est invisible et implicite chez l'Inconnu, semble certainement lui permettre de se rapprocher de l'Autre.

D'ailleurs la femme lui révèle son premier amour, connu avec un Japonais :

A se rappeler le souvenir du passé, la tristesse et la joie semblent maintenant déborder à l'intérieur d'elle. Elle en parle comme si c'était juste d'hier [...], tout en fixant son regard profond et presque rêveur sur mon visage, comme si elle avait de la nostalgie à voir mon visage de la même race. [...] « J'imagine bien que vous étiez bien malheureuse après la séparation. » « Je pleurai pendant six mois. » « Et oui. » [...] Sans avoir l'air d'être spécialement émue par la musique habituelle, ni de savoir quoi y faire, son doigt, avec sa bague de souvenir, prenait du rythme en tapant légèrement la table...<sup>732</sup>.

C'est ainsi que la nouvelle s'achève. Il est significatif que la femme se confie et dévoile son passé de façon si sentimentale à un inconnu à peine aperçu. Quant à celui-ci, il semble sensiblement touché par cette confiance à cœur ouvert. D'ailleurs ce n'est que tout à la fin de la nouvelle, après qu'il l'a écoutée sur son souvenir intime et amoureux, qu'il demandera à peine son prénom et son lieu de vie, comme par convention ou par habitude mais sans importance fondamentale, comme si des éléments formels et extérieurs de la personne n'étaient que secondaires. Par ailleurs, la dernière phrase de ce texte ne signifie pas grand-chose, si ce n'est que le silence et la fin de la conversation, comme un signe de partage et de connexion invisibles entre deux inconnus. C'est dire si l'écriture de cette nouvelle n'était probablement pas fondée sur l'intérêt de décrire le réel de l'événement de façon objective, mais de représenter l'expérience subjective de sa rencontre avec l'Inconnu, à travers une dimension intime et implicite de l'être.

### c) *Ressentir sans juger*

Nos analyses sur Bälz et d'Audiffret, notamment sur leur manière de voir le monde nouveau, ont révélé le sens du voyage qu'est le renouvellement de soi : se défaire des croyances et des idées préconçues qui ne correspondent pas – ou plus – à une réalité nouvelle du monde, apprendre de celui-ci, changer son point de vue et, ce faisant, devenir autre que ce que l'on fut avant de partir. Elles révèlent également le bénéfique qu'il y a à être ouvert d'esprit et raisonnable

---

<sup>732</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 256-257, 259, « 女は過ぎた昔を思返すにつけ、悲しさ嬉しさの、今は漸く押え切れなくなっただらしい。夢見るような深い目容で—同じ人種の時分を見るのが懐かしいというように—一時分の顔を見詰めながら、[中略] 丁度昨日の事でもであるような調子で話す。[中略] 「別れてからは後は、さぞ淋しかったろうね。」「半年ばかりは、泣いてました。」「そうだろうね。」「[中略] 聞馴れた音楽の、別に感動する様子もなく、所在なさに、記念の指輪をはめた指先で、軽くテーブルを叩きながら調子を取っていた.....」.

au sens propre du terme, afin de pouvoir comprendre l'Autre dans son intégrité singulière et connaître la relativité de toute chose, sa propre perception y comprise. C'est ainsi que, chez Bälz comme chez d'Audiffret, malgré toute la différence de forme et de durée, leur connaissance de l'Autre nous semble leur avoir été salutaire et profondément enrichissant sur le plan intérieur.

En effet, si l'approche d'une civilisation différente est fondée sur le jugement culturellement conditionné de l'observateur, celui-ci ne peut que demeurer dans un ethnocentrisme et, par là même, peut difficilement porter un regard objectif non seulement sur le monde nouveau, mais encore sur son propre monde originel comme sur soi-même. Dès lors, sa connaissance de l'Autre comme celle de soi ne peuvent être que superficielles et limitantes. Mais celui qui, au contraire, tente de se mettre à la place de l'Autre peut certainement se rendre à l'évidence : tout système culturel possédant sa propre logique interne avec une codification qui lui est naturelle, il est impossible d'y apporter un jugement quel qu'il soit. En effet, les unes et les autres cultures se valent dans leur singularité propre.

Si nous jugeons les accomplissements des groupes sociaux en fonction de fins comparables aux nôtres, il faudra parfois nous incliner devant leur supériorité ; mais nous obtenons du même coup le droit de les juger, et donc de condamner toutes les autres fins qui ne coïncident pas avec celles que nous approuvons. Nous reconnaissons implicitement une position privilégiée à notre société, à ses usages et à ses normes, puisqu'un observateur relevant d'un autre groupe social prononcera devant les mêmes exemples des verdicts différents. Dans ces conditions, comment nos études pourraient-elles prétendre au titre de science ? Pour retrouver une position d'objectivité, nous devons nous abstenir de tous jugements de ce type. Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix et que ces choix sont incomparables entre eux : ils se valent<sup>733</sup>.

Dans cette vision de l'égalité fondée sur l'équité, l'infinie diversité du monde se révèle alors comme non seulement une évidence, mais encore un horizon. Autrement dit, elle n'est pas acquise naturellement, mais un but à atteindre. En effet, les êtres qui ne partagent pas de racine culturelle commune ne peuvent évoluer ensemble qu'à condition que l'un et l'autre s'intéressent réellement et mutuellement à ce que chacun est véritablement, et ce dans le but de comprendre les raisons de leurs différences – pouvant vite devenir leurs différends – ainsi que dans la considération de celles-ci comme étant réciproques.

Il nous semble que nous pouvons penser cette réciprocité entre l'Autre et soi à l'échelle des pays internationaux et inter-civilisationnels. En effet, l'ethnocentrisme n'est qu'une forme de l'égo-centrisme, étant donné leur structure fondamentale commune : se penser, même inconsciemment, comme norme naturelle et universelle du monde. Dès lors, il nous semble qu'une amélioration des rapports transnationaux conflictuels ou en haute tension ne pourrait

---

<sup>733</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* [1955], Paris, Plon, 1993, p. 461.

advenir que si chaque individu, au sein même d'une société et de ses rapports interpersonnels les plus immédiats et réels, considère la différence comme simplement réciproque et s'ôte de tout jugement envers l'Autre.

Outre ce rapport à l'Autre fondé sur la raison et l'esprit, il s'est avéré que l'émotion et le cœur contribuent également, mais d'une manière différente, à la connaissance de l'Autre et à celle de soi. En effet, nos analyses ont révélé un point de convergence entre Hearn et Nagai, qui consiste à percevoir la singularité intime de chaque individu rencontré, par-delà ses aspects culturels, représentatifs ou extérieurs. Ce faisant, ils mettent en lumière une part pour ainsi dire fondamentalement commune à l'être de toute humanité : la vie du cœur, avec tout ce que cela signifie, tels que l'émotion, les sentiments et l'affect. Ainsi, à travers cette approche sensible et intérieure de l'Autre, ces voyageurs-écrivains nous semblent atteindre une certaine universalité dans leur rapport au monde et leur considération de l'Inconnu. Et ce, aussi paradoxal que cela puisse paraître, tout en dessinant la particularité de chaque individu croisé et, par là même, la diversité du genre humain.

En outre, l'intériorité de ces deux livres inspirés d'un pays étranger nous laisse supposer la richesse et l'intensité du monde intérieur des auteurs respectifs et de leur connaissance de soi, nourrie en interaction avec leur propre perception de l'Autre, tout aussi sensible et profonde. En effet, il s'avère incontestable que la nature du rapport que chacun a avec le monde extérieur révèle celle du rapport qu'il entretient avec soi-même. Autrement dit, le rapport à l'Autre est le miroir corrélatif du rapport à soi, et inversement.

#### **4. Prises de conscience et réflexions sur la nature humaine**

L'une des forces de *Furansu monogatari* et de *Kokoro* réside dans l'originalité des réflexions personnelles des auteurs respectifs sur des sujets vastes de la nature humaine, lesquelles sont tout autant nourries qu'ébranlées par la rencontre d'une autre civilisation.

##### *a) La subjectivité : la relativité absolue de la perception*

Pour Nagai son cheminement intérieur par le voyage se fait aussi par la prise de conscience de la subjectivité de sa propre perception. Voyons alors la nouvelle « joueuse de



serpents », inspiré d'une femme de saltimbanque qui marque l'esprit du voyageur lors d'un spectacle.

[...] une femme qui était assise [...] se relève droite sur la scène, s'enlève le manteau violet [...] et le jette sèchement derrière elle. [...] son corps bien en chair porte un pantalon noir en velours brodé de fils d'or [...]. Le visage mince peint grassement en fard blanc est pointu et sans charme, les lèvres fermes portent du rouge bien aigre, et le noir mis sous ses grands yeux amplifie encore singulièrement l'effet sur l'ensemble de son apparence. [...] elle doit avoir déjà plus de trente ans [...]. Elle saisit et sort, d'une boîte en bois posée à ses pieds, quatre ou cinq petits serpents, de manière indifférente avec ses mains, et se les met sur sa nuque bien blanche, ses bras et ses cuisses ; ainsi en les gardant en roulés sur tout son corps elle reste debout, sans sourire, sans rien dire, en fixant ses yeux noirs qu'elle ne cligne même pas une fois. Les serpents se superposent mutuellement et rampent sur tout son corps comme pour jouir de la chaleur de la peau de la femme, en faisant éclater la lumière des lampes sur leurs langues comme des fils. Toutefois je ne puis absolument penser que le sang de la femme soit plus chaud que celui des serpents. [...] Au bout d'un moment, elle défait les serpents qui lui collent, les rangent dans la boîte en bois et va aux côtés de l'agent appelant sans cesse les spectateurs par-dessous la scène, mais sans un mot, elle fait le signe de la pointe de sa chaussure sur l'épaule de l'homme. Surpris, il tourne la tête vers le haut et, aussitôt qu'il constate qu'elle est ainsi debout, il lui donne une cigarette qu'il trouve précipitamment dans sa poche. Elle la fume, assise de nouveau sur la même chaise, en remettant sur elle le manteau jeté dessus. Ses yeux, sans expression, totalement refroidis, ne semblent même pas refléter la présence des spectateurs se bousculant ; ils étaient dirigés, languissants, au lointain dans le ciel nocturne, au fur et à mesure qu'y planaient les fumées qui se répandaient de ses lèvres<sup>734</sup>.

Et quelques mois plus tard, il tombe par hasard sur cette femme, mais dans une circonstance tout à fait différente.

Lorsque je marchais un moment, je débouchai sur une troupe de vogue qui s'était installée sur la place devant l'ancienne église [...]. [...] le nouveau quartier des nomades est alors en pleine sieste. Par le toit de la hutte, que l'on dirait un vieux train à vapeur auquel on aurait ajouté une fenêtre, se lève une mince fumée d'un plat en train de cuire, et les linges de sous-vêtements fades et sales sont suspendus à une corde tirée entre les voitures. En-dessous, une femme, dont les cheveux sont désordonnés comme s'ils n'étaient jamais peignés, est en train de laver des petites assiettes à l'eau dans un récipient en fer. Un homme, au visage bien bronzé et crasse, est endormi [...]. [...] J'ai marché [...] en essayant de dissimuler les bruits de mes pas [...], pour ne pas surprendre ceux qui dormaient, et aussi parce que j'appréhendais les femmes qui à chaque fois soulevaient la tête et qui me regardaient. Je me rappelais alors naturellement l'inquiétante maîtresse de serpents [...] que j'avais vue un jour. Je ne sais si elle est parmi cette troupe, ou bien est-elle déjà depuis longtemps partie dans le sud.

À l'entrée d'une des voitures, se trouvent une femme en train d'ouvrer sans relâche à la couture ; puis deux enfants, du même âge environ, tous deux trois à quatre ans. En se mettant de la confiture

<sup>734</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 214-215, « [中略] 坐っていた一人の女は、そのまま台の上にと直立し、身をくるませた紫色の外套〔を〕パツと後に脱ぎすてる。[中略] 肥り肉の身は [中略] 金糸で縫取模様をした黒天鷲絨の猿股をはいている。べったり白粉を塗った細面は尖って愛嬌がなく、引締った唇には毒々しく紅をつけ、大きい眼の下脛へさした墨の色は、全体の容貌を一層物凄く見せる。年はもう三十以上であろう [中略]。女は足元に置いた木箱の中から、無造作に両手で四、五匹の小蛇を掴み出して、真白なその頸やら、両腕やら、両の太腿やら、身体中に巻きつけたまま、微笑みもせず、物をもいわず、黒い眼を据え、瞬き一つせずに立っている。蛇は糸のような舌を、燈の光にピラピラ閃かしながら、女の肌の暖みを喜ぶ如く、重り合っとうねうね身体中を匍い廻る。けれども自分には女の血が蛇のそれより暖いとはどうしても思い得られない。[中略] 女は須臾して、まつわる蛇を一ツツ解きとって木箱の中に収さめ、台の下で絶えず一を呼んでいる木戸番の方へ進み寄ったが、言葉一ツというではなく、穿いている靴の先で、男の肩を突いた。すると、男はびっくりして台の上を振仰いだが、立っている女の様子に合点して、大急ぎでポケットから煙草を探出して手渡しする。女は椅子に脱ぎ捨てたマントーを引き纏い元の坐に腰をかけて煙草をふかす。表情のない冷えきったその眼は叢がる見物人の存在さえ映じぬらしく、唇から湧出す煙の棚曳くにつれ、当てもなく夜の空の遠くへと注がれていた。 》。

et les miettes du pain sur leurs adorables commissures des lèvres jusqu'aux joues et en clignant vivement leurs grands yeux, ils étaient là sagement, aux pieds de leur mère. [...] Avec simplement une jupe sale et ne portant apparemment même pas de corset mais plutôt un châle de laine vieillot – est-ce pour cacher les épaules légèrement vêtues – alors qu'il ne fait guère froid encore, la femme a ainsi tout à fait l'allure d'une épouse vieillissante, au visage bêtement honnête et sot, fatiguée par le quotidien et sans ressort, que l'on voit souvent au crépuscule, au seuil des petits magasins sombres dans un quartier pauvre, en train de travailler sans lampe et le dos courbé. Si je n'avais pas vu la forme de sa chevelure superbement coiffée, je n'aurais pas pu me percevoir que c'était la femme au métier incroyable de la fameuse soirée. Ô la maîtresse des serpents, sous la lumière du jour, à défaut de lampe à pétrole fumant ! L'un des bébés [...], tentant de se relever, perd aussitôt l'équilibre, tombe sur ses fesses [...] et se met tout de suite à pleurer. Surprise, la femme se lève, le prend dans ses bras, l'embrasse sur sa joue collante de confiture, et puis lui démêle les cheveux doux et désordonnés avec sa main caressante. J'ai, furtivement et sans but précis, jeté un œil derrière la porte ouverte de la voiture. Il ne semble pas avoir de présence d'un mari. J'ai été saisi d'une tristesse étrange. L'allure de la mère portant un petit enfant ; est-ce pour cette raison-là ? Peut-être, mais peut-être que non. Ou bien, je ne sais si le terme « triste » est bien défini ; je dirais plutôt un sentiment humide et mélancolique, une sorte de pénombre. Du côté du théâtre des saltimbanques, je reconnaissais le panneau sur la cabane, mais je n'y voyais pas la femme ; je n'ai même pas essayé de l'y voir, et je rentraï à la maison<sup>735</sup>.

Ainsi, ce texte s'inspire des deux perceptions d'une même personne, espacées de quelques semaines et dans deux contextes totalement différents. Par la mise en contraste des deux perceptions le texte laisse alors émerger une réflexion qui, partant d'une observation de cette Autre-femme, aboutit à une prise de conscience sur lui-même. En effet, en observant la même femme dans ses deux visages opposés, le voyageur prend soudain conscience, d'une part, de la part extrêmement dominante de la partialité de toute perception, et d'autre part, du fait que

<sup>735</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 218-220, « 自分は歩いて行く中に、間もなく、古い寺院前の広い広場に陣取ったボーグの群に行当った [中略]。 [中略] 浮浪者の新部落は今が丁度安息の最中。窓をつけた古い汽車のような荷車の屋根からは食物を煮る細い煙が立っており、車と車の間に引張った綱には薄きたない肌着の洗濯が下げてある。その下には、梳いた事もないように髪を乱した女がブリキの手桶に汲んだ水で皿小鉢を洗っている。日にやけて垢じみた顔の男が、寝ぎたなく午睡している。 [中略] 自分は眠っている人々を驚かさぬよう、または折々顔を上げては自分を見る女どもを恐るるよう、 [中略] わが足音を忍ばせながら [中略] 歩いた。思い出すともなく思出すのは、いつぞや見た、 [中略] 気味悪い蛇つかいの女の事である。この群れの中に交わっているかしら。もう疾く南へ行ってしまったかしら。とある車の入口に、腰をかけ俯向いて、一心に針仕事をしている女がある。年児かと思われる、何れも三、四歳の子どもが二人。愛くるしい口の端から頬までを、パンをつけたコンフィチュール [中略] だらけにして、大きい目をぱちぱちさせながら、おとなしく母の足元に坐っていた。 [中略] 汚れた裾着一枚、下には胸当も締めないらしく、肌着の肩をかくすためか、まだ寒いというでもないに、じじむさい毛糸の、肩掛を引掛けている様子は、どうしても貧乏町の暗い小店の戸口で、よく夕方などに灯もつけず、背を丸くして仕事をしている元気の失せた、生活に疲れた、馬鹿正直な頓馬な顔をした、年老けた女房としか思われれない。自分はもし、その美事に梳った髪の見逃したなら、到底かの夜の、物凄家業の女と気の付く事は出来なかったであろう。油煙を吐くカンテラの代りに、ああ日の光で照して見る、蛇つかい！赤子の一人が、ヤツと歩けるばかりの年齢の、立上ろうとして忽ち中心を失い尻餅をつくや否や、それでもしっかりとパンの片を握ったまま、わっと泣き出す。女は驚いて立上り、抱き上げて、コンフィチュールでべたべたしているその頬へ接吻し、乱れた柔らかい髪をば掌で撫でながらすかす。自分は開いている車の戸口を意味もなく窃とのぞいて見た。亭主らしい男のいる気色もない。自分は何だか妙に悲しい気がした。赤子を持った母の姿。それが原因であろうか、そうともいえるし、そうでないともいえる。「悲しい」と定めたのがあるいはよくないのかも知れぬ。悲しいような一種の薄暗い、湿った感情を覚えたともいい直して置こう。道化芝居の方は小屋の看板に見覚えがあったけれど、娘の姿は見出されなかった、見出そうともせずに、自分は家へ帰った。 »。

celle-ci dépend inmanquablement du contexte donné. La relativité d'une perception – et de tout ce que celle-ci engendre comme impression, émotion et image – s'avère alors absolue pour le voyageur. En effet, aux yeux du voyageur, la femme représentait, la première fois, l'image d'une froideur effrayante quasi-inhumaine ; et il en fut, en effet, effrayé. Soulignons donc, une fois de plus, que l'image que l'on attribue à l'Autre et l'émoi qui en résulte chez soi sont le corollaire, non pas de ce qu'est l'Autre, mais de ce que l'on est.

La seconde fois, le voyageur découvre dans la même femme l'antithèse de la « joueuse de serpents ». La découverte de cette face cachée de mère douce et attentive suscite étrangement en lui une émotion aiguë, difficile à définir entre tristesse, mélancolie et amertume. Si, comme nous l'avons dit, il y a un rapport entre notre propre image du monde et notre être, cette émotion insondable survenue chez Nagai semble, en effet, étroitement et profondément liée à lui-même. Celle-ci vient-elle du fait que la femme élève seule ses enfants dans un environnement miséreux et aléatoire ? Ou bien est-elle liée à la perception d'une maternité douce et attentive que, peut-être, le voyageur aurait manquée ? Quoi qu'il en soit, il nous semble certain que son émoi suscité par la vue de cette scène est propre à l'observateur et non à l'observée, c'est-à-dire qu'il renseigne sur lui-même et non sur la femme.

D'ailleurs, il est significatif que Nagai commence cette nouvelle en citant une phrase de Stendhal en français, avec sa propre traduction en japonais : « Je ne prétends pas peindre les choses en elles-mêmes, mais seulement leur effet sur moi<sup>736</sup>. » Cette citation témoigne en effet de l'importance que l'écrivain attribue à la subjectivité de la perception, et cette prise de conscience devient le thème même de ce texte littéraire. C'est dire si la fonction de celui-ci n'est pas référentielle par rapport à la réalité extérieure du voyage, mais largement expressive et reliée notamment à son monde intérieur.

Portons par ailleurs notre attention sur sa propre traduction de l'expression « effet sur moi » : « 感じたる心のさま [*kanjitaru kokoro no sama*] », c'est-à-dire « allure/état de mon cœur qui ressent ». Comparée à l'expression stendhalienne « effet sur moi » où il y a une certaine passivité du ressenti, sa traduction en japonais semble produire une nuance originale, qui consiste à donner une existence propre au cœur, autrement dit, à augmenter sa part active, vivante et agissante. Et cette traduction va tout à fait dans le sens de la prise de conscience sur laquelle toute la nouvelle repose : subjectivité et relativité de la perception. En effet, l'émotion est une manifestation des mouvements intérieurs de l'être, comme en réponse à la vue des

---

<sup>736</sup> La traduction en japonais de l'auteur : « われはそのままに物の形象を写さんとはせず、形象によりて感じたる心のさまを描かんとするものなり。 », p. 202.

phénomènes du monde extérieur ; chaque interaction émotionnelle entre le monde extérieur et le monde intérieur a alors une cohérence interne pour chacun d'entre nous. Ce n'est pas, nous semble-t-il, le monde extérieur qui, arbitrairement, nous donne, ou non, des émotions quelles qu'elles soient, mais c'est à l'intérieur de chaque individu qu'elles naissent, ou non. Et par-là même, il y a des raisons propres à chaque individu, pour lesquelles il ressent telle ou telle émotion à la vue de telle ou telle manifestation extérieure. Cela explique l'entière relativité de la perception et celle de l'émotion qui en résulte, ainsi que la cohérence de celles-ci à l'intérieur de chaque être.

### *b) La pluralité et la diversité de l'être*

Notons un autre point qui se profile de cette même nouvelle, de manière peut-être plus implicite mais complémentaire avec celui que nous venons de voir : la pluralité intérieure d'un être humain. En effet, dans la même femme, l'une se trouve sur « scène » au sens matériel et physique – la scène du spectacle – et en même temps elle est, d'une certaine manière, sur « scène » de la société, du fait d'être en représentation publique devant le regard d'autrui, tandis que l'autre femme est en arrière voire dans l'ombre de cette scène de spectacle et de société. La seconde femme se trouve en effet dans son intimité, marginale de surcroît, où la société ne la voit pas et où elle manifeste son émoi, qui plus est le plus instinctif. À travers cette expérience de perception, le voyageur-écrivain esquisse la nature de l'humain capable de se montrer sous des visages totalement différents voire contradictoires, en fonction du monde extérieur et de son attitude envers lui.

Si le voyage et l'expérience de l'Autre-France fécondèrent ainsi chez Nagai des prises de consciences sur des questions de la pluralité de l'être, Hearn semble également avoir été, pour des sujets de la sorte, nourri de sa connaissance de l'Autre-Japon. Ses réflexions métaphysiques se forment alors notablement de ses observations des réalités locales et orientent son essai encore plus explicitement et longuement que chez son pendant japonais. La multiplicité des aspects d'un seul être en fait alors partie des thèmes principaux, dont l'essentiel se résume à ceci :

Aux yeux de beaucoup, l'idée d'une âme « infiniment multiple » doit sembler incompatible avec la croyance religieuse, du moins au sens occidental. Ceux qui ne peuvent se libérer des vieilles conceptions théologiques imaginent sans doute que même dans les pays bouddhiques, et en dépit des textes sacrés, la foi populaire se fonde en réalité sur l'idée d'une âme considérée comme une entité unique. Or le Japon fournit des preuves remarquables du contraire. Le commun des mortels, l'inculte, le paysan le plus déshérité qui ignore tout de la métaphysique bouddhique, croit en effet en l'hétérogénéité de l'être. Plus étonnant encore, le shintoïsme, qui est la foi primitive, recèle une

doctrine de même nature, et diverses versions de cette croyance semblent caractériser la pensée chinoise et coréenne. Tous ces peuples d'Extrême-Orient considèrent apparemment l'âme comme un composite – une sorte de mystérieuse multiplication par le biais de fissions. [...] Certes, le paysan japonais ne saisit pas toutes les complexités du moi psychique telles que les décrit la philosophie bouddhique ou que les analyse la science occidentale. Mais il se considère lui-même comme multiple. La lutte que se livrent en lui ses bons et ses mauvais penchants trouve à ses yeux sa raison d'être dans le conflit opposant les volontés diverses et mystérieuses qui composent son moi<sup>737</sup>.

Il est avant tout significatif que c'est au sens japonais du terme « âme » que le voyageur gréco-anglais développe sa conscience sur l'être. De plus, celle-ci ne semble pas résulter d'un processus de spéculation purement philosophique et intellectuelle mais plutôt d'un parcours d'observation réelle et de compréhension empirique de l'Autre, même auprès des plus humbles et des plus simples.

Au niveau du contenu de ses pensées, Hearn semble approuver la vision dans laquelle il n'y a pas de bonnes personnes d'un côté et des mauvaises de l'autre, mais qu'un être humain est, rien qu'à lui, un vaste ensemble hétérogène composé des divers aspects et penchants contradictoires, dont les uns ne sont ni plus ni moins vrais que les autres ; ils peuvent en effet se manifester en fonction des circonstances dans lesquelles l'individu se trouve. Cette vision de l'être humain, très proche finalement de celle qui émane du récit de Nagai, nous semble témoigner de la juste considération de l'homme dans son intégralité et de la lucidité sur la nature humaine, faisant preuve de l'absence du manichéisme, lequel est, en fait, fondé sur l'angélisation et la diabolisation de l'homme. Elle semble également représenter une ouverture et une tolérance à tout Autre susceptible de se révéler moins bon à un moment donné, et donc, peut-être, une conscience de la même nature pour soi.

Force est alors de constater que, d'une part, chez ces voyageurs les sphères d'observation et de prises de conscience peuvent être celles de l'être, de la nature humaine et de l'existence, par lesquelles ils tendent somme toute à rechercher et à mieux comprendre l'humain par-delà ses modalités particulières que sont les différences culturelles. Et d'autre part, la connaissance du monde qu'ils tirent du voyage et de l'expérience de l'Autre ne saurait

---

<sup>737</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 163-164. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 232-233, « *To many persons it must seem that the idea of Soul as an infinite multiple would render impossible any idea of religion in the Western sense ; and those unable to rid themselves of old theological conceptions doubtless imagine that even in Buddhist countries, and despite the evidence of Buddhist texts, the faith of the common people is really based upon the idea of the soul as a single entity. Cut Japan furnishes remarkable proof to the contrary. The uneducated common people, the poorest country-folk who have never studied Buddhist metaphysics, believe the self composite. What is even more remarkable is that in the primitive faith, Shintô, a kindred doctrine exists ; and various forms of the belief seem to characterize the thought of the Chinese and of the Koreans. All these peoples of the Far East seem to consider the soul compound, whether in the Buddhist sense, or in the primitive sense represented by Shintô (a sort of ghostly multiplying by fission) [...]. Certainly the Japanese peasant does not think the psychical Self nearly so complex a thing as Buddhist philosophy considers it, or as Western science proves it to be. But he thinks of himself as multiple. The struggle within him between impulses good and evil he explains as a conflict between the various ghostly wills that make up his Ego [...].* ».)

se limiter aux pas physiquement comptés et aux choses vues ; elle se nourrit et mûrit souvent des moments de suspension ou/et des ralentissements de la marche, et s'oriente vers l'intérieur d'eux-mêmes. C'est ainsi que l'expérience de l'Autre peut devenir une expérience de soi tout à fait significative, intense et unique.

### c) *Entre l'Orient et l'Occident*

Outre ces deux derniers points de convergence dans les réflexions respectives de Nagai et de Hearn, il y a un autre thème qui s'y élabore communément, mais de manière plus particulièrement dense et constante dans *Kokoro*. En effet, Hearn déroule, au fil de son livre, une vaste réflexion mettant en parallèle l'Orient et l'Occident, de façon à rendre compte de la richesse incommensurable que représentent les particularités civilisationnelles de part et d'autre, observées soigneusement dans son quotidien auprès des gens du peuple. Nombreux sont alors les exemples concrets de situations, plus ou moins isolés et divers mais qui, au fil des réflexions et de la vie du voyageur-écrivain, apparaissent comme des points reliés par une ligne d'unité : ce qui permet à Hearn de développer une compréhension globale de chacune des deux civilisations.

#### i) Les rapports antagonistes à la Nature : éphémère et pérennité

Ce sur quoi Hearn nous semble mettre plus d'accent en termes de différence fondamentale entre l'Orient et l'Occident se trouve dans la notion de la Nature ainsi que le rapport que l'Homme tisse avec elle. Ici elle se conçoit non seulement au sens moderne ou environnemental, mais aussi philosophique voire phénoménologique du terme, signifiant un vaste ensemble de phénomènes réels, qu'ils soient sociaux, historiques ou culturels. L'idée de Hearn à ce sujet se profile de façon emblématique dans le passage suivant, faisant montre des deux types inverses du rapport à la Nature, fondés respectivement sur la pérennité et l'éphémère.

En Occident, d'une manière générale, nous construisons avec l'idée de pérennité, les Japonais avec celle d'éphémère. Au Japon, très peu de d'objets d'usage courant sont faits pour durer. Les sandales de paille usées et remplacées à chaque étape d'un voyage ; les robes faites de quelques lés d'étoffe assemblés à grands points et décousus à chaque lavage ; à l'hôtel, les baguettes neuves posées devant chaque convive ; les frêles châssis des *shôji* [...] regarnis de papier deux fois par an ; les nattes renouvelées chaque automne – ce sont là que quelques exemples pris au hasard parmi les mille et

une petite choses de la vie quotidienne, mais qui illustrent bien ce sentiment d'éphémère caractéristique de l'esprit national<sup>738</sup>.

Cette idée de l'éphémère avancée par Hearn, issue de ses observations minutieuses de la vie locale, rejoint certainement une autre de ses idées, que nous avons vue plus haut, sur le vide comme l'essence et la fin de toute chose. En effet, ici l'idée fondamentale est que la culture suit le processus propre à la nature et que, par là même, les objets créés par l'humain devraient être renouvelés régulièrement, tels le cycle et le changement des saisons. D'ailleurs cette propension que le voyageur observe dans sa vie japonaise ne se limite pas aux objets et aux faits culturels, mais régit également l'organisation sociale et politique du pays. En effet,

[...] instabilité [...] vaut aussi pour le gouvernement. Rien n'est stable, excepté le trône. « Politique » rime avec « remaniement perpétuel ». Ministres, administrateurs, gouverneurs, inspecteurs, tous les hauts dignitaires civils et militaires sont remplacés à intervalles irréguliers et étonnamment courts, entraînant dans leur tourbillon une infinité de fonctionnaires subalternes. [...] Nous sommes enclins à penser qu'un minimum de stabilité est nécessaire à tout progrès réel, à tout grand développement. Le Japon, cependant, témoigne du contraire<sup>739</sup>.

Hearn mentionne ainsi maints phénomènes de la société et des êtres et en conclut que toute chose quelle qu'elle soit naît, vit, périt et disparaît ; ainsi rien ne peut, ni doit, subsister éternellement. Dès lors, dans ce pays la fragilité n'est pas nécessairement une faiblesse, de même que la « solidité » n'a pas la valeur qu'elle a en civilisation occidentale, c'est-à-dire la force et gage de stabilité recherchée. Au contraire, « la précarité se retrouve dans presque tous les détails de la vie extérieure de ce peuple<sup>740</sup> », car enclin au renouvellement régulier.

En effet,

[...] en règle générale, les villes japonaises changent sinon en apparence, du moins en substance au cours d'une vie humaine. Les incendies, les tremblements de terre et bien d'autres causes y contribuent [...]<sup>741</sup>.

---

<sup>738</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 27. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 18-19, « Generally speaking, we construct for endurance, the Japanese for impermanency. Few things for common use are made in Japan with a view to durability. The straw sandals worn out and replaced at each stage of a journey ; the robe consisting of a few simple widths loosely stitched together for wearing, and unstitched again for washing ; the fresh chopsticks served to each new guest at a hotel ; the light shoji [...] repapered twice a year ; the matings renewed every autumn, – all these are but random examples of countless small things in daily life that illustrate the national contentment with impermanency. ».)

<sup>739</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 36-37. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 34-36, « [...] government itself exhibits a like condition. Nothing is fixed except the Throne. Perpetual change is identical with state policy. Ministers, governors, superintendents, inspectors, all high civil and military officials, are shifted at irregular and surprisingly short intervals, and hosts of smaller officials scatter each time with the whirl. [...] We are accustomed to think that some degree of stability is necessary to all real progress, all great development. But Japan has given proof irrefutable that enormous development is possible without any stability at all. ».)

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 28. (*Ibid.*, p. 20, « [...] the characteristics of impermanence seem to mark almost everything in the exterior life of the people ».)

<sup>741</sup> *Ibid.*, pp. 28-29. (*Ibid.*, p. 21, « [...] as a general rule, the Japanese city changes its substance, if not its form, in the lifetime of man. Fires, earthquakes, and many other causes partly account for this [...] ».)

La nature y a ainsi suffisamment montré d'elle-même que toute intervention de l'Homme en elle, qui fondamentalement consiste à essayer d'étirer le plus possible sa propre durée et son confort, et ce faisant, de repousser la menace de la mort le plus loin possible, peut être balayée en un instant, de sorte qu'il peut être ramenée à sa fragilité inhérente.

ii) Différences de notion entre les civilisations – comprendre l'Autre à part entière

Outre ce facteur environnemental qui peut être particulièrement désastreux pour la vie humaine dans l'archipel, Hearn prend également conscience d'un autre élément qui, de façon tout aussi importante voire plus, lui semble avoir forgé chez le peuple cette notion d'éphémère, et donc l'obéissance à la Nature. C'est

[...] le bouddhisme, venant de l'Inde aryenne, traversant la Chine, a imposé au Japon sa doctrine de l'impermanence. [...] Son enseignement, qui veut que l'univers soit une illusion, la vie une halte momentanée dans un voyage sans fin, que tout attachement aux personnes, aux lieux ou aux objets soit source de douleur, et selon lequel seule la suppression de tout désir [...] permettra à l'humanité d'atteindre la paix éternelle, était sans aucun doute en harmonie avec les sentiments les plus anciens de la population. Quoique le peuple n'ait jamais pénétré les détails philosophiques de cette foi d'origine étrangère, la doctrine de l'impermanence a certainement beaucoup influé, au cours des temps, sur le tempérament national. Elle expliquait et consolait : elle infusait une force nouvelle permettant de tout supporter avec courage ; elle renforçait cette patience qui est l'un des traits dominants de ce peuple<sup>742</sup>.

Outre le contenu de sa réflexion qui prouve une connaissance approfondie de la culture locale chez le voyageur-écrivain, ce qui nous semble encore plus important de noter ici c'est qu'il ne porte aucun jugement de valeur et montre son ouverture d'esprit. Celle-ci est fondée sur la conscience du fait que, selon les cultures, une notion donnée se différencie considérablement dans sa signification et son importance. En l'occurrence la notion de force : Hearn observe qu'au Japon celle-ci ne signifie ni la rigueur ou la résistance contre la Nature, ni la volonté de la transformer – de ne pas lui obéir et d'agir en passant par-dessus ses lois –, mais au contraire la résignation dans le sens de l'acceptation de ce qu'elle nous donne à vivre. En effet, la force est, au Japon, « de tout supporter avec courage ». Il est tout à fait notable que le voyageur-écrivain, ce « rebelle-né<sup>743</sup> », aperçoit cette manière différente de concevoir la force.

---

<sup>742</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 30. (L. Hearn, pp. 22-23, « *From Aryan India, through China, came Buddhism, with its vast doctrine of impermanency. [...] The teaching that the universe is an illusion ; that life is but one momentary halt upon an infinite journey ; that all attachment to persons, to places, or to things must be fraught with sorrow ; that only through suppression of every desire [...] can humanity reach the eternal peace, certainly harmonized with the older racial feeling. Though the people never much occupied themselves with the profounder philosophy of the foreign faith, its doctrine of impermanency must, in course of time, have profoundly influenced national character. It explained and consoled ; it imparted new capacity to bear all things bravely ; it strengthened that patience which is trait of the race.* ».)

<sup>743</sup> De la Héronnière, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisibilité », p. 20.



La différence civilisationnelle dans le rapport de l'Homme à la Nature, au sens large, est également l'un des axes majeurs de la réflexion de Nagai dans *Furansu monogatari*.

Arma, c'est par cette Arma que j'ai vécu pour la première fois l'amour fougueux de la femme occidentale. La passion amoureuse de celle-ci est réellement active. Elle est véritablement impétueuse. Quant à la femme japonaise, même en prenant en considération l'éventuelle différence fondamentale sur le plan psychologique de l'amour, son expression verbale et gestuelle est quasiment morte ; la force en est relâchée. Dès lors, les plaisirs corporels qui peuvent se produire entre les individus de sexes différents finissent particulièrement par s'épuiser et se vider. L'amour japonais est absolument naturel, dans l'état où il est. Il n'invente pas de moyen pour relancer, par la technique habile ou l'imagination, ce qui est diminué ou disparu et exalter encore ce qui est ainsi relancé. On comprend combien le peuple japonais est l'enfant de la nature, simple et primitif, même en regardant l'Histoire où il s'est, depuis deux mille ans, contenté d'une seule sorte d'alcool du riz et est resté sans en découvrir d'autres sortes<sup>744</sup>.

Constatons tout d'abord que l'état d'esprit du voyageur-écrivain qui émane de son écriture est lui aussi dépourvu du jugement de valeur. Il aborde chacun des deux rapports à la Nature comme simplement et significativement différents. D'autre part, ses réflexions rejoignent, au fond, considérablement celles de Hearn, avec les exemples d'observations et la manière d'exprimer propres à chacun. Avec leur acuité commune du regard, ils en arrivent alors tous deux à faire émerger la différence essentielle du rapport à la Nature entre la civilisation japonaise et l'occidentale : dans la première, il s'agit d'accepter l'impermanence du monde et, ce faisant, de suivre le déroulement des choses quel qu'il soit et de s'y adapter ; dans la seconde c'est, inversement, l'aspiration à l'éternité, qui incite à examiner le changement et à y résister si nécessaire, en essayant d'y intervenir et de le rendre, du moins, le plus confortable possible. Selon les réflexions de Nagai, nos rapports respectifs à la Nature déterminent de façon latente nos comportements quotidiens et relationnels, même les relations amoureuses. Il est, en effet, notable que le voyageur-écrivain porte son regard, que l'on peut qualifier de comparatiste civilisationnel, sur une dimension qui semble si personnelle et intime de la vie que celle de l'amour. C'est dire s'il parvient à comprendre ce qu'est l'Autre – en l'occurrence son amoureuse du passé – dans son intégralité, composée de parts singulières, intimement personnelles, et d'autre parts inéluctablement culturelles.

---

<sup>744</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], p. 56, « アーマ、あのアーマによって初めて西洋婦人の激しい恋を経験したのだ。西洋婦人の恋は実に自働的だ。実に猛烈だ。日本の女性だって、精神上に根本的の相違もあるまいけれど、言語動作の発表がまるで死んでいる、力が抜けている。だから、異性間に起る肉体の歓楽は殊更に萎微してしまった。日本の恋は全く自然のままだ。技巧や空想で消え衰えた物を興し、興ったものを更に強烈鳴らしめる方法を案じ出さぬ。二千年以来、米から取る一種類の酒だけで、満足し、その他のアルコール類を発見せずにはいた歴史を見ても、日本人種の如何に、単純な原始的な、自然の児であるかが分ろう。 ».

### iii) Comprendre sa propre aspiration profonde

Ce rapport de l'Homme à la Nature se révèle, chez ces deux voyageurs-écrivains, un axe majeur sur lequel s'appuient non seulement leurs réflexions personnelles, mais encore leurs révélations d'aspiration. Voyons la scène suivante de *Furansu monogatari*, où le voyageur japonais est sur le navire du retour vers son pays natal.

À Paris, on ne laisse même pas un arbre dans son état sauvage. On coupe les branches, on égalise la hauteur. Les hommes se rasent tous les matins, se polissent les ongles. [...] Et là, vers où que je tourne mes yeux, il n'y a pas de traces de la technique créée et réalisée par l'imagination ou le génie de l'Homme ; la beauté des paysages vaste, sur toute la baie et de nombreuses grandes et petites îles disparates, n'est que celle de la nature telle qu'elle est ; on n'y voit tellement pas d'un sentier de promenade arrangé avec des barres avec au bord de l'eau, ni de cocotiers plantés avec régularité exacte comme en rang, choses que l'on en voit dans les villes littorales de la Méditerranée, que je ressentis une tristesse vraiment insoutenable. Aussi, je ressentis qu'il est trop tard, quel que soit mon agacement. Pourquoi mon talent si maigre d'un seul individu peut-il s'égaliser à la grande Nature ? J'ai l'impression que la force sauvage, dite l'« Orient », s'imprègne déjà dans tout mon corps quoiqu'elle soit invisible, et qu'elle va rendre outrageusement sauvage non seulement ma peau et mes ongles polis ces dernières années avec savon et parfum, mais encore l'ensemble de mes organes et pensée, jusqu'à mon esprit, raffiné grâce à la poésie et à la musique<sup>745</sup>.

Notons d'abord que sa découverte du monde occidental fut considérablement teintée de cette notion du rapport actif de l'Homme à la Nature. En effet, toute chose culturelle au sens large, comme la toilette quotidienne ou les aménagements sécurisant les espaces naturels et instaurant ainsi de l'ordre, représente pour le voyageur l'œuvre de l'Homme qui tend à maîtriser la vie, en améliorant autant que possible les conditions et la qualité de son existence, faute de quoi la Nature représentera au moins de l'inconfort brut, sinon de la menace incontrôlée. Le voyageur japonais fut sensible à cette œuvre active de l'Homme avec la Nature, caractéristique de la civilisation occidentale, allant de l'intervention par défense contre la Nature jusqu'à son maniement au service de l'esthétique et de l'agrément visuel. Après cinq années de vie en Occident, l'esthète japonais semble s'être reconnu dans cette aspiration pour ainsi dire anthropocentriste. Force est alors de constater certainement une correspondance de sensibilité entre la civilisation occidentale et l'aspiration aux plaisirs esthétiques, au raffinement et au confort qui anime le voyageur-écrivain japonais.

---

<sup>745</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 342-343, « 巴里では樹木一本でも野生のままにはして置かない。枝をきる、高さを揃える、人は毎朝髭を剃る、爪を磨く。〔中略〕ああ、それが今は、何処を見返っても、人間の空想才智が造出した技巧の跡は更になく、眺め渡す江湾一帯の美しい景色、島嶼の多い美しいその景色は、天然そのものの美しいばかりであって、かの地中海辺の市街を見るような、欄干をつけた岸壁上の散歩道も、規則正しく整列せしめた椰子の植込も望まれない、自分は実に堪えがたい心淋しさを感じた。いくら焦立っても、最う駄目だという気もした。自分一個の小さい才能は、どうして大きい自然に敵しよう。「東洋」という野生の力が、眼には見えないが、もう身体中に浸込んで、この年月、香水や石鹸で磨いた皮膚や爪は無論、詩や音楽で洗練した頭脳まで、あらゆる自分の機官と思想をば、めっちゃめっちゃに蛮化さして行くような気がする。 》。

Et en même temps, il importe de noter qu'existe toujours une part, latente, liée à son origine. En effet, sa propre crainte de la « force sauvage », capable de noyer tout effort humain de raffinement, met en évidence la fragilité incontestable et incomparable de l'Homme de civilisation à l'égard de la Nature. Son aveu est d'ailleurs teinté de fatalisme et de résignation – « il est trop tard » –, dévoilant ainsi une part notablement orientale du voyageur-écrivain sur le chemin de retour vers son pays.

Somme toute, son être se révèle partagé entre, d'un côté, une part en affinité avec l'Autre-Occident, qui se révèle en tant qu'aspiration anthropique, et de l'autre, une part latente et intuitivement consciente de la puissance absolue de la Nature.

Le regard comparatiste de civilisations est de même pour Hearn qui, quant à lui, le porte sur le domaine artistique.

L'art japonais lui-même, que l'influence bouddhique a développé, sinon véritablement créé, en a gardé des traces. Le bouddhisme, en enseignant aux hommes que la nature n'est qu'un songe, une erreur de nos sens, une fantasmagorie, leur apprit aussi à saisir les images fugitives de ce rêve et à les interpréter dans leurs rapports avec la vérité absolue. Et ils comprirent la leçon : dans l'éblouissante splendeur de l'éclosion printanière, dans le chant incessant des cigales, dans les derniers rougeoiements des feuilles d'automne, dans la spectrale beauté de la neige, dans l'illusoire mobilité du nuage ou de la vague, ils virent d'antiques paraboles à la signification éternelle. Les calamités même qui les accablaient sans cesse – incendies, inondations, tremblements de terre, pestes – leur démontraient la doctrine de l'éternelle Vanité des choses.

La compréhension profonde de l'aspiration artistique de l'Autre est ainsi fondée sur celle du rapport du peuple à la Nature : accepter l'impermanence – changement, finitude, renouvellement de toute chose – qui fait de ce monde matériel un songe, une illusion et de toute entreprise visant la permanence des choses et des êtres une vanité infinie. Le fait que Hearn saisit si sensiblement cette perception du monde bouddhiste ne dénote-t-il pas une part d'aspiration du voyageur-écrivain qui y fait écho ? D'ailleurs, *Kokoro* livre régulièrement des pensées sinon issues, du moins proches de la philosophie bouddhique, comme on peut le constater dans la suite de l'extrait dernier.

*Tout ce qui existe dans le Temps est destiné à périr. Forêts, montagnes... tout ce qui est. Dans le Temps, sont nées toutes choses. Le Soleil et la Lune, Sakra lui-même, avec la multitude de ses serviteurs, périront tous, sans exceptions ; aucun d'eux ne survivra. Au commencement, les choses furent arrêtées ; elles se sépareront à nouveau à la fin : de combinaisons différentes naît une substance nouvelle ; car nul principe uniforme ou constant ne régit la nature. Toutes choses composées vieilliront ; toutes sont soumises à l'impermanence. Aucune particule, même celles qui constituent un grain de sésame, qui soit stable. Tout est transitoire ; tout porte en soi le germe de sa dissolution. Toutes choses composées, sans exception, sont impermanentes, instables, méprisables, destinées à s'éteindre, se désintégrer ; toutes sont temporaires, telles le mirage, le fantôme, l'écume... De même que le pot de terre fabriqué par le potier vient à se rompre, ainsi se*

*brise la vie des hommes. Croire en la matière est à la fois impossible et inexprimable car elle n'est ni chose ni non chose. Et ceci, même les enfants et les simples d'esprit le savent*<sup>746</sup>.

Ainsi *Kokoro* met en lumière, comme le titre l'indique, le regard de l'auteur porté sur la vie moins extérieure qu'intérieure du peuple observé. Mais encore, l'insertion de textes ou/et de références bouddhiques nous semble dénoter une orientation de l'auteur sur le plan spirituel et métaphysique et indiquer certainement une correspondance significative entre la pensée philosophique et existentielle du voyageur-écrivain et celle du pays de séjour. Dès lors, cela nous incite à nous interroger sur la possibilité d'affinité intérieure et individuelle, malgré l'éloignement tant sur le plan sanguin que culturel.

## B. Connaissance de Soi

Il est certain est que, chez Hearn et Nagai, il existe des correspondances de sensibilité, de pensée, d'aspiration avec respectivement le Japon et la France, qui émanent de leurs récits respectifs. Et elles montrent chacune des trajectoires individuelles singulières qui se dessinent vers sinon l'antithèse, du moins le lointain de ce que représente le point du départ culturel et originel de chacun des deux voyageurs-écrivains. Aussi, leurs cheminements extérieurs vers l'Autre semblent représenter leurs évolutions intérieures vers ce à quoi ils aspirent intimement.

### 1. Cheminement vers soi

*Furansu monogatari* comme *Kokoro* sont, à notre sens, tous deux considérablement marqués par une rencontre intérieure avec soi-même, qui se produit chez chacun des auteurs. Celle-ci apporte à tous les deux récits un sens commun, implicite mais majeur : témoigner le

---

<sup>746</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 31. Le texte est, dans l'original comme dans la traduction, en italique. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 24-25, « *All things which exist in Time must perish. The forests, the mountains, – all things thus exist. In Time are born all things having desire. The Sun and Moon, Sakra himself, with all the multitude of his attendants, will all, without exception, perish ; there is not one that will endure. In the beginning things were fixed ; in the end again they separate : different combinations cause other substance ; for in nature there is no uniform and constant principle. All component things must grow old ; impermanent are all component things. Even unto a grain of sesamum seed there is no such thing as a compound which is permanent. All are transient ; all have the inherent quality dissolution. All component things, without exception, are impermanent, unstable, despicable, sure to depart, disintegrating ; all are temporary as a mirage, as a phantom, or as foam... Even as all earthen vessels made by the potter end in being broken, so end the lives of men. And a belief in matter itself is unmentionable and inexpressible – it is neither a thing nor no-thing : and this is known even by children and ignorant persons.* ».)

cheminement intime d'un être en voyage intérieur et en devenir de ce qu'il est. Mais cette rencontre avec soi-même est représentée de manière incomparable et propre à chacun d'eux, à savoir que dans *Furansu monogatari* une révélation existentielle se produit de façon particulièrement vive et dans un moment précis.

### a) Perte de l'identité culturelle : être dans un entre-deux

Dans *Furansu monogatari*, on peut observer un moment existentiel significatif durant le voyage du retour vers le Japon, notamment lorsque le navire se trouve dans des régions méditerranéennes. En effet, ayant désormais la France adorée derrière lui, et le monde occidental s'éloignant peu à peu mais certainement de lui, la mélancolie commence à poindre dans le cœur du voyageur japonais.

Les étoiles claires du crépuscule, au nombre de cinq ou six, commencent déjà à étinceler. En regardant fixement ces lumières sublimes, je ressens une émotion poétique qui, difficile à définir, vient jaillir du fond du cœur et est, je le sens, presque impossible à retenir. Je voulus alors, du fond de mes poumons, chanter à pleine et belle voix en l'honneur de ce champ marin de la Méditerranée au couchant<sup>747</sup>.

La dimension émotionnelle culmine ainsi. Cependant, au moment même d'inspirer pour émettre le son de sa voix, afin d'extérioriser cette émotion jaillissante, il ne sait pas quel *langage* prendre : des mots ? un air ? enfin, en quelle langue ?

J'essaie de sortir ma voix en disant « la, la, la... » mais, même pour cela, je ne sais quelle mélodie je devrais chanter. Étant extrêmement troublé, je tente à tout prix d'extirper de ma mémoire un air quelconque dont je me souviendrais bien. [...] Enfin un air sicilien [...] me vient à l'esprit. Cet air comportant en lui une passion brûlante de l'Italie du sud et, quelque part, la mélancolie du bord de mer, [...] il n'y a pas, me suis-je dit, de chant plus idéal que celui-ci pour moi qui, à présent, se trouve dans la traversée marine, [...] je me prêtai alors à la première phrase – « O Lola, bianca come »... toutefois je ne me souviens que de cette formule et, hélas, plus de la suite. Bon, ce n'est pas grave, car après tout c'est de l'italien, que je ne connais pas bien. Alors, le chant que le capitaine chante [...] au commencement de la pièce de Tristan<sup>748</sup> conviendra sans doute mieux à cette situation. Cependant, cette fois-ci, il n'y a que les paroles dont je suis sûr, et non la mélodie indispensable pour chanter. Allons bon ! Même si je désire tant chanter, les chants européens ne me sont pas aisés à chanter. Moi qui suis né au Japon, n'y aurait-il hélas d'autre moyen que de chanter des chants de mon pays natal ?<sup>749</sup>

<sup>747</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], p. 322, « 夕の明い星の数が、五ツ六ツともう燦き初めている。自分はその美しい光を見詰めていると、何時か、いわれぬ詩情が胸の底から湧起って来て、殆ど押さえ切れぬように感じる。肺腑の底から、自分はこの暮れ行く地中海の海原に対して、美しい声一杯に美しい歌を唄って見たいと思った。 »。

<sup>748</sup> Il s'agit de *Tristan et Isolde*, créé en 1865 par Richard Wagner. Nagai fut un grand amateur d'opéra.

<sup>749</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 323-324, « La, la, la, ……と声を出して見たが、それさえも、どういふ節を歌ってよいのか、また迷った。自分は非常に狼狽して、頻りに何か覚えている節をば記憶から捜し出そうと試みる。〔中略〕自分は漸く〔中略〕シンリヤナの一節を思付いた。あの節の中には、南伊太利亞の燃える情と、何処となしに海辺の淋しみが含まれ

Après cinq ans de vie en immersion totale au pays de l'Autre et riche en adaptation et en affinité avec notamment la France, le voyageur japonais en constate toutefois la limite. Comme le résumant les deux dernières phrases de l'extrait, Nagai est confronté à la limite de sa propre européanisation ainsi qu'à la part de sa propre origine présente en lui. Il importe alors de souligner que cette prise de conscience n'est pas de moindre douleur pour lui qui a toujours aspiré à l'Autre-Occident et, aussi, à la part occidentale de lui-même.

À propos de sa difficulté à chanter les chansons européennes, on pourrait certes supposer qu'il aurait simplement manqué de pratique et d'entraînement musicaux, pour pouvoir chanter naturellement en langues et en mélodies occidentales. Néanmoins, il est certain que ce passage témoigne d'une émotion douloureuse qui marque amèrement la conscience du voyageur-écrivain : il ne parvient pas à exprimer dans un langage occidental son émoi, pourtant attisé par l'Autre-Occident – ou plutôt le manque qu'il éprouve de celui-ci. En effet, entre le fait d'absorber et de comprendre subtilement une culture d'adoption, comme le voyageur le témoigne lui-même, et le fait de vivre celle-ci si spontanément et nativement, l'écart s'avère tangible et irrémédiable à ses yeux. Le regret qu'il exprimait avant son débarquement pour le Japon – « pourquoi ne suis-je pas né Français<sup>750</sup> » – semble alors s'intensifier ici, cette fois à travers, non pas l'idée, mais sa propre expérience.

Tentant de ne pas se rebuter, il continue à chercher un *langage* adéquat pour pouvoir exprimer son émotion débordante, et se dirige, quelque peu à contrecœur, vers sa culture musicale de son pays natal.

En me calmant cette fois, je réfléchis s'il y a ou non un chant japonais qui a déjà exprimé les émotions de cette circonstance – tourner le dos à l'amour et à l'art de la France et voyager vers les confins de l'Orient où seule la mort attend au terme d'une vie quotidienne monotone. Ah ! Ceci a de quoi me faire sentir une désolation encore plus profonde que mon désespoir face à la difficulté des chants occidentaux. Les gens chantent souvent « *Oshoro Takashima* » ; ils en font des éloges sur son air triste. Mais hormis le rapport, infime, avec le voyage, du fait que c'est un chant régional, il est trop cacophonique avec cette émotion pour le crépuscule méditerranéen évoquant même la mythologie grecque. Quant à tous les *jōruri*, à commencer par « *Takemoto* », « *Tokiwazu* » etc., ils expriment bien les émois complexes, toutefois, du point de vue de la « musique », ce sont des poèmes lus, accompagnés par des instruments de musique plutôt que des musiques composées ; alors ils sont trop objectifs et flegmatiques pour appeler à une émotion vive et impulsive. « *Utazawa* » ne fait que transmettre de faibles plaintes du monde des plaisirs d'époque lointaine ; tandis que le chant de « *Nōgaku* », il recèle un chagrin bouddhique et donc une grâce d'antan ; il a alors un côté franchement incompatible avec le bateau à vapeur du dernier modèle du vingtième

---

ていて、〔中略〕航海する今の身の上、この歌にしくものはあるまいと、〔中略〕先ず第一句を試みようとしたが、*O Lola, bianca come* –という文句ばかりでその後を忘れてしまった。あれは、自分がよく知らない伊太利語だから記憶していないのも無理はない。それじゃ、トリスタンの幕明、〔中略〕船頭が歌う歌、この方がなおよく境遇に適している。ところが、今度は歌の文句ばかりで、唱うべき必要の節が怪しくなっている。これア駄目だ！いかほど歌いたいと思っても、ヨーロッパの歌は唄にくい。日本に生まれた自分は、自国の歌を唄うより仕方がないのか。 》

<sup>750</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], p. 301, « 何故フランス人に生まれなかったのであろう。 》。

siècle [...]. Cela m'a totalement désespéré. Je me dis que, même si je suis remué par tant d'émerveillement débordant et d'affect confus, je suis d'une nation qui n'a pas de musique permettant de les exprimer et de les exhiler. Existerait-il, au monde, une autre nation [...] de la sorte ?<sup>751</sup>

Ni le langage de l'Autre-Occident ni celui de sa culture originelle ne peut permettre au voyageur-écrivain de représenter et d'exprimer une émotion qu'il ressent intensément durant ce voyage du retour ; et celle-ci ne trouve aucun *langage* adéquat pour être exhalée. Ne pouvant plus se reconnaître de façon claire et entière dans une appartenance linguistique, culturelle et identitaire, quelle qu'elle soit, le voyageur semble, à ce moment précis, être saisi de la sensation d'un vide, ou du moins d'un entre-deux. En effet, depuis le début de son voyage vers et dans l'Occident, il a toujours voulu s'y unir d'une certaine manière, ou du moins aller au plus près de cet Autre qui l'attirait. Toutefois, il semblerait atteindre ici un point ultime où révèle une indissolubilité, au sens propre comme au figuré : entre l'Autre – l'Occident et la France en particulier –, dans lequel il se reconnaît et vers lequel il tend, sans parvenir à s'y fondre entièrement, et le Moi qu'il fut avant de sortir du Japon mais qu'il n'est plus à présent, il se trouve alors dans un entre-deux insoluble.

D'ailleurs, ce n'est certainement pas par hasard que ce texte s'intitule « la Méditerranée au crépuscule<sup>752</sup> » : c'est, dans l'ordre présenté dans l'ouvrage, le dernier chapitre consacré à l'Occident, avant d'entrer à la partie dédiée à l'Orient voire à l'Extrême-Orient ; et ce, nous semble-t-il, pour exprimer par analogie cet entre-deux douloureux. Cette sensation d'entre-deux, inconfortable voire parfois déchirante, semble par ailleurs contribuer au développement de l'écriture du voyageur-écrivain, dévoilant à la fois une puissance et une fragilité de l'être du voyageur. Dès lors, particulièrement dans cette fin du séjour, viennent tour à tour le bonheur voire l'ivresse de vivre et la solitude ainsi que la lassitude de vivre, qui se traduisent tantôt par une sensation de liberté, tantôt par un sentiment de déracinement.

---

<sup>751</sup> *Ibid.*, pp. 324-325, « ややこの度は沈着いて、自分はこの場合の感情-フランスの恋と藝術とを後にして、単調な生活の果てには死のみが待っている東洋の端れに旅して行く、それらの思いを、遺憾なくいい現わした日本の歌があるかどうかと考えた。ああ、しかし、これは歌にくい西洋の歌に失望するよりも更に深い失望を感じねばならぬ。「おろしよ高島」と能く人が歌う。悲しくっていい節だと誉める。けれども、旅と追分節という事のみが僅な関係を持っているだけで、ギリシャの神話を思出すような地中海の夕暮に対する感情とは、余りに不調和ではないか。「竹本」や「常磐津」を初め、すべての浄瑠璃は立派に複雑な感激を現わしているけれど、「音楽」から見れば歌曲といおうよりは楽器を用ゆる朗読詩ともいうべく客観的で、咄嗟の感情に訴えるには冷か過ぎる、「歌沢」は時代の遠い花柳界の弱い過去を伝えたに過ぎず、「能楽」の謡は仏教的の悲哀を含むだけ、古雅であるだけ、二十世紀最新式の汽船とは到底相容れざる処がある。〔中略〕自分は全く絶望した。自分はいかほど溢るる感激、乱る情緒に悶えても、それを発表すべき、それを訴えるべき、音楽を持っていない国民であるのだと心付く。かかる国民〔中略〕が世界の他にあるであろうか。 》

<sup>752</sup> Le titre en japonais : « 黄昏の地中海 》。

Il est par ailleurs significatif que, de ces moments où son appartenance culturelle lui paraît incertaine, il réalise la valeur que représente la singularité de chaque culture. D'autant que le Japon de Meiji lui semblait de plus en plus s'appauvrir en la matière.

J'ai entendu [...] deux ou trois ouvriers anglais du chemin de fer allant travailler aux colonies indiennes, ainsi qu'une femme d'origine incertaine qui apparemment se rendait à Hong Kong, chanter ensemble depuis le pont d'en-dessous. [...] En y tendant attentivement l'oreille, le chant me paraît extrêmement bien exprimer le sentiment d'ouvriers anglais qui, en traversant l'océan, vont gagner leur vie dans des terres tropicales [...]. Quelle nation heureuse ! La civilisation anglaise a octroyé, jusqu'à même la basse classe de travailleurs n'ayant pas de culture, une sorte certaine de musique, faite pour qu'on y livre les émois mélancoliques du voyage. La civilisation de Meiji ! Toi, tu n'as fait que susciter en nous d'incommensurables tourments, mais tu ne nous as pas procuré un quelconque moyen de s'en plaindre, d'en transmettre quelque chose. Nos sentiments se sont hélas beaucoup trop éloignés pour nous accrocher à la musique de l'époque féodale passée déjà à l'état de reliques, mais si pour autant nous nous dirigeons vers la musique européenne, et ce avec une adoration ô combien effrénée, nous serions tout de même emmenés à sentir une différence immanquable dans des sentiments liés à la culture du pays. Nous sommes une nation pitoyable. [...] L'air que chantent les ouvriers anglais disparaissent fugacement dans ce ciel mystérieux. Qu'ils chantent, chantent ! Eux qui sont heureux ! Tout en embrassant par les yeux le ciel lointain et animé par de nombreux astres, j'ébauchai dans mon cœur l'allure de la chagrinante société de Meiji se déployant au terme de ce long, très long chemin maritime, dont ce jour est le quarantième et quelque jour. Ah ! Comment pus-je partir de Paris !<sup>753</sup>

Ainsi sa sensation d'entre-deux se dédouble : non seulement pour son propre bouleversement lié à l'incertitude de son identité linguistique et culturelle, mais aussi pour son pays qui, durant une bonne trentaine d'années de modernisation et d'occidentalisation contraintes par l'État, a subitement rompu avec son assise culturelle traditionnelle, sans pour autant s'en procurer une autre. Le pays se trouve alors comme orphelin de son propre foyer séculaire, précieux aux yeux du voyageur en provenance d'un monde extérieur et différent. Cette impression d'être pour ainsi dire suspendu dans un vide culturel et identitaire accompagne ainsi le Japonais en voyage du retour ; elle est aussi, peut-être, renforcée par ce contexte spatial au milieu de l'océan, c'est-à-dire entre les terres, comme suspendu au milieu de nulle part.

---

<sup>753</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [*Contes de France*]], pp. 325-326, « 下の甲板から、〔中略〕 印度の殖民地へ出稼ぎに行くイギリスの鉄道工友が二、三人と、香港へ行くとかいう身元の知れぬ女とが、声を合せて歌うのを聞付けた。〔中略〕 聞き澄していると、イギリスの労働者が、海を越して遠く熱帯の地に出稼ぎに行くその心持ちが、〔中略〕 非常に能く表現されている。幸福な国民ではないか！イギリスの文明は智識のない下層の労働者にまで、淋しい旅愁を托するに適すべき、一種の音楽を与えた。明治の文明！君は吾々に限り知られぬ煩悶を誘ったばかりで、それを訴うべき、托すべき何物をも与えなかった。吾らが心情は、已に遺物となった封建時代の音楽に取り縋ろうには、余りに遠く掛け離れてしまったし、と一散に欧州の音楽に赴かんとすれば、吾らは如何なる偏頗の愛好心を以てするも、なお風土人情の止みがたき差別を感じるであろう。吾らは哀れむべき国民である。〔中略〕 イギリスの工友が歌う唄は、物哀れに、この神秘の空に消えて行く。歌え。歌え。幸福なる彼ら！自分は星斗賑わし空をば遠く仰ぎつつ、心の中には、今日よりして四十幾日、長い長い船路の果てに横わる、落莫たる明治の世の中の有様を描き出した。ああ、自分はどして巴里を去ることが出来たのであろう！ 》。



## b) *Unicité de toute existence*

### i) Exotisme Essentiel

Dans cette phase d'entre-deux, dans laquelle les repères identitaires, culturels et linguistiques s'éclipsent, le voyageur semble aller au plus profond de son être et se rendre compte de son existence physique et métaphysique. Il nous semble que c'est le moment où, selon les mots de Camus que nous avons déjà vus, le voyageur est ôté de sa « parure », ou encore selon Segalen dans *l'Essai sur l'exotisme*, « l'être conscient [...] se retrouve face à face avec lui-même<sup>754</sup> ». Selon le processus du voyage et de l'expérience du monde conçu par cet écrivain français et sinologue, il ne s'agit plus de « l'Exotisme universel » où le voyageur jouissait de l'altérité du monde extérieur, mais bel et bien de « l'Exotisme Essentiel », c'est-à-dire de la prise de conscience de quelque chose de singulier chez soi-même, comme si c'était un Autre. En effet, il nous semble que le passage suivant marque cette nouvelle étape de Nagai toujours en voyage de retour.

Face à moi-même et devant mes yeux, s'étale mon ombre noire, singulièrement noire, sur le sable jaune. Ceci est mon ombre. Ma propre ombre que rien, ni personne, même pas moi-même ne peut effacer de la surface de la Terre. Oh, moi ! Pour la première fois, frappé par l'impression de faire exactement face à moi-même et de me voir, je n'ai cessé de fixer un long moment, dans cette grande solitude désertique, cette ombre sur la surface du sable immobile. Combien sentis-je un émoi affectif puissant à l'égard de mon ombre !<sup>755</sup>

Il nous semble que l'image de l'ombre traduit ici, non pas une sorte de trouble psychologique ou visuel faisant projeter son existence dédoublée, mais plutôt le fait que le voyageur se rend à l'évidence face à sa propre existence individuelle singulière. Autrement dit, il s'agit d'une reconnaissance de son être réel et indéniable. Et cela conduit naturellement le voyageur vers une introspection qui, certes de manière quelque peu conflictuelle, donnera naissance au désir profond de devenir librement ce à quoi il aspire et, aussi, de se libérer de ce qui l'en empêche.

Qui a fabriqué le rêve faux qu'est la liberté ? Mes parents m'ont créé à leur gré sans me demander mon avis. Le Japon a fait de moi un Japonais sans attendre mon accord et avant que je ne connaisse la nature de ce pays, ni ses mœurs, ni rien. Au nom de quel enthousiasme tolérerais-je de m'obliger à porter sur le dos un devoir, insensé et invivable, à l'égard des parents et du pays ? Mon ombre n'étant autre que la mienne propre, je l'aime. [...] Je n'ai pas envie de rentrer au Japon. Je n'ai pas

<sup>754</sup> V. Segalen, *Essai sur l'Exotisme*, p. 29.

<sup>755</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], p. 335, « 眼の前に自分と相対して、自分の影が黒く、黒く、真黒く、黄い砂の上に横たわっている。これは自分の影である。何物も、如何なるものも、自分自身さえも、地球上から消す事の出来ない影である。おお、自分よ！自分は初めて、この大寂寞の中に、ぴったり、自分と対峙した、自分を見たような感に打たれて、ジッとジッと自分というその影をば、動かぬ砂漠の面に眺め、眺めた。自分は、如何に激しい、強い愛情をば自分の影に対して感じたであろう。 ».

non plus envie de retourner en Europe. J'eus l'envie de continuer de contempler seule mon ombre noire, pour toujours, pour toujours<sup>756</sup>.

Outre une force émotive particulièrement notable, ce chapitre témoigne, comme le titre le suggère – « Désert<sup>757</sup> » –, d'une étape profondément solitaire et aride dans la traversée intime et existentielle du voyageur. Il s'agit en effet d'un conflit avec son origine culturelle ; conflit violent mais qui lui permet, nous semble-t-il, de se délibérer d'un certain conditionnement premier. Étant entouré du monde désertique au sens propre comme au sens figuré, il rencontre le noyau de son être, jamais totalement définissable ni par la culture de son pays d'origine ni par celle, acquise au fil du voyage, d'autres pays. Ainsi, le désir de n'être à nul lieu *culturel* – ni au Japon ni même en France, que pourtant il aime tant – témoigne de sa forte aspiration à naître par et à soi-même, c'est-à-dire à se défaire de toute la parure culturelle qu'il a par défaut et à se renouveler à travers ce qu'il choisit par lui-même, afin de devenir celui qu'il aspire à être. Il faut noter que cette aspiration de Nagai plus forte pour l'existence que pour l'essence, autrement dit pour l'individuation de l'être, est en effet pour ainsi dire l'antithèse de la morale confucianiste profondément ancrée au Japon, et particulièrement dans l'éducation maternelle du voyageur. Cette tendance traduit alors non seulement une mise en perspective des conventions de sa culture originelle voire une rupture certaine avec celles-ci, mais aussi une forte empreinte de l'Autre-Occident : la philosophie occidentale, notamment celle des Lumières, semble avoir significativement nourri cette aspiration pour ainsi dire existentialiste, sans doute latente, chez le voyageur japonais. En effet, il ne nous semble pas que l'Autre change fondamentalement l'être du voyageur, mais plutôt, elle en révèle une part jusqu'alors inconnue, même à ses propres yeux. Une forte affinité entre la France et Nagai nous semble alors suggérer, non pas une influence unilatérale de la première sur le second, mais une correspondance alchimique entre eux, mettant en lumière une part de lui *a priori* allogène et étrangère mais faisant partie intégrante de ce qu'il est, et ainsi faisant du voyageur un être singulier.

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, pp. 335-336, « 自由とは、誰れが作り出した偽りの夢であろう。親は、自分には何らの相談もせず、勝手に自分を作った。日本は、自分がその国体、習慣、何にも知らぬ先に、自分の承認を待たずして、自分をば日本人にしてしまった。自分は何の酔興で、親に対し、国土に対して、無理無体なその義務を負うべき寛大を持つ必要がある。自分の影は、自分の影であるが故に、自分はこれを愛する。〔中略〕自分は日本に帰りたくない。ヨーロッパにも戻りたくない。自分はそのまま、何時までも、いつまでも、自分の黒い影ばかりを眺めていたいと思った。 》。

<sup>757</sup> Le titre en japonais : « 砂漠 [Sabaku] ».

ii) Authenticité et intégrité de chaque culture : diversité du monde

De cette prise de conscience de l'unicité de sa propre existence, naît son idéal du monde où il désire voir toute culture et tout pays garder leur authenticité sans être altérés par l'époque moderne et mondialisée qui, tôt ou tard, tend à rassembler et à normaliser les endroits éloignés du monde. Par la suite du voyage du retour, le voyageur japonais se trouve à Port-Saïd. Il est alors frappé par la singularité et l'identité culturelle fortement perceptibles dans la ville, chez des habitants et dans leurs mœurs. Il ne peut alors pas s'empêcher de penser à son pays natal qui, à ses yeux, est devenu déjà trop superficiellement occidentalisé pour garder son authenticité.

Je me suis prosterné avec un respect sincère. J'aime et respecte la Turquie. [...] Elle n'est pas, du moins, un pays d'hypocrisie. Elle n'est pas un pays hypocrite comme le Japon qui, à sa vanité et à sa légèreté de vouloir se faire accepter parmi les pays occidentaux, ajoute ses perpétuelles angoisses et terreurs, rafistolant sans cesse l'apparence de sa fausse civilisation. [La Turquie] n'est pas un pays ainsi mesquin. Ô haïssable est la civilisation de Meiji. Ce n'est pas par ostentation vaniteuse que vous, les Européens, avez porté votre dévotion au christianisme, médité la liberté et fondé la Constitution ; l'épaisseur du sentiment d'amitié que vous pouvez avoir pour un étranger n'a pas le même sens que l'accueil des visiteurs étrangers fait par mon pays qui essaie coûte que coûte d'étouffer la rumeur du péril jaune ; vos recherches en arts et en sciences n'ont pas pour but que d'obtenir uniquement une récompense aux Expositions Universelles ; la splendide civilisation que vous avez apprise auprès de la Grèce est née d'une exigence beaucoup plus profondément enracinée. Inversement, la Turquie, qui ne ressent pas cette exigence, demeure ô combien surprenante et courageusement turque<sup>758</sup>.

Il nous semble que le voyageur est ici moins contre les Progrès ou la modernité à proprement parler que la manière dont celle-ci se répand dans les civilisations extra-occidentales, et particulièrement dans son propre pays. En effet, comparant celui-ci avec une civilisation ottomane qui lui semble préserver son authenticité culturelle, le voyageur remet en cause, non pas la modernité occidentale, mais bel et bien l'altération vaine du Japon de Meiji poursuivant comme but ultime l'obtention de l'« égalité » avec l'Occident et, pour ce faire, imitant celui-ci et abandonnant une bonne partie de ses propres coutumes. Ainsi, le voyageur fait prévaloir la notion d'équité sur celle d'égalité, comme étant une loi substantielle de la diversité du monde. En d'autres termes, il est profondément attaché à la part singulière de tout être et de toute culture

---

<sup>758</sup> 永井、ふらんす物語 [Nagai, *Furansu monogatari* [Contes de France]], pp. 337-338, « 自分は熱誠をもって敬礼した。自分は土耳其を愛する。〔中略〕少なくとも、彼は偽善の国ではない。西洋諸国の仲間入がしたいという軽薄な虚栄心に、絶えざる恐怖と不安を加えて、頻りと、偽文明の体面をつくらう、日本の如き偽善の国家ではない。卑屈な国家ではない。ああ、嫌悪すべきは明治の文明なる哉。わが敬愛する欧羅巴人の基督教を奉じ、自由を思い、憲法を設けたのは、他国人に見てくれとの虚栄心から出たものではない。諸君が他国人に友誼の厚きは、黄禍論を一生懸命に防ごうとする我国の外賓歓迎の意味とは違ふ。諸君が藝術学問の研究は、万国博覧会で賞与をのみ得ようとするためではない。諸君が、今日ギリシャに学んだ文明は、もっと深い根底、深い要求から生じたものである。翻って、この要求を感じない土耳其は、また如何に驚くべく、如何に勇しく土耳其らしいであろう。 》。

qui contribueraient à créer la richesse du monde ; sa propre existence individuelle comme la Turquie en sont, en effet, des exemples.

D'ailleurs, ces cinq années à l'étranger ont doté le voyageur-écrivain d'une qualité pour ainsi dire de civilisationniste ; nous avons vu cela dans sa comparaison franco-germanique ou franco-anglaise, son image de la Méditerranée, ses inspirations teintées même de l'orientalisme<sup>759</sup>, ses observations faites sur les marginaux ou les errants de l'Europe, etc. Cette diversité d'intérêts et sa sensibilité pour les différentes cultures et civilisations singularisent alors ce récit de voyage pourtant dédié à la France, et dénotent aussi sa vision du monde : « la plupart [de ses intérêts] ne proviennent pas d'un simple exotisme, mais [...] ils s'exposent en tant que signe d'une diversité toute naturelle de maintes civilisations<sup>760</sup> ». Le fait est qu'à l'orée du siècle dernier la mondialisation lui paraît alors non seulement comme une menace pour les singularités culturelles, mais aussi comme un processus de l'Histoire inévitable et compromettant, qui ferait mesurer la richesse des différents pays autour d'une norme commune, en l'occurrence, les savoirs et les cultures occidentaux.

Enfin, il est significatif que Nagai ne partit plus jamais à l'étranger après son retour de l'Occident en 1908. C'est alors au sein du milieu littéraire de son propre pays que l'artiste, revenu plus décalé que jamais, ne cessa de tenter de s'établir en tant qu'écrivain professionnel, et ce par la composition et le « chevauchement de différentes postures, d'images et d'attitudes, plutôt que de la progression linéaire d'une posture à l'autre<sup>761</sup> ». Néanmoins, la direction qui nous semble en ressortir de façon plus ou moins constante réside dans le désintérêt progressif pour la réalité historique, politique et sociétale du pays, de sorte que, pour une ample partie de sa vie d'écrivain, il trouvait son inspiration dans le *gesaku* [戯作], genre littéraire de l'époque Edo, précédente de Meiji, d'une nature plutôt légère, satirique avec, parfois, un goût certain de cynisme et de refus de la convention<sup>762</sup>. Était-ce une manière pour lui de vivre dans ses rêveries hors du temps présent, ou bien de tenter de soutenir le monde d'avant la modernité, alors en

---

<sup>759</sup> Particulièrement pour ce « processus d'apprentissage par Kafû du champ lexical, des métaphores et de la rhétorique de l'orientalisme », consulter : T. Ôta, « *Récits d'Amérique* (1908), *Récits de France* (1909) : images hybrides de l'Occident et de l'Orient chez Nagai Kafû (1879-1959) », in Claudine Le Blanc, Jacques Weber (dir.), *L'Ailleurs de l'autre. Récits de voyageurs extra-européens*, coll. Enquêtes et documents, n° 37, 2009, mise en ligne 22 juin 2016, URL : <https://books.openedition.org/pur/26323?lang=fr#ftn29>, cons. 20 fév. 2021, paragraphes 3-12.

<sup>760</sup> T. Ôkubo, *Rêve et Maturation. Métamorphose de l'image littéraire de l'Europe*, op cit., p. 72.

<sup>761</sup> T. Ôta, « Nagai Kafû (1879-1959) et le champ littéraire : genèse d'un écrivain », *Cipango* [En ligne], n° 15, 2008, mis en ligne le 14 novembre 2011, URL : <https://journals.openedition.org/cipango/155>, cons. 22 sep. 2020, paragraphe 4.

<sup>762</sup> Cf. Cette question de la nouvelle posture de « *gesaku-sha* [écrivain de divertissement de l'époque Edo] », que Nagai prendra pour ainsi dire délibérément, est traitée dans la quatrième et dernière partie de la thèse de doctorat de T. Ôta sous la direction de Cécile Sakai : *Nagai Kafû (1879-1959) et le champ littéraire : genèse d'un écrivain*, Université Paris Diderot – Paris 7, soutenue en sept. 2008.

train de s'effondrer ? En tout cas ses œuvres ultérieures nous semblent paraître comme un plaidoyer pour un modèle sociétal alors en voie de disparition, étant chassé par la quête moderniste du lendemain raisonnable, au sens propre comme au sens figuré.

## 2. Cheminement vers Soi

Pour Hearn, la révélation de Soi à travers l'Autre se produit de manière bien différente, peut-être moins vive, conflictuelle et identifiable à un moment ou un fait précis que chez son contemporain japonais, mais plus réflexive et tout aussi significative dans son cheminement de recherche identitaire et existentielle. Tout d'abord, à observer la façon dont s'enchaînent les chapitres de *Kokoro*, quand bien même ceux-ci ne refléteraient probablement pas la chronologie réelle et stricte d'écriture, il nous semble tout de même qu'il y a une évolution notable de l'état d'être et de pensée chez le voyageur gréco-irlandais au Japon depuis les cinq années écoulées. Dès lors, l'œuvre semble certainement dessiner une trajectoire intérieure, qui rappelle par ailleurs schématiquement celle de Nagai, perceptible dans son récit nourri de son séjour français.

En effet, parmi les quinze chapitres constitutifs de *Kokoro*, les sept premiers relèvent plutôt des nouvelles ou/et du journal intime retravaillé, relatant essentiellement des observations assidues et minutieuses de Hearn et témoignant de ses perceptions en général enthousiastes voire élogieuses sur le pays et le peuple. Tandis que la nature de la seconde moitié du livre se distingue assez nettement : l'auteur y développe d'abord ses propres réflexions, d'ordre anthropologique, notamment sur la notion de la différence raciale, qu'il laisse progressivement mûrir au fur et à mesure de son écriture ; et de là on voit naître une conviction intime grandissante, en particulier sur la conception de l'existence considérée selon un angle universel voire spirituel, qu'il embrasse enfin au terme de l'ouvrage. Ne pourrions-nous pas dès lors voir, dans la manière même dont se structure le livre, une certaine rencontre entre le voyageur-écrivain et une part nouvelle de lui-même, à travers la connaissance de l'Autre-Japon ? Nous verrons alors en quoi cette seconde partie du livre représente à notre sens la connaissance de soi chez Hearn.

### a) *Accepter la réalité de l'Autre*

La connaissance de soi chez Hearn se profile par une constatation d'une incommensurabilité des peuples.

Durant toute cette période de changements extérieurs, l'hostilité entre orientaux et Occidentaux n'avait fait que croître. [...] Cet antagonisme, à l'origine, racial, pouvait facilement s'expliquer ; la violence irrationnelle du préjugé et de la malveillance qui se développa ensuite était inévitable en raison de l'importance croissante du conflit d'intérêts. Nul étranger réellement à même d'évaluer la situation n'aurait pu nourrir sérieusement l'espoir d'un *rapprochement*. Les barrières que constituent le sentiment de race, la sensibilité propre, le langage, le comportement et les croyances semblent difficilement surmontables avant des siècles. En dépit d'exemples d'amitiés chaleureuses dues à la mutuelle inclination d'êtres particulièrement intuitifs, Européen et Japonais demeurent généralement l'un pour l'autre un mystère indéchiffrable<sup>763</sup>.

Ce passage est extrait du huitième chapitre intitulé « *A Glimpse of tendencies* [Tendances modernes] », situé donc au milieu de l'ouvrage. Hearn, de nature pourtant enthousiaste, y écrit ainsi pour la première fois sur les perceptions négatives qu'ont réciproquement les êtres de cultures différentes ; ces perceptions stériles de l'Autre sont liées selon lui à la différence raciale, engendrant de la malveillance, de l'animosité et de la violence mutuelles. Les différences sont alors, pour la plupart, un fait considéré non pas comme matière à découverte et source d'enrichissement mutuels, mais comme cause « inévitable » des barrières que les hommes construisent de part et d'autre, et lesquelles dénotent, au fond, l'instinct d'autoprotection et de conservation.

Il importe de souligner que cette constatation d'incommensurabilité faite par le voyageur-écrivain, certes pas toujours réjouissante, ne témoigne toutefois pas d'un quelconque pessimisme ou d'un dégoût, ou encore moins d'un exotisme facile comme on a pu le voir chez Loti, mais bel et bien d'une lucidité de celui qui vit et savoure une vie d'étranger, quoique plutôt bien intégré. En effet, l'écriture de ce livre en 1895 succède à cinq ans de vie au Japon et à quatre ans de vie conjugale avec une femme du pays, et précède la naturalisation qu'il fera un an après, pour des raisons liées à la fondation de sa propre famille<sup>764</sup>. Dès lors, il nous semble

---

<sup>763</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 100, 101-102. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 131, 134, « *During all this time of outward changes the real feeling between the races – the mutual dislike of Oriental and Occidental – had continued to grow. [...] In the beginning, of course, this mutual antagonism was racial, and therefore natural ; and the irrational violence of prejudice and malignity developed at a later day was inevitable with the ever-increasing conflict of interests. No foreigner really capable of estimating the conditions could have seriously entertained any hope of a rapprochement. The barriers of racial feeling, of emotional differentiation, of language, of manners and beliefs, are likely to remain insurmountable for centuries. Though instances of warm friendship, due to the mutual attraction of exceptional natures able to divine each other intuitively, might be cited, the foreigner, as a general rule, understands the Japanese quite as little as the Japanese understands him.* ».)

<sup>764</sup> Cf. 大東俊一、《ラフカディオ・ハーンにおける東西の結婚と倫理》、法政大学教養部紀要、外国語学・外国文学編、103巻、1998年2月 [Shunichi Ôtô, « Le mariage orient-occidental et son éthique chez Lafcadio Hearn », *Recueil du département des arts et des sciences*, volet de langues et littératures étrangères, n° 103, février 1998], pp. 53-72.

que l'écriture de ce livre se situait à un moment de sa vie particulièrement propice à la juste expression réflexive et artistique, inspirée du pays et de son vécu de celui-ci. En effet, les premiers moments de la découverte de l'Autre – qui peuvent être teintés de fascination et d'enthousiasme pour ainsi dire magiques et parfois illusoire – étaient déjà derrière lui, et le temps ajuste l'observation et mûrit la réflexion. Et en même temps, il était encore, ne serait-ce qu'administrativement, en statut d'« étranger » et donc à la lisière de la société autochtone. Son regard sur la réalité des rapports interculturels pouvait alors être particulièrement perçant et juste.

Outre cette idée de l'incommensurabilité des peuples éloignés, s'observe également, dans le même chapitre, un autre volet de réflexion consacré à « la destinée du Japon [*future of Japan*] », que Hearn esquisse en rapport avec la modernisation du pays en cours. Il y imagine en effet un visage futur du pays comme conséquence de la modernisation en cours, tant sur le plan physique qu'intellectuel et moral. Dès lors, par rapport à la première partie du livre où prédomine l'observation des faits extérieurs, le chapitre nous semble représenter un changement certain de registre et, ce faisant, marquer un tournant significatif dans le déroulement du livre ainsi que la maturation des pensées de l'auteur. Ce qui l'intéresse particulièrement dans le sujet en question ici réside dans le changement moral et éthique du peuple, car les conséquences, encore bien inconnues, de l'influence de la civilisation moderne sur la morale japonaise l'interpellent et le mettent en garde même.

Quant aux progrès moraux, il ne faut guère en attendre, au contraire [des physiques]. Les vieux idéaux du Japon étaient au moins aussi nobles que ceux de l'Occident [...]. La déloyauté, l'improbité et le crime étaient plus rares que de nos jours, ainsi qu'en témoignent les statistiques officielles. Depuis quelques années, le pourcentage des crimes est en augmentation constante, ce qui prouve, notamment, que la lutte pour la vie s'est intensifiée. [...] la pression croissante de la population et l'intensification de la concurrence, tout en stimulant l'intelligence, tendront à durcir le caractère et à développer l'égoïsme<sup>765</sup>.

Nous avons vu dans notre précédent volet que Hearn avait vu au Japon une contrée idéale sur le plan de la morale, au point que la notion du collectif, comme celle de l'humilité ou du sacrifice, l'avaient sensiblement inspiré pour son écriture. On peut donc voir, en cette hypothèse sur la régression morale et la croissance d'égoïsme comme développement de tendance inévitable, une part de Hearn qui s'attache aux faits et regarde la réalité de l'Autre en face,

---

<sup>765</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 109, 110-111. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 147-148, 150, « *Moral improvement is hardly to be expected – rather the reverse. The old moral ideals of Japan were at least quite as noble as our own [...]. Untruthfulness, dishonesty, and brutal crime were rarer than now, as official statistics show ; the percentage of crime having been for some years steadily on the increase – which proves of course, among other things, that the struggle for existence has been intensified. [...] increasing pressure of population and increasing competition must tend, while quickening intelligence, to harden character and develop selfishness.* ».)

perceptible à présent et prévisible dans le futur proche, quand bien même celle-ci ne serait pas désirable.

Dès lors, de cette hypothèse naît une sorte d'invocation à la préservation de ce sur quoi s'assoit singulièrement chaque culture, en l'occurrence la morale japonaise constituée du confucianisme et du bouddhisme.

L'idée de pousser les étudiants orientaux à dépasser le niveau moyen d'étude de leurs condisciples occidentaux ; celle de faire de l'anglais la langue, ou du moins l'une des langues, du pays ; et celle de changer les formes ancestrales de pensée et de sensibilité, ne sont que pure extravagance. C'est son âme que le Japon doit développer, et non en emprunter une autre. Un ami très cher, qui a voué sa vie à la philosophie, me disait, un jour que nous devisions sur la dégradation du comportement des étudiants japonais : – Mais la langue anglaise elle-même a eu une influence démoralisatrice ! Observation des plus judicieuse. Inciter la nation tout entière à étudier l'anglais (la langue d'un peuple auquel on a toujours parlé en termes de « droits » et jamais de « devoirs ») constituait quasiment une imprudence. Cette politique, trop générale et trop brutale à la fois, entraîna un immense gaspillage de temps et d'argent, et contribua à saper la conscience morale. [...] Peut-être le Japon du XX<sup>e</sup> siècle se rappellera-t-il avec plus d'indulgence ses professeurs étrangers. Il n'éprouvera cependant jamais à l'égard de l'Occident ce qu'il ressentit pour la Chine avant l'ère Meiji : un sentiment de pieux respect réservé, selon l'ancien usage, au maître que l'on aime ; car la sagesse de la Chine avait été volontairement acceptée, tandis que celle de l'Occident fut introduite par la force. [...] Nulle relique de notre séjour subsistera, soigneusement enveloppée dans sept épaisseurs de soie ou enfermée dans de délicats coffrets de bois blanc, car nous n'avons su enseigner à ce peuple aucune beauté nouvelle, rien qui fasse vibrer sa sensibilité<sup>766</sup>.

Il y a plus d'un passage de la sorte dans l'œuvre, dans lequel il exprime son attachement à l'ensemble des conventions éthiques et morales du pays, qui à ses yeux conféraient à la mentalité du peuple une valeur singulière et une « âme » intègre. On peut alors remarquer un point de convergence entre l'idéal de Hearn et celui de Nagai en ce qui concerne la singularité culturelle. Soulignons en outre que Hearn, dont la langue maternelle et celle du quotidien sont l'anglais, met fortement en cause une introduction même partielle de l'anglais dans l'instruction publique des Japonais. Cela signifie qu'il est non seulement dans un total désintéressement du

---

<sup>766</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 111-112, 113. (L. Hearn, pp. 152-153, 154, « *The idea of forcing upon Oriental students a course of study above the average capacity of Western students ; the idea of making English the language, or at least one of languages of the country ; and the idea of changing ancestral modes of feeling and thinking for the better by such training, were wild extravagances. Japan must develop her own soul : she cannot borrow another. A dear friend whose life has been devoted to philology once said to me while commenting upon the deterioration of manners among the students of Japan : "Why, the English language itself has been a demoralizing influence !" There was much depth in that observation. Setting the whole Japanese nation to study English (the language of a people who are being forever preached to about their "rights", and never about their "duties") was almost an imprudence. The policy was too wholesale as well as too sudden. It involved great waste of money and time, and it helped to sap ethical sentiment. [...] Perhaps Japan will remember her foreign teachers more kindly in the twentieth century. But she will never feel toward the Occident, as she felt toward China before the Meiji era, the reverential respect due by ancient custom to a beloved instructor ; for the wisdom of China was voluntarily sought, while that of the West was thrust upon her by violence. [...] And she will not preserve relics of our sojourn, carefully wrapped in septuple coverings of silk, and packed away in dainty whitewood boxes, because we had no new lesson of beauty to teach her, – nothing by which to appeal to her emotions. ».)*



confort pour lui-même, mais aussi un altruisme certain : vouloir à ce que l'Autre soit ce qu'il est.

Ainsi, malgré les parcours de vie très différents, les caractères personnels et leurs expressions propres à chacun, Nagai et Hearn semblent toutefois manifester une convergence dans leur vision du monde : celle-ci est fondée sur la singularité irremplaçable de chaque pays et de chaque culture et, par là même, sur la diversité et l'équité plutôt que l'homogénéité et l'égalité.

### *b) Accueillir la petitesse du Moi conscient*

Malgré cette convergence entre les deux voyageurs, qui réside dans leur fort attachement à l'authenticité culturelle et le constat de son altération progressive, la manière de la vivre intérieurement se différencie entre eux. En effet, tout en observant la réalité évolutive du monde, qu'elle soit déplaisante ou inquiétante, ce qui permet à Hearn, contrairement à Nagai, de ne guère se laisser sombrer dans une sorte de nostalgie morose, ou un romantisme déchirant – dont l'excès peut enfermer l'être dans un narcissisme –, c'est, nous semble-t-il, bel et bien sa capacité à mettre le monde et la vie en perspective, à penser ceux-ci dans une échelle bien plus étendue que celle uniquement de sa propre existence individuelle et, ainsi, à s'en détacher. En effet, Hearn semble notablement prendre de la distance avec la conception purement individuelle d'une vie humaine. Et cette tendance est particulière au parcours de Hearn, sensiblement inspirée de la culture bouddhique ancrée dans le quotidien du peuple japonais, au point qu'elle structure amplement les trois chapitres majeurs de la seconde moitié de l'œuvre : « *By Force of Karma* [La force du karma] », « *The Idea of Preëxistence* [L'idée de préexistence] » et « *Some Thoughts about Ancestor-Worship* [Sur le culte des ancêtres] ».

Alors plus exactement, de quelle manière Hearn ne succombe-t-il pas dans une amertume nostalgique accablante ? On peut d'emblée remarquer, dès dans le premier de ces trois chapitres que nous venons de citer, que Hearn semble tendre à une certaine désappropriation du Moi, par l'idée que rien au monde n'existerait de manière personnelle ou individuelle :

La science moderne nous enseigne que la fièvre du premier amour est « incontestablement antérieure à toute expérience humaine, quelle qu'elle soit ». En d'autres termes, le sentiment qui, de tous, nous paraît le plus individuel, n'aurait strictement rien de personnel. La philosophie a fait cette découverte depuis longtemps déjà ; c'est d'ailleurs en s'efforçant d'expliquer le mystère de la passion qu'elle a donné lieu aux théories les plus séduisantes. Jusqu'à présent, la science s'est rigoureusement limitée à quelques propositions sur cette question. [...] Toutefois, il est un point essentiel sur lequel

s'accordent la science et la philosophie, à savoir que pour les amants eux-mêmes, le choix n'est pas volontaire. Ils subissent une influence [:] les morts sont responsables et non les vivants<sup>767</sup>.

En commençant ainsi le chapitre, Hearn met en avant l'idée que chaque être serait pour ainsi dire déterminé par « la somme inestimable de souvenirs ancestraux, de milliards de trillions d'expériences passées », et inscrit ainsi l'existence individuelle dans l'ensemble d'un enchaînement d'innombrables vies passées. C'est aussi, nous semble-t-il, une manière de laisser volontairement une grande part de mystère à la vie physique et psychologique de chacun et, ce faisant, de soustraire le libre arbitre à l'individu.

D'ailleurs, Hearn avance l'idée que « l'expérience individuelle » « peut rendre compte » de :

[...] nos sensations les plus insondables, nos impulsions contradictoires, nos intuitions le plus étranges, nos joies, nos peines, aussi inexplicables soient-elles, nos attirances, nos répulsions apparemment irrationnelles [...]<sup>768</sup>.

De la part d'un homme occidental, dont la culture générale encourage à éclaircir le mystère du monde par la raison et la connaissance, et ayant de surcroît un tempérament plutôt entreprenant et indépendant ainsi qu'un parcours de vie hors du commun, le fait d'accueillir voire d'adopter ainsi l'idée que le mystère habite avant tout dans le monde intérieur propre à chacun, témoigne d'une grande humilité du voyageur-écrivain, en plus d'une affinité entre sa propre sensibilité et cette vision bouddhiste de l'existence humaine. Cette affinité, *a priori* inexplicable, corrobore d'ailleurs d'elle-même cette vision du mystère qui gouverne nos intuitions et nos attirances énigmatiques.

Si, comme Hearn le suggère, il existe une part de nous inconnue et irréductible à nos origines nationales, culturelles, parentales, environnementales etc., ne pourrions-nous pas supposer que c'est cette part qui nous pousse, à notre insu, à aller vers un ailleurs ? Et que cette part se révèle à la rencontre de l'Autre, en tant que correspondance mystérieuse avec celui-ci mais, en fait, comme une part substantielle et inhérente du Soi ? D'ailleurs, à observer l'importance que prend dans cet ouvrage l'inspiration métaphysique inspirée du bouddhisme

---

<sup>767</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 115-116. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 155-156, « *Modern science assures us that the passion of first love, so far as the individual may be concerned, is "absolutely antecedent to all relative experience whatever."* In other words, that which might well seem to be the most strictly personal of all feelings, is not an individual matter at all. Philosophy discovered the same fact long ago, and never theorized more attractively than when trying to explain the mystery of the passion. Science, so far, has severely limited itself to a few suggestions on the subject. [...] But science and philosophy both agree as to one all-important fact – that the lovers themselves have no choice, that they are merely the subjects of an influence [:] it states quite plainly that the dead, not the living, are responsible. ».)

<sup>768</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 116. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 156-157, « [...] our most enigmatical sensations, – our conflicting impulses, – our strangest intuitions ; all those seemingly irrational attractions or repulsions, – all those vague sadnesses or joys, never to be accounted for by individual experience ».)

japonais, il nous semblerait que celui-ci représente une part essentiellement constitutive de l'être de Hearn.

Par ailleurs, cette conception, exposée par Hearn, de l'existence individuelle comme faisant partie des chaînes de vie, se développe en une sorte d'intuition de la préexistence.

[...] « l'idée de préexistence » [...], plus que toute autre, [...] imprègne la pensée de l'Extrême-Orient. Aussi universelle que l'air que nous respirons, elle colore toute émotion, influence, directement ou indirectement, presque chaque acte. À tout instant, elle apparaît de manière symbolique, jusque dans les plus infimes détails des motifs de décoration, et il ne s'écoule pas une heure, de jour comme de nuit, sans que quelque écho de son langage n'arrive jusqu'à notre oreille, même à notre insu. Tous les propos du peuple, ses dictons, ses proverbes, ses interjections profanes ou pieuses, ses aveux, son chagrin, ses espoirs, sa joie, son désespoir en sont le reflet. [...] Et le terme *ingwa*, ou *innen*, désignant le karma en tant que rétribution inévitable, vient naturellement aux de chacun en guise de consolation, de reproche ou d'explication des faits. Le paysan, gravissant péniblement un chemin escarpé [...], ne murmure-t-il pas avec résignation : « Puisque ceci est mon *ingwa*, je dois m'y soumettre. » Des domestiques qui se chamaillent ne se demandent-ils pas : « Au nom de quel *ingwa* suis-je donc condamné à vivre dans la même maison ? » À l'homme méchant ou incapable, on reproche aussi son *ingwa* [...]. Des amants séparés veulent mourir, convaincus que leur union est maudite en cette vie, à cause des péchés qu'ils ont commis dans une vie antérieure [...]. Ainsi les allusions les plus banales à un avenir spirituel sont-elles la preuve d'une foi universelle en un passé spirituel. [...] Après avoir longtemps baigné dans ce contexte psychologique, vous vous apercevrez qu'il a imprégné votre mode de pensée [...]. Toutes les conceptions de la vie sous-tendues par l'idée de préexistence [...] finissent par perdre ce caractère curieux ou irréal [...] et apparaissent en définitive parfaitement normales. Elles rendent si bien compte de tant de choses que l'on en arrive même à les trouver des plus rationnelles<sup>769</sup>.

Ces quelques exemples d'attitude et de propos, dans lesquels Hearn identifie cette « idée de préexistence », peuvent effectivement traduire un fatalisme certain, selon lequel on se soumet à la réalité telle qu'elle se manifeste, et que l'on peut difficilement éviter de vivre. Nous ne nous intéressons ni à la remise en cause ni à la justification de cette manière de concevoir l'existence et le monde, mais au constat que Hearn avance dans son cheminement, et à la façon dont il présente son questionnement métaphysique voire spirituel, à travers lequel il semble rechercher sa propre vérité intime. Il importe en effet de noter que, aussi paradoxal que cela puisse paraître,

---

<sup>769</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 157-159. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 222-225, « [...] "The Idea of Preëxistence" [...], more than any other, which permeates the whole mental being of the Far East. It is universal as the wash of air : it colors every emotion ; it influences, directly or indirectly, almost every act. Its symbols are perpetually visible, even in details of artistic decoration ; and hourly, by day or night, some echoes of its language float uninvited to the ear. The utterances of the people, – their household sayings, their proverbs, their pious or profane exclamations, their confessions of sorrow, hope, joy, or despair, – are all informed with it. [...] and the term *ingwa*, or *innen*, – meaning karma as inevitable retribution, – comes naturally to every lip as an interpretation, as a consolation, or as a reproach. The peasant toiling up some steep road, [...] murmurs patiently : "Since this is *ingwa*, it must be suffered." Servants disputing, ask each other, "Be reason of what *ingwa* must I now dwell with such a one as you ? The incapable or vicious man is reproached with his *ingwa* [...]. Separated lovers seek death under the belief that their union in this life is banned by the results of their ins in a former one [...]. So likewise even the commonest references to a spiritual past. [...] After long dwelling in this psychological medium, you find that it has penetrated your own thought [...]. All concepts of life implied by the idea of preëxistence [...] finally lose that curious or fantastic character [...], and present themselves under a perfectly normal aspect. They explain so many things so well as even to look rational [...]. »)

cette vérité intime à Hearn se forge bel et bien à travers l'idée de la dissolution du Moi conscient. Selon lui, l'identité personnelle ou la conscience individuelle n'est, de fait, autre qu'« un composé temporaire d'illusions<sup>770</sup> », car « la personne psychique, à l'instar de son corps, est [...] un agrégat voué à la désintégration<sup>771</sup> ». Notons donc que cela rejoint l'idée de la multiplicité d'âmes, ou la pluralité de l'être, que nous avons déjà vue chez certains voyageurs attirés par une autre culture que la leur.

C'est alors comme une évidence que Hearn confirme que nous faisons tous, d'une manière ou d'une autre, consciemment ou non, l'expérience de cette préexistence qui continue à régir notre existence :

Qui de nous n'a pas maintes fois souhaité se délivrer des mauvais penchants de sa nature, de sa propension au vice ou à la déraison, aux mauvaises actions ou aux paroles malveillantes, de tout ce bas héritage qui domine encore celui-là même qui cherche à s'élever, et qui pèse sur ses lus hautes aspirations<sup>772</sup>.

D'un côté, cette imprégnation de la pensée orientale, plus précisément japonaise, s'intensifie au fil des pages, et de l'autre, elle suggère, comme le montre l'extrait suivant, une rupture manifeste entre le voyageur-écrivain et une conception pour lui « traditionnelle » de l'être – ce qui rend évident son cheminement intérieur :

La différence profonde entre la pensée occidentale ancestrale et la pensée orientale, à cet égard, réside dans le fait que pour le bouddhiste, l'âme telle que nous la concevons traditionnellement, cet esprit ou « être » intérieur, unique, intangible, vibrant, transparent, n'existe pas. Le moi oriental n'est pas individuel. Il ne s'agit même pas d'un multiple quantitativement évaluable comme l'âme gnostique. C'est un agrégat, un composé d'une complexité inconcevable : la somme concentrée de toute la pensée créatrice des vies antérieures, dépassant tout entendement.<sup>773</sup>

Hearn continue avec force à exprimer son intuition de la préexistence et celle, dès lors, de l'être multiple : non seulement le sien, mais de tous.

Notre existence même démontre que nous avons existé et que nous existerons encore. Nous avons survécu à d'innombrables évolutions, à une infinité d'univers. [...] La conviction que l'être est multiple, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est une étape indispensable à l'acceptation d'une certitude plus vaste encore : que « tous » sont « un », que la vie est unité, que le fini n'existe pas mais seulement l'infini. Tant que l'orgueil aveugle qui nous pousse à croire que le moi est unique

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 167. (*Ibid.*, p. 239, « a temporary composite of illusions ».)

<sup>771</sup> *Id.* (*Id.*, « the psychological personality, like the individual body, is an aggregate doomed to disintegration ».)

<sup>772</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 171. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 246, « Who has not often wished to rid himself of the worse parts of his nature, of tendencies to folly or to wrong, of impulses to say or do unkind things – of all that lower inheritance which still clings about the higher man, and weighs down his finest aspirations ? ».)

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 159. (*Ibid.*, pp. 225-226, « The profound difference between old-fashioned Western thought and Eastern thought in this regard is, that for the Buddhist the conventional soul – the tenuous, tremulous, transparent inner man, or ghost – does not exist. The Oriental Ego is not individual. Nor is it even a definitely numbered multiple like the Gnostic soul. It is an aggregate or composite of inconceivable complexity – the concentrated sum of the creative thinking of previous lives beyond all reckoning. ».)

ne sera pas mis en échec, tant que le sentiment du moi et l'égoïsme n'auront pas été éliminés une fois pour toutes, la connaissance du Moi infini, en tant que Cosmos, ne sera jamais atteinte.<sup>774</sup>

Ici Hearn passe de façon significative au sujet à la première personne du pluriel, comme pour parler d'une seule existence commune à l'humanité. C'est ainsi à travers des mots forts que son écriture progresse et tend vers la fin du livre, consacrée essentiellement aux sujets pour ainsi dire initiatiques de l'existence. D'ailleurs, de ces deux derniers extraits en particulier, on peut sentir un certain aboutissement du cheminement de Hearn, non seulement théorique mais aussi empirique et intime, sur lequel il est aspiré vers quelque chose de plus grand que lui-même. Et ainsi, il semble être arrivé en concorde avec sa propre multiplicité intérieure.

En effet, il nous semble que Hearn, enfant violemment déraciné de ses diverses origines et homme de parcours tumultueux et douloureux de vie, parvenait alors à une certaine harmonie intérieure à travers la connaissance de l'Autre-Japon, comme si celui-ci complétait la grande part manquante de sa mosaïque intérieure. Dès lors, ne pourrions-nous pas penser que, en rencontrant ainsi dans un ailleurs une vision de l'être dans laquelle celui-ci est un amalgame de plusieurs existences antérieures, le voyageur-écrivain en arrivait à s'accepter davantage et à vivre avec son passé douloureux ?

### c) *Devenir Soi : Faire partie du Tout*

De l'acceptation de l'incommensurabilité des êtres – l'impossibilité de fusion entre l'Autre et le Moi – et du détachement du Moi individuel par la conception karmique de l'existence, le voyageur errant semble passer à une étape nouvelle dans sa recherche intérieure.

Hearn a écrit *Kokoro* en 1895, encore bien loin de sa propre mort qui l'emportera neuf ans plus tard. Cependant, ses pensées évolutives telles que Hearn les mène au travers des trois chapitres en question, d'un détachement de l'existence individuelle jusqu'à une vision de celle-ci comme une infime partie intégrante d'un Tout, semblent représenter une part de lui qui s'oriente progressivement vers l'au-delà. En effet, Hearn semble déjà s'adapter à sa propre fin en la considérant, non pas comme une fin définitive et ultime et de l'existence, ni même comme

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, pp. 172, 173. (*Ibid.*, p. 247, « *That we are is the certainty that we have been and will be. We have survived countless evolutions, countless universes. [...] The clear conviction that the self is multiple, however paradoxical the statement seem, is the absolutely necessary step to the vaster conviction that the many are One, that life is unity, that there is no finite, but only infinite. Until that blind pride which imagines Self unique shall have been broken down, and the feeling of self and of selfishness shall have been utterly decomposed, the knowledge of the Ego as infinite, – as the very Cosmos, – never can be reached.* ».)

un événement synonyme du vide, de la peur, de la tristesse ou de la gravité, mais bel et bien comme une étape parmi d'autres d'un renouvellement voire d'une évolution ou, tout au moins, d'un changement.

Plutôt qu'une fin à redouter, la dissolution du « soi » est le but suprême vers lequel doivent tendre tous nos efforts. [...] le meilleur de nous-mêmes trouvera un chemin vers des affinités supérieures, s'intégrant à des combinaisons plus élevées, toujours plus élevées, jusqu'à l'ultime révélation, et qu'à travers l'infinie version et l'anéantissement complet de tous les « soi », nous discernons la Réalité absolue<sup>775</sup>.

Cette manière de considérer la mort, non pas comme une disparition désolante de l'être mais comme une libération ou une élévation de celui-ci, teinte la fin de l'œuvre d'une spiritualité qui devient particulièrement présente chez le voyageur-écrivain.

Inspiré par la vénération des ancêtres ancrée chez le peuple japonais, Hearn lui consacre l'avant-dernier chapitre. Notons de prime abord que l'auteur fait alors asseoir la notion de la mort en tant que celle particulière au *shintô*, religion animiste et ancestrale de l'archipel, comme le montre l'extrait suivant. Et ce faisant, il incite les lecteurs occidentaux à la comprendre, non pas en tant qu'équivalent traductible de leur culture judéo-chrétienne, mais telle qu'elle se conçoit dans la vision autochtone.

[...] le shintoïsme contient une part de vérité, aussi bien que n'importe quelle grande religion de la planète. Exprimée sous sa forme la plus simple, cette part de vérité particulière au shintoïsme est que le monde des vivants est régi directement par celui des morts [et que] tous les morts deviennent des dieux [...]. Il faut cependant se souvenir que le mot *kami*, bien que traduit par les termes « déité », « divinité » ou « dieu », a en réalité un tout autre sens que ces expressions européennes [...]. Dans le langage courant, il qualifie en effet ce qui est « supérieur », « au-dessus », « plus haut », « éminent », tandis que dans le contexte religieux, il désigne un esprit humain ayant acquis des pouvoirs surnaturels après la mort. Les morts sont « les puissances supérieures », *les kami*<sup>776</sup>.

Chez Hearn, il est certain que cette conception des esprits tout-puissants rejoint son idée, développée auparavant, sur la relativité de l'existence personnelle comme faisant partie d'innombrables chaînes de vies ainsi que celle de la conscience individuelle régie par une grande part de mystère : « nos instincts, nos sentiments, et les plus hautes facultés qui ont évolué

---

<sup>775</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 171-172. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 246, « *Rather than an end to be feared, the dissolution of Self is the one object of all objects to which our efforts should be turned. [...] the best elements of Self will trill on to seek loftier affinities, to enter into grander and yet grander combinations, till the supreme revelation comes, and we discern, through infinite vision, – through the vanishing of all Self, – the Absolute Reality.* ».)

<sup>776</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 186. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 267-268, « *Shintô [...] contain an element of truth as profound as any single element of truth in any of the world's great religions. Stated in the simplest possible form, the peculiar element of truth in Shintô is the belief that the world of the living is directly governed by the world of the dead [...] and that all the dead become gods [...]. It must be remembered, however, that the term Kami, although translated by the term deity, divinity, or god, has really no such meaning as that which belongs to the English words [...]. It signifies that which is "above," "superior," "upper," "eminent," in the non-religious sense ; in the religious sense it signifies a human spirit having obtained supernatural power after death. The dead are the "power above," the "upper ones," – the Kami.* ».)

avec eux, [ont] été littéralement façonnés par les morts de qui nous les tenons<sup>777</sup> ». Il est alors possible que, de ce lien qu'il conçoit entre chaque être et les disparus, il ait pensé à une part de lui comme relié à ses origines, plus exactement à ses parents dont il fut très tôt orphelin. Ne pourrions-nous pas, en effet, supposer que, malgré son enfance quasi dépourvue de lien parental, Hearn aurait repensé ici sa propre existence comme étant inséparablement liée à ses parents quasi inconnus ?

Par ailleurs, le passage suivant semble résulter d'une certaine paix intérieure que, peut-être, il aurait trouvée à travers la conception shintoïque des défunts.

Le mauvais *kami* n'est autre que l'esprit d'un homme défunt et n'est pas considéré comme foncièrement mauvais puisqu'il est possible de l'apaiser. L'idée d'un mal absolu, sans mélange, n'existe pas en Extrême-Orient. Le mal absolu est sans aucun doute étranger à la nature humaine, et par conséquent inimaginable chez les esprits. Le mauvais *kami* ne sont pas des démons ; ce sont de simples esprits influençant les passions des hommes, et en ce sens seulement, les dieux de nos passions [...]. Étant esprits, les dieux sont aussi humains ; ils ont les mêmes qualités et les mêmes défauts que les hommes, dans des proportions variées. La majorité des dieux sont bons, et la somme de leur influence tend plutôt vers le bien que vers le mal<sup>778</sup>.

Il ne nous semble pas que ces réflexions qui occupent amplement la seconde partie de l'œuvre, résultent d'une simple curiosité envers une religion « exotique » d'ailleurs, mais d'une découverte bel et bien significative dans le monde intérieur du voyageur-écrivain. Et celle-ci nous semble lui avoir apporté une meilleure connaissance de soi-même. En effet, la vision des dieux comme étant des humains, mise en avant par l'auteur comme étant « la plus naturelle, et aussi, à certains égards, la plus rationnelle<sup>779</sup> » des conceptions religieuses, ressemble étonnamment à l'image de la mythologie grecque. Cela nous incite alors à supposer qu'au cœur du voyageur-écrivain déraciné une certaine rencontre se serait produite avec ses origines, notamment maternelles – sa mère qui, pour ses tourments psychologiques, abandonna définitivement son enfant, était d'ailleurs originaire de l'île de Cythère, un des berceaux même de la mythologie. Dans l'extrait suivant se mêlent alors son idée d'un Tout comme amalgame de tant d'existences et la mère de ses songes.

---

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 188. (*Ibid.*, p. 271, « *our impulses and feelings, and the higher capacities evolved through the feelings, have literally been shaped by the dead, and bequeathed to us by the dead* ».)

<sup>778</sup> L. Hearn, *Kokoro*, p. 191. (L. Hearn, *Kokoro*, p. 276, « *The evil Kami is only the ghost of a dead man, and is not believed to be altogether evil, – since propitiation is possible. The conception of absolute, unmixed evil is not of the Far East. Absolute evil is certainly foreign to human nature, and therefore impossible in human ghosts. The evil Kami are not devils. They are simply ghosts, who influence the passions of men ; and only in this sense the deities of the passions [...]. Being ghosts, the gods are altogether human, – having the various good and bad qualities of men in varying proportions. The majority are good, and the sum of the influence of all is toward good rather than evil.* ».)

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 191. (*Ibid.*, p. 276, « *the most natural, and therefore in certain respects the most rational* ».)

Tant que nous croirons l'âme de la femme unique en soi, et spécialement créée pour un être physique, la beauté prodigieuse de l'amour maternel ne pourra nous apparaître pleinement. Mais, avec une meilleure compréhension des choses, nous devons bien admettre que cet amour, hérité de millions et de millions de mères disparues, s'est amassé, tel un trésor, en une seule vie, que c'est là la seule interprétation que l'on puisse donner de l'infinie douceur des paroles qui bercent l'enfant, de l'infinie caresse du regard qui rencontre le sien. Infortuné celui qui n'a jamais connu cette tendresse ! Et pourtant lequel d'entre nous sait en parler comme il convient ? L'amour maternel est véritablement divin. Car tout ce que l'humanité a qualifié de tel est résumé dans cet amour. Et toute femme qui le manifeste et le transmet dans sa plus noble expression est plus que la mère de l'homme : elle est la Mater Dei<sup>780</sup>.

On peut certes voir dans ces lignes une idéalisation de la mère – ce qui semble naturel au regard de son enfance –, toutefois Hearn semble dépasser ici l'image de sa propre mère à lui. Cela opère, nous semble-t-il, par la représentation de la mère universelle d'une part, et d'autre part par le fait de puiser en elle un amour véritable, c'est-à-dire élevé et altruiste, auquel il semble profondément aspirer. C'est ainsi à travers la connaissance de l'Autre, en l'occurrence une spiritualité japonaise, que le voyageur-écrivain déraciné semble parvenir à reconsidérer ses propres origines douloureuses et, surtout, à les transformer en une aspiration nouvelle et lumineuse.

#### d) *Poétique de Vie*

La seconde moitié de l'œuvre, en particulier les trois chapitres en question, mettent ainsi en lumière un processus de cheminement intérieur, qui nous semble certainement salutaire et constructif pour l'être de Hearn, et l'écriture y contribue pleinement et étroitement. On peut en effet voir se profiler une certaine poétique, que l'on peut qualifier de Vie, où s'impose une obéissance à l'énigme universelle qu'est l'éternel mouvement d'enchaînements de vies :

Nous émergeons un instant de ténèbres inconnues pour plonger dans la lumière du soleil, nous regardons autour de nous, nous nous réjouissons, nous souffrons, nous transmettons à d'autres êtres les vibrations de notre propre être, avant de retomber dans l'obscurité. Ainsi la vague s'élève-t-elle, saisit la lumière, transmet son mouvement, puis disparaît dans l'Océan. De la même façon, une plante monte de la terre, déploie ses feuilles à l'air et à la lumière, fleurit, puis sème ses germes avant de redevenir terre. Mais la vague n'a pas la connaissance, la plante n'a pas de perceptions. Chaque vie humaine semble n'être rien d'autre que la courbe parabolique d'un mouvement partant de la terre et revenant à la terre. En ce bref intervalle, toutefois, elle a perçu l'univers. Ce qu'il y a de terrible dans ce phénomène, c'est que nul n'en saisit le sens. Aucun mortel ne peut expliquer le fait le plus courant et le plus incompréhensible de tous : la vie en soi. Et pourtant tout être humain

---

<sup>780</sup> *Ibid.*, pp. 202-203. (*Ibid.*, pp. 295-296, « *So long as we supposed the woman soul one in itself, – a something specially created to fit one particular physical being, – the beauty and the wonder of mother-love could never be fully revealed to us. But with deeper knowledge we must perceive that the inherited love of myriads of millions of dead mothers has been treasured up in one life ; that only thus can be interpreted the infinite sweetness of the speech which the infant hears, – the infinite tenderness of the look of caress which meets its gaze. Unhappy the mortal who has not known these ; yet what mortal can adequately speak of them ! Truly is mother-love divine ; for everything by human recognition called divine is summed up in that love ; and every woman uttering and transmitting its highest expression is more than the mother of man : she is the Mater Dei.* ».)



est bien obligé de s'en préoccuper très tôt, ne serait-ce que par rapport à lui-même. J'émerge du mystère : je vois le ciel et la terre, les hommes et les femmes, leur travail. Je sais que je dois retourner au mystère. Le plus grand des philosophes ne peut me dire ce que tout cela signifie. [...] Chacun de nous est une énigme, pour lui comme pour les autres. L'espace, le mouvement, le temps sont des énigmes, tout autant que la matière. Sur ce qui précède la vie, sur l'au-delà, ni les nouveau-nés ni les morts ne peuvent nous renseigner. L'enfant est muet ; le cadavre se contente de grimacer. La nature ne nous offre aucune consolation. De l'informe naissent des formes qui retournent à l'informe, et c'est tout. La plante se change en limon, du limon renaît la plante. Quand celle-ci est réduite en poussière, qu'advient-il des vibrations qui lui donnaient vie ? Continuent-elles à exister dans un monde invisible, comme ces forces qui dessinent la silhouette d'un feuillage sur le givre de la fenêtre ?<sup>781</sup>

Ce qui est particulièrement mis en relief ici réside dans l'idée du cycle du Tout comme loi absolue et universelle de l'Univers. Toute chose et tout être, quels qu'ils soient, subissent cette règle et constituent ainsi le mystère de ce monde-ci. Il nous semble que l'écriture de cette réalité dénote non seulement une humilité significative de la part du voyageur-écrivain, mais encore son sens du sacré pour la Vie.

En fait, parti des observations et des réflexions sur la vie extérieure du peuple, vue par un étranger, l'essai fait son propre chemin, pourrait-on dire, vers une expression littéraire des réflexions métaphysiques. Et cela confère une esthétique tout à fait singulière – celle de l'énigme de la Vie et de son perpétuel changement – à cette œuvre écrite d'ailleurs dans une société en plein processus de transformation. C'est là, aussi, le sens singulier de cette rencontre du voyageur-écrivain avec l'Autre ; rencontre sans doute encore plus profondément féconde et structurellement révélatrice que d'apparentes affinités de certains goûts. En effet, il s'agit d'une rencontre qui a permis l'évolution de l'être à celui qui a accueilli la loi universelle du changement perpétuel et de l'éternel recommencement de tout, la société comme l'individu, et qui a essayé de comprendre le sens de sa propre courbe de vie, c'est-à-dire d'arriver à sa propre connaissance de Soi.

---

<sup>781</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 197-198. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 286-287., « *Out of unknown darkness we rise a moment into sunlight, look about us, rejoice and suffer, pass on the vibration of our being to other beings, and fall back again into darkness. So a wave rises, catches the light, transmits its motion, and sinks back into sea. So a plant ascends from clay, unfolds its leaves to light and air, flowers, seeds, and becomes clay again. Only, the wave has no knowledge ; the plant has no perceptions. Each human life seems no more than a parabolic curve of motion out of earth and back to earth ; but in that brief interval of change it perceives the universe. The awfulness of the phenomenon is that nobody knows anything about it. No mortal can explain this most common, yet most incomprehensible of all facts, – life in itself ; yet every mortal who can think has been obliged betimes to think about it in relation to self. I come out of mystery ; – I see the sky and the land, men and women and their works ; and I know that I must return to mystery ; – and merely what this means not even the greatest of philosophers [...] can tell me. We are all of us riddles to ourselves and riddles to each other ; and space and motion and time are riddles ; and matter is riddle. About the before and the after neither the newly-born nor the dead have any message for us. The child is dumb ; the skull only grins. Nature has no consolation for us. Out of her formlessness, – that is all. The plant becomes clay ; the clay becomes a plant. When the plant turns to clay, what becomes of the vibration which was its life ? Does it go on existing viewlessly, like the forces that shape spectres of frondage in the frost upon a window-pane ? ».)*

### e) *La fin de l'état d'Étranger*

Ainsi, à la différence de Nagai qui, après cinq ans de vie en Occident, est devenu de plus en plus étranger et isolé dans son propre pays, se réfugiant dans sa rêverie nostalgique et morose du passé en guise de consolation, la fin de *Kokoro* semble respirer plutôt un épanouissement spirituel et une maturité intérieure de Hearn. Et cette différence significative entre les deux hommes, sur le plan de la qualité de vie intérieure, nous semble dépendre de la capacité de chacun à dépasser les sentiments de déception, de désillusion voire même de trahison, causés par la réalité du monde qui ne convient pas à son propre désir ; à s'extraire de temps à autre d'une vision autocentrée sur l'existence purement personnelle et individuelle ; et, ce faisant, à s'inscrire dans une dimension plus large et haute de la Vie, tout en essayant, bien sûr, de vivre pleinement sa part de réalité physique et psychique. Il nous semble en effet que c'est dans cet équilibre entre l'Autre et le Moi que peut naître le Soi.

Le long chapitre s'achève alors avec une expressivité pleine de lumière, au sens propre comme au figuré.

L'évolution nous enseigne que nous ne faisons qu'un avec cette grande Inconnue, dont la matière et l'intelligence humaine ne sont que des manifestations en perpétuel changement. Elle nous apprend que chacun de nous est multiple, même si nous formions une unité des uns avec les autres et avec l'univers. Nous devons reconnaître toute l'humanité, non seulement en nous-mêmes mais aussi dans la valeur et la beauté précieuses de chacune des vies de nos semblables. C'est à travers les autres que nous pouvons le mieux nous aimer et en aidant autrui que nous pouvons le mieux nous servir. Elle nous fait aussi découvrir que les formes ne sont que voiles et fantômes et qu'à l'Infini informes seules appartiennent en réalité toutes les émotions humaines, qu'elles viennent des vivants ou des morts.<sup>782</sup>

On peut aisément remarquer ici une volonté d'intégration à l'Humanité ainsi qu'une reconnaissance envers celle-ci, pour sa grandeur et sa beauté forgées par d'innombrables vies humaines. C'est dire si, au terme de l'écriture de cet ouvrage, Hearn semble toucher au nouvel horizon qui lui procure une nouvelle vision de l'existence, certainement lumineuse et paisible. Il est en effet aisé de constater que, de ce passage, émerge une harmonie entre le voyageur-écrivain et le monde, auquel il semble s'unir volontiers et consciemment. Aussi, chez ce Hearn qui, toujours et partout, incarnait la différence par son enfance d'orphelin et son vagabondage

---

<sup>782</sup> L. Hearn, *Kokoro*, pp. 208-209. (L. Hearn, *Kokoro*, pp. 305-306, « *The teaching of Evolution is that we are one with that unknown Ultimate, of which matter and human mind are but ever-changing manifestations. The teaching of Evolution is also that each of us is many, yet that all of us are still one with each other and with the cosmos ; – that we must know all past humanity not only in ourselves, but likewise in the preciousness and beauty of every fellow-life ; – that we can best love ourselves in others ; – that we shall best serve ourselves in others ; – that forms are but veils and phantoms ; – and that to the formless Infinite alone really belong all human emotions, whether of the living or the dead.* ».)

hors du commun, on peut voir une réalisation majeure de sa vie, où s'ouvre une nouvelle relation avec le monde et où il cesse d'y être « étranger ».

Ainsi, la fin de cette œuvre témoigne d'un envol significatif du voyageur-écrivain gréco-irlandais dans son cheminement intérieur. *Kokoro* sonne alors comme un voyage autant vers le *cœur* de l'Autre-Japon que celui de Hearn lui-même.

## **CONCLUSION**

Se rencontrer soi-même ainsi que sa part jusqu'alors inconnue au travers de la connaissance d'un ailleurs et de la découverte d'une altérité, tel est l'ultime bénéfice que l'on peut tirer d'un voyage au bout du monde. En effet, le pouvoir qui nous semble incontestable du voyage et de la rencontre de l'Autre réside dans celui d'engendrer la transformation de l'être ou/et la révélation d'une part inconnue de soi, chez tout voyageur qui y est prêt. Mais pour ce faire, l'ouverture de l'esprit et du cœur ainsi que le dépassement du jugement des valeurs se sont, au cours de cette étude, révélés comme une condition fondamentale.

Notre étude historico-culturelle menée dans notre premier volet était fondée sur l'hypothèse mettant en parallèle les deux périodes de rencontre entre le Japon et l'Occident. La première rencontre s'insérait dans les mouvements de Grandes Découvertes, sous-tendus manifestement par l'Église et son expansion religieuse en outremer, qui se sont profilés au XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle ; la seconde rencontre était née de l'expansion de la civilisation moderne au XIX<sup>e</sup> siècle avec, comme fondements, les progrès techniques et le capitalisme. Nous avons tenté de montrer, par la mise en parallèle de ces deux moments historiques de rencontre entre les deux civilisations, qu'il y avait là un certain schéma similaire pouvant expliquer une faille qui lui est propre mais aussi à bien des rapports interpersonnels : mécanisme de « fascination / désillusion », dans laquelle la relation ne semble pouvoir subsister qu'à court terme, car menée inévitablement à une dégénérescence. Cela tient au fait que, dans ce mécanisme, la connaissance de l'Autre repose, non pas sur un véritable intérêt à l'égard de l'Autre, mais sur une idéalisation ou un pragmatisme intéressé qui, dans tous les cas, tendent fondamentalement à projeter son propre désir ou/et attente sur l'Autre.

En effet, pour les prêtres et religieux occidentaux du XVI<sup>e</sup> siècle, Cipango représentait avant tout la possibilité de nombreuses conversions d'un « peuple égaré ». Celui-ci fut alors considéré comme étant dans l'ignorance de la vérité qu'est selon eux la foi chrétienne, sans qu'ils respectent l'altérité de l'Autre en prenant conscience du fait que la notion même du Divin est fondamentalement différente dans ce pays. De plus, nous avons vu que derrière cette stratégie, apparemment douce pourrait-on dire, d'expansion religieuse, se cachait une intention véridique de conquête territoriale de l'archipel. Dès lors, cet avènement de l'Occident au Japon au XVI<sup>e</sup> siècle traduit une volonté sous-jacente mais fondamentale d'expansion et d'imposition du Moi sur l'Autre, et par là même, une volonté de domination et d'universalisation du Moi.

Tandis que, dans le Japon chaotique en pleines guerres intérieures, pour bien des hommes de pouvoir, les religieux d'ailleurs ainsi apparus inopinément étaient une source non

seulement d'exotisme, mais encore un outil de pouvoir – l'apport d'arquebuse par les prêtres marqua, nous l'avons vu, un changement historique dans la stratégie de bataille et fut un facteur déterminant dans le processus, alors en cours, qu'était l'unification du pays. Alors, il nous semble que l'expulsion et l'exécution – dont il faut bien sûr reconnaître les formes cruelles – de tous les chrétiens y compris les convertis, par le pouvoir japonais, faisaient partie intégrante, ou représentaient même une dernière étape, du processus de la montée du pouvoir central et de sa mise en avant. Et en même temps, cette volte-face des dirigeants japonais envers le christianisme ainsi que la fermeture du pays qui se mettait parallèlement en place traduisent, à notre sens, une réaction d'autoprotection de sa propre essence et de révolte de la part du Moi qui, attiré et fasciné, était allé trop loin dans le système de l'Autre.

Dotées de progrès techniques sans précédent qui permettaient de s'imposer au monde, les puissances occidentales arrivèrent de nouveau au large du Japon au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. L'archipel était alors un nouveau terrain du jeu, pour le coup, économique et politique au profit de l'expansion occidentale moderne d'une part et, d'autre part, une contrée bien exotique aux mœurs apparemment arriérées mais amusantes voire fantastiques, donnant du rêve à la part de l'Occident malmenée par le début de l'ère industrielle et mécanisée. Cependant, cette image de l'Autre-Japon sera, nous l'avons vu, désenchantée et trahie au fur et à mesure que celui-ci sera modernisé et militarisé au cours de l'ère Meiji.

Inversement, pour les Japonais sortant de deux siècles et demi de politique isolationniste, la civilisation occidentale, propriétaire des avancées techniques, économiques et de la maturation philosophico-politico-sociétale, devenait très vite l'objet de leur fascination en même temps que le miroir de leur propre « retard » en la matière. Se développèrent alors un complexe d'infériorité considérable, incitant à dévaloriser leur propre culture et à imiter l'Autre. C'est ainsi que l'occidentalisation commence à bien des niveaux et se précipite, en dénigrant toute la part traditionnelle propre à l'histoire et à la culture du pays. Cela engendra, dans la dernière décennie du siècle, une montée du nationalisme, lié à l'esprit de domination rendue possible par la technicité moderne, convergeant alors vers une expansion colonialiste dans les pays voisins et engendrant des hécatombes immondes. Ce virage violent traduit aussi, à nos yeux, une réaction d'une part du Moi qui, tout comme au siècle chrétien, s'était fait happer du côté de l'Autre-Occident et s'y perdait.

Ainsi, malgré les contextes et les proportions totalement différents entre les deux époques, il s'est avéré que le point commun en résidait dans le mécanisme de fond qui se met en place entre les deux civilisations, déterminé par la manière dont l'une et l'autre tissent leur

rapport respectif à l'Autre, ainsi que par la façon dont cette relation évolue, toujours en interaction avec ce que sont le Moi et l'Autre. Somme toute il s'agit de l'« entre-deux » inter-civilisationnel. Le point commun de ces deux époques réside, en outre, dans le processus évolutif du rapport ainsi que dans son aboutissement affligeant. Ce résultat paraît troublant d'autant plus que ces rapports transnationaux s'étaient, comme nous l'avons vu, ouverts par une importante phase réellement riche et pleine de découvertes, d'échanges et d'influences à toutes les échelles, non seulement sur des domaines économique ou politique mais aussi sociétal, culturel, artistique et esthétique. Toutefois, il convient de souligner que cette altération des rapports inter-civilisationnels s'est aussi avérée tout à fait cohérente, dès lors que nous avons tenté de la comprendre à travers le mécanisme problématique de « fascination-idéalisation / désillusion » ; celle-ci est, de fait, le résultat juste et proportionné de celles-là. En effet, la fascination voire l'idéalisation signifient aussi l'aveuglement ou l'illusion, somme toute la difficulté à (re)connaître une autre culture telle qu'elle est et à la comprendre dans son propre fonctionnement – et non celui de la culture regardante. Dans cette connaissance erronée de l'Autre, on peut alors considérer la désillusion comme une dissonance inévitable entre l'image que le Moi se fait de l'Autre et ce que celui-ci est réellement.

Tout cela nous incite à nous demander si chaque pays n'aurait pas une part d'enseignement à tirer de ses conflits internationaux du passé, en l'occurrence de ces deux époques. Ainsi pourrions-nous espérer que ceux-ci diminueraient probablement si chacun des pays commençait d'abord à veiller sur sa propre attitude envers les autres pays et les cultures différentes : les respecter dans leurs singularités culturelles de pensée, de comportement, de fonctionnement et de manière d'agir ou de gouverner, sans leur apporter de jugement de valeur ou de leçon de morale. En effet, il s'agirait, d'une part, de considérer l'Autre dans toute son altérité et sa liberté fondamentale d'être ce qu'il est ; et d'autre part, de reconnaître que le désaccord éventuel n'est pas dû au seul l'Autre, mais est un fait réciproque. Seulement à condition qu'il y ait ce respect fondamental dans tout « entre », nous pourrions arriver à l'horizon qu'est la préservation de la diversité culturelle, constitutive du patrimoine du monde ; et que chaque pays pourrait en apprendre, se transformer, recevoir et donner de l'influence constructive sur le monde.

Ainsi à travers notre étude historique d'un point de vue interculturel et de notre grille de lecture « fascination / désillusion », nous espérons avoir pu contribuer à la meilleure compréhension des rapports entre le Japon et l'Occident ainsi qu'à la mise en lumière d'un certain nombre de différents traits et de fonctionnements culturels généraux respectifs.

Ce premier volet nous a toutefois incitée à supposer que l'élaboration d'un meilleur rapport interculturel, fondé sur le respect réciproque de la différence, commencerait d'abord chez chaque individu. Nous nous sommes alors intéressée, dans un deuxième temps, à chaque voyageur de notre corpus en tant qu'individu unique. Cette étude visait alors à mettre en parallèle les manières dont les uns et les autres voyageurs et écrivains apparaissent devant leur Autre respectif et le perçoivent.

Pour ce faire, nous avons essayé, avec les données dont nous disposions, de singulariser le plus possible le portrait de chaque voyageur, non seulement à travers les facteurs objectifs et extérieurs du voyage ou/et du séjour, mais aussi les raisons plus intérieures voire psychologiques du départ, lequel traduit un élan vers un autre monde et l'Inconnu. En mettant en parallèle ces facteurs du voyage avec un autre élément, qu'est l'état d'esprit dans lequel chaque voyageur aborde l'horizon et l'Autre, il nous a semblé certain que ces facteurs ne déterminent pas systématiquement la qualité du voyage, c'est-à-dire le fait que celui-ci soit le lieu d'apprentissage et de connaissance du monde et de soi. Autrement dit, il n'y a pas nécessairement un système de corrélation systématique ou logique entre les facteurs de tout type – raison du départ, caractère du voyage, modalités du séjour, situation personnelle du voyageur, sa connaissance préparatoire du pays, etc. – et la richesse de l'expérience recueillie par le voyageur. En effet, la qualité du voyage est une question qui relève éminemment de l'individu et de l'alchimie entre celui-ci et le monde.

Il y a, dès lors, des traits personnels qui nous semblent déterminer la qualité du voyage et que nous avons décelés chez quelques-uns de nos voyageurs : intérêt pour le monde lointain ; capacité à relativiser et à se renouveler ; pleine conscience d'habiter le contexte spatio-temporel réel, au sens physique et sensoriel, c'est-à-dire « ici et maintenant ». Ces trois qualités qui à nos yeux sont essentielles relèvent foncièrement de l'individu, indépendamment de son origine, de sa nationalité ou de son environnement socio-culturel, puisque nous avons assurément observé ces qualités chez certains de nos voyageurs de différents bords culturels et sociaux.

Aussi, le rapport au monde et à l'Autre est un fait on ne peut plus individuel et, par là même, multiple et relatif ; chaque voyageur a sa perception unique du pays qu'il découvre et y tisse un rapport qui lui est propre. Cette relativité de la perception d'un individu à l'autre étant éclairée, nous avons pu explorer comment se déroule la première découverte de l'Autre, et de quelle manière chaque perception crée une image différente de celui-ci. Le facteur premier de cette diversité d'images est selon nous celle des perceptions sensorielles, canaux uniques des



informations du monde, et nous avons en particulier porté attention à la grande différence entre la visuelle et l'auditive. Cette réflexion, fondée sur la différence fondamentale entre ces deux sens, nous a permis de mettre en relief les caractéristiques sous-jacentes des perceptions des uns et des autres voyageurs et de leurs images de l'Autre qui en découlent. En effet, le rapport au monde nous semble pouvoir se différencier en fonction d'une éventuelle prépondérance, dans la perception, d'un sens sur d'autres. En l'occurrence, la vue et l'ouïe n'engendrent pas le même rapport au monde et à l'Autre : la première traduit un aspect actif, sélectif et dominant, fondé sur le contrôle du monde, tandis que la seconde représente plutôt une énergie passive, réceptrice voire tolérante, qui par ailleurs peut déclencher certaines rêveries inattendues. De cette différence de caractère qui s'est avérée fondamentale entre les deux sens, nous pouvons aussi comprendre l'infinie diversité de qualificatifs pouvant être attribués au même pays suivant les sens de la perception, ainsi que les diverses images qui en sont proposées. Force est alors de constater qu'il y a des effets insoupçonnés de chaque perception sensorielle dans nos rapports au monde, et, de ce fait, que le voyageur a tout intérêt à ouvrir chaque sens pour pouvoir découvrir le monde de la façon la plus riche et la plus équilibrée.

Une fois les informations extérieures saisies, nous en intégrons tel ou tel aspect pour en assurer la compréhension. En l'occurrence, les perceptions sensorielles d'un voyageur, face à un peuple et à sa culture inconnus, se transforment chez lui en une image, créant un ensemble symbolique du pays. Nous avons vu que, dans l'esquisse de l'Autre, certaines images pouvaient être récurrentes et finir, au fil des pages des récits de voyage et des romans dits exotiques, par véhiculer une image de l'Autre figée et stéréotypée. Par exemple, le Japon est souvent associé par des voyageurs occidentaux à la féminité, à la petitesse voire à la naïveté, tandis que l'Occident incarne aux yeux de voyageurs japonais la beauté supérieure. D'ailleurs on peut, de nos jours encore, constater l'empreinte durable de ces images sur nos propres perceptions de l'Autre de part et d'autre. En effet, nos propres perceptions ne sont ni objectives, ni dépendantes uniquement de nous-mêmes, mais elles sont, à notre insu, conditionnées par la société ainsi que les informations qui s'y croisent, même celles qui semblent les plus infimes.

Certes, on ne peut pas totalement nier une part de réalité originelle dans ces stéréotypes, toutefois le danger pour le voyageur consiste à réduire à ceux-ci la multitude de facettes que recèlent un pays ainsi que chaque individu ; sinon on se laisserait guider par ces images préexistantes, que l'on peut considérer comme des « prêt-à-porter » de la perception. Cela empêcherait en effet le voyageur de découvrir pleinement l'Autre, de voir la diversité des êtres humains, et de pouvoir être lui-même le créateur de sa propre image du monde.

Percevoir l'Autre de façon plus éveillée, personnelle, indépendamment des stéréotypes, et en esquisser des images propres à soi, cela est-il alors possible ? Nous avons étudié les cas des deux voyageurs de notre corpus : la France de Nagai représente la douceur, la féminité, le charme, l'agrément etc., qualités entièrement nouvelles pour les Japonais de l'époque ; en effet la France était un modèle de concept et de structure rationnels et étatiques ; quant au Japon de Hearn, il apparaît comme un pays de la morale supérieure et du sérieux, très éloigné de l'image exotique qui prédominait l'imaginaire occidental depuis le début de Meiji. Ainsi, à travers le récit de Nagai la France se révèle en tant que modèle non pas rationnel mais esthétique, tandis que l'essai de Hearn fait émerger du Japon une référence éthique, et non exotique. Autant dire qu'ils ont su affirmer une perception personnelle de l'Autre et ainsi y tisser une relation singulière. Quand bien même leurs regards échapperaient parfois difficilement à un certain idéalisme, il convient de souligner que leurs visions originales et individuelles ont permis de découvrir une facette nouvelle de ces pays. Et cela témoigne aussi de la relativité des perceptions selon les individus et de la diversité des images du monde.

Lorsqu'on considère le voyage ou/et le séjour dans une civilisation différente comme étant une opportunité, non seulement pour la découverte d'une altérité, mais aussi pour l'apprentissage de soi-même, la question la plus importante réside, selon nous, dans l'usage que fait le voyageur de cette expérience *extraordinaire*.

L'usage de l'Autre au premier degré peut être qualifié d'immédiat et de plutôt technique, contribuant au succès littéraire et éditorial des récits. Nous l'avons vu en particulier dans *Madame Chrysanthème*, *Maihime* [*La Danseuse*] ou encore *Chijin no ai* [*Un amour insensé*], bien que ce dernier ne soit pas fondé sur un réel voyage fait par l'écrivain. Les procédés se sont alors avérés communs : emprunt des éléments locaux, qu'ils soient environnementaux, linguistiques ou culturels, sous forme intacte ou retravaillée ; narration intradiégétique, en plus d'être teintée de confession autobiographique dans laquelle le narrateur s'adresse parfois directement voire familièrement au lecteur ; élaboration par le récit des personnages autochtones réellement rencontrés ; choix d'un style de narration ou/et d'un thème qui relèvent de la culture du pays. Ensemble, ces moyens convergent vers la fin, qui consiste à conférer à l'œuvre un exotisme, *extraordinaire*, de l'Autre, en même temps que son authenticité vraisemblable et la véracité qui paraît partageable de l'expérience du voyageur. C'est ce dualisme, entre l'exceptionnel de l'ailleurs inconnu et le véridique de cette expérience, qui a certainement permis à ces œuvres d'obtenir un franc succès. Notons par ailleurs que, dans ce premier degré de l'usage de l'Autre, les récits mettent en avant et au centre le Moi, c'est-à-dire

le voyageur-regardant, tandis que l'Autre est essentiellement observé et qualifié, mais quasiment muet.

Le second degré de l'usage de l'Autre consistait à faire profiler en filigrane un message à caractère tantôt philosophique tantôt politique, à travers des procédés narratifs symboliques, analogiques ou/et allégoriques. L'emprunt de l'Autre n'est alors pas technique, superficiel ou directement perceptible comme dans le premier degré ; tant s'en faut, il s'entremêle à la structuration même des récits, ainsi qu'aux idées et aux inspirations sous-jacentes des auteurs sur le monde en mutation et en interaction avec la rencontre de l'Autre. *Maihime* et *Madame Chrysanthème* se structurent avec une mise en place du désintérêt de la part du voyageur envers la femme autochtone et s'achèvent avec l'adieu déroutant ainsi qu'une image dégradée de celle-ci ; émerge alors un schéma fondé sur l'affirmation du Moi au détriment de l'Autre. De *Sanshirô* [*Sanshirô*] nous avons opéré un discours tout autre, fondé sur la recherche identitaire du Moi face à l'Autre ; celui-là se perd d'abord dans celui-ci, se cherche et, progressivement, se détermine par la force de contraste. Quant à *Chijin no ai*, il voit apparaître un schéma évolutif où le protagoniste, s'illusionnant sur la femme rencontrée et voulant en faire son propre idéal, finit par s'en laisser posséder et, ce faisant, se laisse déposséder de lui-même. Le Moi est alors anéanti par son propre désir initial de contrôler l'Autre. Ainsi, à travers ces histoires romanesques des hommes et des femmes créées entre la fin des années 1880 et le début de la deuxième décennie du siècle suivant, c'est-à-dire dans ces moments de l'élan vers un nouveau monde qui s'ouvre sur l'ère de la mondialisation, on peut lire une tension entre le Moi et l'Autre qui devient on ne peut plus palpable, sur les échelles tant interculturelle qu'interpersonnelle.

Le troisième et dernier usage de l'expérience de l'Autre est le plus intérieur et intimement lié à l'être du voyageur. En effet, il repose sur les notions d'apprentissage, d'évolution et de connaissance de soi-même à travers l'expérience du monde. Dans cette considération du voyage, nous avons vu que la connaissance profonde et intense de l'Autre pouvait, tel un rapport entre la nourriture et le corps, nourrir et renouveler, corrélativement, le voyageur de l'intérieur. Il s'agit en effet d'être confronté aux limites de son propre conditionnement et à sa conscience en tant qu'individu unique et irréductible, de développer ses réflexions personnelles, d'avoir des prises de conscience existentielles voire métaphysiques et de rencontrer une nouvelle part de lui-même née dans le tréfonds de son être. Et dans ce processus du voyage à la fois extérieur et intérieur, nous pensons avoir pu montrer une corrélation certaine de degrés entre la connaissance de l'Autre et celle de soi-même.

En clair, si Nagai a pris connaissance de l'Autre-France par la voie non seulement livresque mais surtout affective, cette relation a sensiblement nourri son propre monde intérieur

et poétique. De plus, sa vie à l'étranger, notamment au pays des Lumières, lui a permis de prendre conscience de l'unicité de sa propre existence individuelle, et ce d'ailleurs au sens étymologique du terme : il ne peut pas fusionner et se fondre totalement dans l'Autre malgré son adoration envers celui-ci. Traversant cette révélation existentielle et identitaire qui s'intensifie durant le voyage du retour, le voyageur revient considérablement différent de ce qu'il avait été autrefois sur le plan de l'être, et aussi de ce que sont ses compatriotes n'ayant jamais connu l'ailleurs : conscience de l'unicité de son existence et de la singularité de ce qu'il est devenu au contact de l'Autre-Occident.

Quant à Hearn, sa profonde immersion chez l'Autre-Japon a révélé, de manière tout aussi forte et singulière que pour son pendant japonais, une affinité avec cet ailleurs permettant au voyageur, jusqu'alors errant du monde et orphelin de patrie, de se trouver une contrée mère, intime et de son propre choix. Au travers de son essai, un cheminement intérieur s'est alors observé : une part de Soi, occultée ou ignorée jusqu'alors, se révèle, en faisant écho mystérieusement mais profondément avec l'Autre. Ainsi Hearn s'est progressivement imprégné de la sensibilité spirituelle de l'Autre-Japon, qui consiste à laisser le mystère de la Vie dans les mains énigmatiques de l'Univers. D'ailleurs, vers la fin de son livre Hearn nous semble déjà se laisser guider vers une dimension autre, peut-être, celle d'au-delà ; ce passage étant, par le voyageur inspiré d'une spiritualité bouddhique, vu comme un renouvellement ou une étape supérieure de l'existence.

Les manières dont l'un et l'autre voyageurs-écrivains prennent connaissance d'eux-mêmes se diffèrent ainsi considérablement ; certainement plus douloureuse et conflictuelle pour Nagai et davantage sereine voire salutaire pour Hearn. Cette différence réside, à notre sens, dans la tendance, ou non, à relativiser les sentiments strictement personnels, et à rendre relative sa propre existence en tant qu'individu, en l'inscrivant dans une dimension plus grande de l'Univers et en la considérant comme faisant partie de l'enchaînement d'innombrables vies.

Cette lecture rejoint plus profondément les bases de l'*Essai sur l'exotisme* de Segalen, à considérer non pas comme une expérience anecdotique, d'un voyageur qui prétendrait jouir seul, égoïstement, de la différence entre sa propre culture et le monde rencontré, loin des hordes de touristes. À y bien regarder, l'exotisme ainsi conçu prend une dimension philosophique.

L'exotisme n'est donc pas cet état kaléidoscopique du touriste et du médiocre spectateur, mais la réaction vive et curieuse au choc d'une individualité forte contre une objectivité dont elle perçoit et déguste la distance<sup>783</sup>.

Ainsi, nous espérons avoir pu montrer que la connaissance de l'Autre contribue à celle de soi-même, et ce aux différents degrés. En effet, l'usage de l'expérience du monde et de l'Autre est on ne peut plus multiple et divers. Il peut être de l'ordre technique et stylistique pour un succès littéraire, comme il peut aussi contribuer à la structuration de la narration et en constituer un discours sous-jacent d'une œuvre. Ou encore, il peut aussi permettre à l'être du voyageur-écrivain de se révéler à soi-même, de se découvrir et, ce faisant, de renaître à chaque expérience du monde. En effet, comme Segalen l'éprouva lui-même au travers son propre vécu, « on fit comme toujours un voyage au loin de ce qui n'était qu'un voyage au fond de soi<sup>784</sup> ».

Particulièrement dans cette dernière possibilité du bénéfice d'un voyage, la renaissance intime – la connaissance de Soi à travers la connaissance de l'Autre – peut être vécue comme profondément salutaire par chacun d'entre nous. Car une rencontre intime avec l'Autre peut, tout d'abord, nous permettre d'être intimement face à nous-même, de nous accepter dans nos contradictions, notre pluralité et nos propres incompréhensions envers nous-mêmes, pouvant être une source de conflits intérieurs... bref de concevoir *notre propre exotisme* : « [a]près l'Exotisme universel nous en voici à l'Exotisme Essentiel<sup>785</sup> ». Mais le salut pour qui le conçoit et vit consiste en ce qu'

en se concevant, il ne peut que se concevoir *autre* qu'il n'est. – Et il s'éjouit de sa Diversité<sup>786</sup>.

Ce faisant, cette connaissance de Soi et cette transformation perpétuelle de ce que nous sommes peuvent aussi nous permettre de vouloir accepter, inversement, l'altérité de l'Autre, ses différences et particularités qui lui sont propres. Aussi, aller à la rencontre de l'Autre et nous rencontrer nous-mêmes à travers lui, c'est le véritable cheminement au cours duquel tout voyageur de la vie peut arriver à s'unifier au monde, à être en harmonie avec lui-même et à apprécier l'Autre tel qu'il est dans sa propre Diversité. L'« Entre » se révélera alors, harmonieux, équilibré, alchimique et infiniment fécond.

---

<sup>783</sup> V. Segalen, *Essai sur l'Exotisme*, chap. « L'Individualisme », p. 25.

<sup>784</sup> V. Segalen, *Les Origines de la statuaire de la Chine*, Fata morgana, 1987, p. 44.

<sup>785</sup> V. Segalen, *Essai sur l'Exotisme*, p. 29.

<sup>786</sup> *Id.*

# ANNEXES

# I. REPÈRES CHRONOLOGIQUES

*Occident / Europe*

*Rencontres / Voyages / Mouvements d'intérêt*

*Extrême-Orient / Japon*

∞ Expansion coloniale ∞

↓↓↓

1849 : Erwin BÄLZ naît à Bietigheim, Allemagne (-1913)

1850 : Pierre LOTI naît à Rochefort (-1923)

1850 : Lafcadio HEARN naît à Leucade, Grèce (-1904)

1850 : Émile D'AUDIFFRET naît à Paris (-?)

1851 ↓ : Première Exposition Universelle (Londres)

1853-54 : États-Unis → → → Expédition militaire de Perry au Japon → → → « Bateaux noirs » à Uraga (Yokohama)

⇔ 1854 : 日米和親条約 [Traité de Kanagawa]

= Fin de *sakoku* [fermeture du pays]

1858 : États-Unis, Pays-Bas, Russie, Angleterre, France → → →

⇔ 1858 : 安政五カ国条約

[Traités Ansei des cinq puissances (« traités inégaux »)]

= Début des relations commerciales et diplomatiques avec l'Occident

1859 : Darwin *L'Origine des espèces*

Occident / Europe

Rencontres / Voyages / Mouvements d'intérêt

Extrême-Orient / Japon

1862 : MORI Rintarô (Ôgai) naît à Tsuwano (-1922)

1867 : NATSUME Kinnosuke (Sôseki) naît à Tokyo (-1916)

1867 : Exposition Universelle (Paris)

← ← ←

Première participation

← ← ←

Japon

1868 : « Portrait d'Émile Zola », Manet

→ → →

1868 : 明治維新 [Restauration de Meiji]  
= Fin de l'ère Edo et début de l'ère Meiji (1868-1912)

1869 : Dissolution du système féodal et du pouvoir seigneurial

1870 : Guerre franco-prussienne

1871 : 解放令 [Ordonnance de libération]  
= Conception de l'égalité du peuple

1871-73 : 岩倉使節団 [Mission Iwakura]  
(États-Unis, Angleterre, France, Belgique, Pays-Bas, Russie, Empire allemand, Danemark, Suède, Autriche, Italie, Suisse)

← ← ←

Observation du modèle de civilisation moderne

← ← ←

Gouvernement Meiji

1872 : 学制 = Mise en place de l'instruction publique  
1872-73 : Introduction du calendrier grégorien

1873 : « Impression, soleil levant », Monet

→ → →



1871-76 : 廃刀令 = Abolition de la classe samouraï  
+ mise en place du service militaire  
1873 : 地租改正 = Réforme de la taxe foncière

[[ 1875 : Rencontre BÄLZ / SAGARA à l'hôpital de Leipzig ]]

∩∩ 1873/74 : 自由民権運動 ∩∩  
[Mouvement pour la liberté et les droits du peuple]  
↓↓↓  
1890

1876 : « La Japonaise », Monet

→ → →

1876 : Départ de Leipzig

→ → →

BÄLZ

→ → →

Arrivée à Tokyo

↓ (-1905)

1878 : Départ de Paris

→ → →

D'AUDIFFRET

→ → →

Arrivée à Yokohama

↓ (oct. - janv. 1879)

→ États-Unis →

→ 1879 : Retour de d'Audiffret au Havre

1879 : NAGAI Sôkichi (Kafû) naît à Tokyo (-1959)

**1880 : D'AUDIFFRET, *Notes d'un globe-trotteur.*  
*Course autour du monde de Paris à Tokyo – de Tokyo à Paris,*  
(édition originale)**

*Occident / Europe*

*Rencontres / Voyages / Mouvements d'intérêt*

*Extrême-Orient / Japon*

∞ Partage de l'Afrique (1885-1914) ∞

Arrivée à Leipzig

↓ Dresde, Munich, Berlin (- 1888)

← ← ←

MORI

← ← ←

1884 : Départ de Tokyo

1885 : Départ de Rochefort

→ → →

LOTI

→ → →

Arrivée à Nagasaki

↓ (juillet-août 1885)

1885 : Retour de Loti

←

←

1886 : TANIZAKI Junichirô naît à Tokyo (-1965)

1887 : « Portrait du Père Tanguy », van Gogh

→ → →

→ 1888 : Retour de Mori

**1888 : LOTI, Madame Chrysanthème**

**1890 : MORI, 舞姫 [Maihime, La Danseuse]**

1890 : Départ des États-Unis

→ → →

HEARN

→ → →

Arrivée à Tokyo

↓ Matsue, Kumamoto, Tokyo (-1904)

1889 : 大日本帝国憲法 [Constitution de l'Empire du Japon]

1890 : 国会開設 [Assemblée nationale]

1894-95 : Guerre sino-japonaise

*Occident / Europe*

*Rencontres / Voyages / Mouvements d'intérêt*

*Extrême-Orient / Japon*

**1896 : HEARN, *Kokoro* (publié aux États-Unis)**

1896 : Naturalisation de Hearn

Arrivée à Londres  
↓ (- 1902)

← ← ←

NATSUME

← ← ←

1900 : Départ de Tokyo

→ 1902 : Retour de Natsume

Arrivée aux États-Unis  
↓ Tacoma, Michigan, New York, Washington... (-1907)

← ← ←

NAGAI

← ← ←

1903 : Départ de Tokyo

1904-05 : Guerre russo-japonaise

∪∪ « Péril jaune » ∪∪

1905 : Retour de Bälz

1907 : Arrivée de Nagai en France  
↓ Lyon, Paris (-1908)

→ 1908 : Retour de Nagai

**1908 : NAGAI, *フランス物語* [*Furansu monogatari, Contes de France*]**

**! Censure avant publication !**

**1908 : NATSUME, *三四郎* [*Sanshirô, Sanshirô*]**

*Occident / Europe*

*Rencontres / Voyages / Mouvements d'intérêt*

*Extrême-Orient / Japon*

1910 : Annexion de la Corée

1911-16 : 青鞜 [*Seitô*, première revue féministe japonaise]

1912 : Début de l'ère Taishô (-1926)

1914-18 : Première Guerre Mondiale

∞ 1910's-20's : « 大正デモクラシー [Démocratie de Taishô] » ∞

∞ 1920's : « モダンガール [*modan gâru*] » ∞

1923 : 関東大震災 [Séisme de Kantô]

→ **1923 : Tanizaki déménage à Kansai (l'Ouest du Japon)**

**1924 : TANIZAKI, 痴人の愛 [*Chijin no ai, Un amour insensé*]**

1925 : 治安維持法 [Loi de préservation de la paix]

= Retour du contrôle sur le socialisme et le communisme

1926 : Fin de l'ère Taishô

**1930 : BÄLZ, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan*  
[La vie d'un médecin allemand au Japon qui s'éveille]**

## II. BIBLIOGRAPHIE

(Pour les textes en japonais, les titres sont de notre traduction sauf mention contraire)

### Corpus

- Voyages de l'Occident vers le Japon

AUDIFFRET Émile d', *Paris-Tokyo-Paris. Notes d'un globe-trotteur* [1880], Paris, Éd. Jean-Claude Gawsewitch, 2004.

BÄLZ Erwin, *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan* [*La vie d'un médecin allemand dans le Japon qui s'éveille*], Tagebücher, Briefe, Berichte herausgegeben von [Journaux intimes, lettres, rapports publiés par] Toku Bälz, Stuttgart, 1931, nous traduisons.

(Nous nous sommes référée partiellement à la traduction japonaise : トク・ベルツ編、菅沼竜太郎訳、ベルツの日記(上)、東京、岩波書店 [BÄLZ Toku (dir.), Sugauma Rûtarô (trad.), *Journal de Bälz*, vol. 1, Tokyo, Éd. Iwanami], 1979.)

HEARN Lafcadio, *Kokoro. Au cœur de la vie japonaise* [1896], traduit de l'anglais par Sabine Boulongne et Jacqueline Levaud, Paris, Édition Minerve, 1989.

(Texte original : *Hints and Echoes of Japanese Inner Life* New York, Tuttle Publishing, 1972.)

LOTI Pierre, *Madame Chrysanthème* [1887], Paris, Flammarion, 1990.

- Voyages du Japon vers l'Occident

森鷗外、舞姫[1890]、東京、角川書店

[MORI Ôgai, *Maihime*, Tokyo, Éd. Kadokawa shoten], 2013.

(Pour la traduction nous avons utilisé : MORI Ôgai, *La Danseuse*, traduit du japonais par Jean-Jacques Tschudin, Monaco, Éditions du Rocher, 2006.)

永井荷風、ふらんす物語[écrit en 1909 et publié en 1992]、東京、岩波書店、岩波文庫 [NAGAI Kafû, *Furansu monogatari* [*Contes de France*], Tokyo, Éd. Iwanami shoten, coll. Iwanami bunko], 2008, nous traduisons.

夏目漱石、三四郎[1908]、東京、新潮社、新潮文庫

[NATSUME Sôseki, *Sanshirô*, Tokyo, Éd. Shinchôsha, coll. Shinchôbunko], 2015.

(Pour la traduction nous avons utilisé : NATSUME Sôseki, *Sanshirô*, roman traduit du japonais par Jean-Pierre Liogier, Arles, Éditions Philippe Picquier, 1990.)

谷崎潤一郎、痴人の愛[1924]、東京、新潮社、新潮文庫

[TANIZAKI Junichirô, *Chijin no ai*, Tokyo, Éd. Shinchôsha, coll. Shinchôbunko], 2005.  
(Pour la traduction nous avons utilisé : TANIZAKI Junichirô, *Un amour insensé*, traduit du japonais par Marc Mécréant, Paris, Gallimard, « Folio », 1988.)

- **Autres voyages et œuvres des mêmes auteurs**

BARTHES Roland, *L'empire des signes*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

BOUSQUET Georges, *Le Japon de nos jours et les échelles de l'Extrême-Orient*, Paris, Hachette, 1877.

BOUVIER Nicolas, *Le Vide et le Plein. Carnets du Japon 1964-1970*, Paris, Éd. Hoëbeke, 2004.

BOUVIER Nicolas, *L'usage du monde* [1963], Lausanne, Éd. Payot, 2001.

CLAUDEL Paul, *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, Paris, Gallimard, 1929.

HEARN Lafcadio, *Lettres japonaises 1890-1903*, traduites de l'anglais par Édith de La Héronnière et Marc Logé, Éd. Pocket, 2014.

HEARN Lafcadio, *Le Japon* [1905], traduit de l'anglais par Marc Logé, Paris, Mercure de France, 1993.

HOMÈRE, *Odyssée*, traduit et présenté par Victor Bérard, Préface de Fernand Robert, Librairie Armand Colin, 1987.

MAUPASSANT Guy de, « Chine et Japon », journal *Le Gaulois*, 3 décembre 1880, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5236565>, cons. 8 août 2020.

MICHAUX Henri, *Un barbare en Asie* [1933], Paris, Gallimard, 2004.

森鷗外、*独逸日記*、東京、ちくま文庫  
[MORI Ôgai, *Journal d'Allemagne*, Tokyo, Chikuma], 1996.

POLO Marco, *Le Livre de Marco Polo ou le Devisement du Monde*, mis en français moderne et commenté par Albert T'Serstevens, Paris, Éditions Albin Michel, 1955.

RÉGAMEY Félix, *Le cahier rose de Mme Chrysanthème* [1894], eBooks & more, The Swiss National Library, 2014.

ROSNY Léon de, *Anthologie japonaise, poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1871, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10545349.texteImage>, cons. 21 février 2018.

SEGALEN Victor, *Briques et tuiles* [1967], préfacée par Henry Bouillier, Fata morgana, 1987.

SEGALEN Victor, *Essai sur l'Exotisme. Une Esthétique du Divers*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata morgana, 1978.

SEGALEN Victor, *Les Origines de la statuaire de la Chine*, Fata morgana, 1987.

TANIZAKI Junichirô, *Éloge de l'ombre* [1933], traduit du japonais par René Sieffert, Paris, Publications orientales de France, 1977.

## Études

- Critique sur les œuvres du corpus

- Sur Erwin Bälz

大島信雄、ベルツ花子関係年譜-豊川市医師会史編纂資料、第四集、豊川市医師会史編纂委員会

[ÔSHIMA Nobuo, *Chronologie de la relation de Bälz et Hanako. Dossier historique pour la réunion de médecins de la ville Toyokawa*, vol. 4, Éd. Comité de médecins de la ville Toyokawa], fév. 1990.

酒井シズ、《エルウィン・ベルツのこと》、ベルツの日記(解説)

[SAKAI Shizu, « À propos d'Erwin Bälz », Préface du *Journal de Bälz*], 1979.

安井広、ベルツの生涯-近代医学導入の父、京都、思文閣出版

[YASUI Hiroshi, *La vie de Bälz. Le père de l'introduction de la médecine moderne*, Kyoto, Shibunkaku shuppan], 1995.

- Sur Émile d'Audiffret

ANGOUILLANT Vincent-Pierre, « Avant-propos », Émile d'Audiffret, *Paris-Tokyo-Paris. Notes d'un globe-trotteur* [1880], Éd. Jean-Claude Gawsewitch, 2004, pp. 5-9.

- Sur Lafcadio Hearn

BRAHIMI Denise, Préface de *Kokoro*, Paris, Édition Minerve, 1989, pp. 7-13.

FERAY Pierre-Richard, « Victor Segalen et la Chine », *Question coloniale et écriture*, Actes du colloque organisé par le RIASEM à Nice le 5 mai 1994, Poitiers, Le Torii Éditions.

LA HÉRONNIÈRE Édith de, « Lafcadio Hearn : « Une voix venue du plus intime de l'invisible » », Préface de *Lettres japonaises 1890-1903* (citées plus haut), pp. 11-29.

LEMOINE Bernadette, *Exotisme spirituel et esthétique dans la vie et l'œuvre de Lafcadio Hearn (1850-1904)*, Études de littérature étrangère et comparée n° 81, Paris, Didier Érudition, 1988.

太田雄三、ラフカディオ・ハーン—虚像と実像、東京、岩波書店  
[ÔTA Yûzô, *Lafcadio Hearn. Image et réalité du portrait*, Tokyo, Iwanami shoten], 1994.

大東俊一、《ラフカディオ・ハーンにおける東西の結婚と倫理》、法政大学教養部紀要、外国語学・外国文学編、103巻  
[ÔTÔ Shunichi, « Le mariage oriental-occidental et son éthique chez Lafcadio Hearn », *Recueil du département des arts et des sciences*, volet de langues et littératures étrangères, n° 103], fév. 1998, pp. 53-72.

TAKÉMOTO Tadao, *L'âme japonaise en miroir. Claudel, Malraux, Lévi-Strauss, Einstein...*, Préface d'Olivier Germain-Thomas, Paris, Éditions Entrelacs, 2014.

#### - Sur Pierre Loti

DANIEL Yvan (dir.), *Pierre Loti, l'œuvre monde ?*, Paris, Les Indes savantes, coll. Rivages des Xantons, 2015.

FOUGÈRE Eric, *L'aspect de Loti. L'ultime et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2006.

FUNAOKA Suetoshi, « Le Journal de Nagasaki et *Madame Chrysanthème* de Pierre Loti », *Études de Langue et Littérature françaises*, n° 30, Hakushisha, 1977, pp. 68-92.

カバ メレキ、《ピエール・ロチ『お菊さん』のジャポニズム：一八八七年フランス語版挿絵における日本女性を考える》、文学研究論集、第26号  
[KABA Melek, « Japonisme dans « Madame Chrysanthème » de Pierre Loti : représentation de la femme japonaise dans les illustrations de l'édition française de 1887 », *Recueil de recherches littéraires*, n° 26, janvier 2008], pp. 250-233.

QUELLA-VILLÉGER Alain, *Pierre Loti l'incompris*, Paris, Presses De La Renaissance, 1986.

SERBAN Nicolas, *Pierre Loti. Sa vie et son œuvre*, Paris, Les Presses Françaises, 1924.

SIARY Gérard, « Lecture de la trilogie japonaise de Loti », *Les carnet de l'exotisme*, n° 3, Nouvelle série, 2002, pp. 17-28.

SUEMATSU Claire, « Loti – Par de-là le japonisme », フランス文学、日本フランス語フランス文学会 [*Littérature française*, Société japonaise de langue et de littérature Françaises], n° 20, 1995, pp. 1-12, ULR : <https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/ja/00041002>, cons. 2 novembre 2017.

VERCIER Bruno, Préface de *Madame Chrysanthème*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 5-40.



VERCIER Bruno, Tableau de correspondance entre le Journal et le Roman (dates) dans *Madame Chrysanthème*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 250-251.

#### - Sur Mori Ôgai

萩原雄一、《六草いちかの調査における成果と問題点-エリス、ユダヤ人論の観点から-》、*鷗外*、第九十二号

[HAGIWARA Yûichi, « Résultats et problèmes sur l'exploration d'Ichika Rokusô », *Ôgai*, n° 92], janv. 2013, pp. 63-71.

林尚孝、《「舞姫」はなぜ一八九〇年一月に発表されたのか - 「舞姫事件」考 (その一一・完) - 》、*鷗外*、第九十五号

[HAYASHI Naotaka, « Pourquoi « Maihime » fut publié en janvier 1890. Réflexions autour de “l'accident Maihime” (volet onze, final) », *Ôgai*, n° 95], juil. 2014, pp. 1-22, URL : <https://ntk884.blue.coocan.jp/ougai11.pdf>, cons. 12 sep. 2018.

LOZERAND Emmanuel, « Écrire le passé au début de l'ère Taishô : littérature et histoire chez Ôgai Mori Rintarô (1862-1922) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 83, 1996, pp. 117-123, URL : [https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_1996\\_num\\_83\\_1\\_2401](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1996_num_83_1_2401) cons. 22 déc. 2019, cons. 10 mai 2019

LOZERAND Emmanuel, « Des patriarches aux pieds d'argile. Notes sur les pères japonais modernes », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, Hors-série, Presses universitaires de Vincennes, janv. 2012, pp. 189-218, URL : <https://journals.openedition.org/extremeorient/220>, cons. 8 mai 2019.

平川祐弘、平岡敏夫、竹盛天雄、*鷗外の人と周辺*、東京、新曜社、講座森鷗外第1巻

[HIRAKAWA Sukehiro, HIRAOKA Toshio, TAKEMOTO Tenyû, *La personne d'Ôgai et son entourage*, Tokyo, Shinyôsha, coll. Séance sur Ôgai Mori, n° 1], 1997.

#### - Sur Louis Jules Dumoulin

BEAL Julien, « Le manège aux chrysanthèmes : images et réalités des femmes japonaises dans le *Panorama du tour du monde* de Louis Jules Dumoulin (1860-1924 à l'Exposition universelle de Paris en 1900 », *Loxias-Colloques*, n° 16, mis en ligne 20 avril 2020, URL : <http://revel.unice.fr/symposia/actel/index.html?id=1578>, cons. 5 mai 2020.

#### - Sur Natsume Sôseki

秋山公男、《『三四郎』視点と構図》、*愛知大学文学論叢*、第106号

[AKIYAMA Kimio, « « Sanshirô ». Point de vue et schéma », *Recueil d'études littéraires de l'Université Aichi*, n° 106], 1993, pp. 1-79.

秦郁彦、*漱石文学のモデルたち*、東京、中央公論新社  
[HATA Ikuo, *Les modèles de la littérature de Sôseki*, Tokyo, Chûô cônron shinsha], 2013.

板垣公一、*「漱石『三四郎』論-秘められたドラマ-」*、*名城論叢*、第4巻、第3号、  
名城大学  
[ITAGAKI Kôichi, « À propos de « Sanshirô » de Sôseki. Drame secret », *Recueil d'études Meijô*, Vol. 4, n° 3, Université Meijô], mars 2004, pp. 1-18.

小森陽一、*漱石を読み直す*、東京、筑摩書房  
[KOMORI Yôichi, *Relire Sôseki*, Tokyo, Chikuma shobô], 1995.

中島国彦、*「藁屋根・郊外・水彩画 - 『三四郎』の一節から - 」*、in 熊坂敦子編、*迷羊(ストレイシープ)のゆくえ - 漱石と近代*、東京、翰林書房  
[NAKAJIMA Kunihiko, « Toit de chaume, banlieue, aquarelle. À travers un passage de *Sanshirô* », in Atsuko Kumasaka (dir.), *Devenir de la « brebis égarée ». Sôseki et la modernité*, Tokyo, Kanrin shibô], 1996, pp. 39-53.

小川和佑、*〈三四郎〉の東京学*、東京、日本放送出版協会  
[OGAWA Kazusuke, *Étude de Tokyo dans Sanshirô*, Tokyo, Nihon hōshō shuppan kyōkai], 2001.

酒井英行、*漱石 その陰翳*、東京、沖積舎  
[SAKAI Hideyuki, *Sôseki. Son ombre*, Tokyo, Chûsekisha, 2007.

玉井敬之、村田好哉編、*三四郎 漱石作品論集成*、第5巻、東京、桜楓社  
[TAMAI Takayuki, MURATA Yoshiya (dir.), *Sanshirô. Assemblage d'études sur Sôseki*, vol. 5, Tokyo, Ôfûsha], 1991.

## - Sur Nagai Kafû

菊谷和宏、*「永井荷風のフランス受容とその社会思想的含意」*、*研究年報*、和歌山大学経済学会、第17号  
[KIKUTANI Kazuhiro, « Assentiment de la France chez Kafû Nagai et les implications sur sa pensée sociétale », *Annales des recherches*, Société de l'économie de l'Université Wakayama, n° 17], 2013, pp. 31-61.

黒田俊太郎、*「文芸取締問題をめぐる自然主義批評圏の〈基準〉 - 永井荷風『ふらんす物語』の〈発禁〉を起点として - 」*、*教育実践学論集*、兵庫教育大学、第15号  
[KURODA Shuntaro, « La question de la réglementation de la littérature et des 'normes' établies par les critiques naturalistes. À partir de la censure de *Furansu monogatari* de Kafû Nagai », *Recueil d'études en éducation appliquée*, Université d'éducation Hyôgo, n° 15], mars 2014, pp. 121-132.

南明日香、*荷風と明治の都市景観*、東京、三省堂  
[MINAMI Asuka, *Kafû et paysages urbains de Meiji*, Tokyo, Sanseidô], 2009.

大久保喬樹、*夢と成熟-文学的西欧像の変貌*、東京、講談社  
[ÔKUBO Takaki, *Rêve et Maturation. Métamorphose de l'image littéraire de l'Europe*, Tokyo, Kôdansha], 1979.

ÔTA Tomomi, « Nagai Kafû (1879-1959) et le champ littéraire : genèse d'un écrivain », *Cipango* [En ligne], n° 15, 2008, mis en ligne le 14 novembre 2011, URL : <https://journals.openedition.org/cipango/155> , cons. 22 sep. 2020.

ÔTA Tomomi, *Nagai Kafû (1879-1959) et le champ littéraire : genèse d'un écrivain*, thèse de doctorat sous la direction de Cécile Sakai, Université Paris Diderot – Paris 7, soutenue en septembre 2008.

ÔTA Tomomi, « *Récits d'Amérique (1908), Récits de France (1909) : images hybrides de l'Occident et de l'Orient chez Nagai Kafû (1879-1959)* », in Claudine Le Blanc, Jacques Weber (dir.), *L'Ailleurs de l'autre. Récits de voyageurs extra-européens*, coll. Enquêtes et documents, n° 37, 2009, mise en ligne 22 juin 2016, URL : <https://books.openedition.org/pur/26323?lang=fr#ftn29> , cons. 20 fév. 2021.

#### - Sur Tanizaki Junichirô

磯田光一、*「『痴人の愛』の文明批評*」、in 谷崎昭男、谷崎潤一郎：*群像日本の作家 8*、東京、小学館  
[ISODA Kôichi, « Critique civilisationnelle d'*Un amour insensé* », in Akio Tanizaki, *Tanizaki Junichirô : portraits des écrivain du Japon*, vol. 8, Tokyo, Shôgakukan], 1991, pp. 194-198.

木村愛美、*「谷崎潤一郎作品における衣装研究の意義について*」、*明治大学文学*、43号  
[KIMURA Naomi, « L'intérêt de l'étude vestimentaire dans l'œuvre de Junichirô Tanizaki », *Littérature de l'Université Meiji*, n° 43], mars 2017, pp. 1-4.

三島由紀夫、*「谷崎潤一郎について*」、in 谷崎昭男、谷崎潤一郎：*群像日本の作家 8*、東京、小学館  
[MISHIMA Yukio, « À propos de Junichirô Tanizaki », in Akio Tanizaki (dir.), *Tanizaki Junichirô : portraits des écrivain du Japon*, vol. 8, Tokyo, Shôgakukan], 1991, pp.40-48.

三好行雄、*作品論の試み*、東京、至文堂  
[MIYOSHI Ikuo, *Tentative de la théorie sur les œuvres*, Tokyo, Shibundô], 1967.

野崎歓、*谷崎潤一郎と異国の言語* [2003]、東京、中央公論新社  
[NOZAKI Kan, *Tanizaki Junichirô et les langues étrangères* [2003], Tokyo, Chûô kôron shinsha], 2015.

- **Sur la littérature de voyage**

- BOUVIER Nicolas, « La clé des champs », *Pour une littérature voyageuse*, Paris, Éditions Complexe, 1992, pp. 41-44.
- DANIEL Yvan, « Les montagnes de l'âme. Sur l'« ailleurs de l'autre » chez R. L. Stevenson, C. F. Ramuz et Gao Xingjian », in Claudine Le Blanc, Jacques Weber (dir.), *L'Ailleurs de l'autre. Récits de voyageurs extra-européens*, coll. Enquêtes et document, n° 37, 2009, mise en ligne 22 juin 2016, URL : <https://books.openedition.org/pur/26339>, cons. 9 avril 2021.
- DANIEL Yvan, « Quelques aperçus comparatistes sur les représentations du corps souffrant en France et en Chine », *Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], n° 39, 2015, Rennes, Presses universitaires de Rennes mis en ligne 1 mars 2017, URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/540>, cons. 8 avril 2020.
- FRANK Robert, « Qu'est-ce qu'un stéréotype ? », in Jean-Noël Jeanneney (dir.), *Une idée fausse est un fait vrai. Les stéréotypes nationaux en Europe*, Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 17-26.
- GANNIER Odile, *La littérature de voyage*, Paris, Ellipses, 2001.
- GANNIER Odile, Xénismes et pérégrinismes dans les récits de voyage ; traductions et contre-traductions », in Maria Cristina Pîrvu, Béatrice Bonhomme, Dumitra Baron (dir.), *Traversées poétiques des littératures et des langues*, L'Harmattan, Le Thyrse, 2013, p. 503-534. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01855660> cons. 29 mars 2021.
- JEANNENEY Jean-Noël, « Introduction. La profondeur du dérisoire », in Jean-Noël Jeanneney (dir.), *Une idée fausse est un fait vrai. Les stéréotypes nationaux en Europe*, Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 9-14.
- LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*, Paris, PUF, 1983.
- LACARRIÈRE Jacques, « Le bernard-l'hermite ou le treizième voyage », *Pour une littérature voyageuse*, Paris, Éditions Complexe, 1992, p. 105-107.
- MOURA Jean-Marc, *La Littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*, Paris, Honoré champion, 1998.
- PIGEAUD Jackie, « Ouverture », in J. Pigeaud (dir.), *Les Voyages Rêves et Réalités. VII<sup>e</sup> Entretiens de la Garenne Lemot*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 11-15.
- SAÏD Edward W., *L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- SAÏD Edward, *Culture et impérialisme*, trad. de l'anglais par Paul Chemla, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

- **Histoire**

- **XIXe / XXe**

*En français / anglais*

AKAMATSU Paul, *Meiji-1868 : Révolution et contre révolution au Japon*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

BIONDI Jean-Pierre, *Les anticolonialistes (1881-1962)*, Paris, Robert Laffont, 1992.

DAVECHVAR-MALEVERGNE Negin, *Narcisse et le mal du siècle*, Paris, Edition Dervy, 2009.

DÉMIER Francis, *La France du XIXe siècle. 1814-1914*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 2000.

GALAN Christian, « Le(s) discours sur l'illettrisme dans le Japon contemporain », in Christian Galan, Fijalkow Kacques (dir.), *Langue, lecture et école au Japon*, Arles, Philippe Picquier, 2006, pp. 341-392.

HÉRAIL Francine, *L'Histoire du Japon des origines à Meiji*, Aurillac, Publications Orientalistes de France, 1997.

LÉVY Christine, « Seitô et les féminismes du XX<sup>e</sup> siècle », in Christine Lévy et Brigitte Lefèvre (dir.), *Parcours féministes dans la littérature et la société japonaises de 1910 à 1930. De Seitô aux modèles de politique sociale*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 17-37.

LÉVY Christine, « Introduction. Féminisme et genre au Japon », *Ebisu* [En ligne], 48 / automne-hiver 2012, pp. 7-27, URL : <https://doi.org/10.4000/ebisu.568> , cons. 6 juillet 2019.

MACMILLAN Margaret, *Paris 1919. Six months that changed the world*, Random House Trade Paperbacks, 2003.

MATSUZAKI-PETITMENGIN Sekiko, « Un Français découvre le Japon de Meiji : autour de la collection Louis Kreitmann », in Jean-Noël Robert, Jean Leclant (dir.), *150<sup>e</sup> anniversaire de l'établissement des relations diplomatiques entre le Japon et la France. Journée réunie le 23 mai 2008 à l'Académie des inscriptions de Belles-Lettres*, AIBL, 2009, pp. 49-79.

ROTERMUND Hartmut O., *Images des Occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.

- ROTERMUND Harmut O., « Mon sabre bien-aimé à la main, je brave les vents et les vagues ». Les Japonais de l'ère Meiji au contact de la civilisation occidentale », in LEMOINE Bernadette (dir.), *Image de l'étranger*, actes du colloque 28-29 mars 2003, Presses Universitaires de Limoges, 2006, pp. 279-303.
- SAKAI Cécile, « La traduction médiatrice : quelques réflexions sur l'asymétrie des échanges littéraires entre la France et le Japon », Jean-Noël Robert, Jean Leclant (dir.), *Célébration du 150<sup>e</sup> Anniversaire de l'établissement des relations diplomatiques entre le Japon et la France*, p. 101-112.
- SCHAAL Sandra, « L'idéologie de la « bonne épouse et mère avisée » (*ryôsai kenbo*) dans le Japon d'avant-guerre : la vocation de la femme dans la morale nationale », in Marie Bizais-Llilig et Sandra Schaal (dir.), *Éducatrices sentimentales en contextes orientaux*, Presses universitaires de Strasbourg, 2019, pp. 261-292.
- SCHAAL Sandra, « Amorce d'une anatomie d'une satire morale : la garçonne japonaise dans les caricatures de mœurs des années 1920 et 1930 », *Loxias-Colloques*, vol. 16, le 20 avril 2020, URL : <http://revel.unice.fr/symposia/actel/index.html?id=1549> cons. 20 mai, 2020.
- SHIMIZU Naoko, *Japan, Race, and Equality : The Racial Equality Proposal of 1919*, New York, Routledge, 1998.
- SOUYRI Pierre-François, *Moderne sans être occidental*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 2016.

### *En japonais*

- 新井白石、*西洋紀聞* [1936]、村岡典嗣校訂および解説、諏訪邦夫現代語訳  
[ARAI Hakuseki, *Notes de choses entendues de l'Occident* [1936], présenté et analysé par Tsunetsugu Muraoka et traduit en japonais contemporain], 2012, URL : [https://web.archive.org/web/20170315121000/http://book.geocities.jp/kunio\\_suwa/Seiy\\_oukibun.pdf](https://web.archive.org/web/20170315121000/http://book.geocities.jp/kunio_suwa/Seiy_oukibun.pdf), cons. 21 janv. 2019.
- 荒野泰典、*近世の日本において外国人犯罪者はどのように裁かれていたか？ - 明治時代における領事裁判権の歴史的前提の素描 -*、*史苑*、69巻、2009年3月、立教大学
- [ARANO Yasunori, « Procès judiciaires des étrangers dans le Japon prémoderne : l'avant-plan historique d'attribution de la compétence judiciaires des consuls étrangers », *Shien*, n° 69, mars 2009, Université Rikkyô], pp. 158-172.
- 有澤隆、*時計の歴史*、東京、河出書房新社  
[ARISAWA Takashi, *Histoire de l'horloge*, Tokyo, Kawade shobô shinsha], 2006.
- 藤原衛彦、*流行歌百年史*、東京、第一出版社  
[FUJIWARA Morihiko, *Cent ans d'histoire des chansons populaires*, Tokyo, Daiichi shuppansha], 1951.

福田眞人、《明治翻訳語のおもしろさ》、言語文化研究叢書、第7号、名古屋大学大学院国際言語文化研究科、2008年3月

[FUKUDA Masato, « L'attraction des mots traduits à l'ère Meiji », Monographie des recherches de la culture linguistique, n° 7, Section de l'étude internationale de la culture linguistique de l'Université Nagoya, mars 2008], pp. 133-145.

干河岸貫一、新式説教演説無尽蔵、脛世書院

[HIGASHI Kanichi, *Nouveaux sermons et discours éternels*, Éd. Keisei shoin], vol. 1, 1900.

加藤咄堂、内地雑居に対する仏教信徒の心得、国母社

[KATÔ Totsudô, *Posture du bouddhiste à l'égard de la cohabitation intérieure*, Kokubo sha], 1897.

松本健一、日本の近代1 開国・維新 - 1853 ~ 1871、中央公論社

[MATSUMOTO Kenichi, *Ouverture et Restauration - 1853-1871*, coll. Époque moderne du Japon, Tome 1, Tokyo, Chûô cōronsha], 1998.

松崎哲、《ペリー将来の蒸気機関車模型》、日本財団図書館

[MATSUZAKI Tesu, « La maquette du train à vapeur de l'arrivée de Perry », Bibliothèque de Nippon zaidan], mis en ligne en 2004, URL : <http://nippon.zaidan.info/seikabutsu/2004/00035/contents/0041.htm>, cons. 14 avril 2019.

三谷博、ペリー来航、東京、吉川弘文館

[MITANI Hiroshi, *L'arrivée de Perry*, Tokyo, Yoshikawa kōbunkan], 2003.

村上信彦、明治女性史、上巻、東京、理論社

[MURAKAMI Nobuhiko, *Histoire féminine de Meiji*, Tom 1, Tokyo, Rironsha], 1969.

大久保慈泉、うたでつづる明治の時代世相（下）：明治三十年から明治の終焉まで、東京、国書刊行会

[ÔKUBO Jisen, *Visage de société de l'ère Meiji (Seconde partie) : de la trentième année jusqu'à la fin de l'ère Meiji*, Tokyo, Kokusho kankōkai], 1997.

大藪龍介、明治維新の新考察 - 上からのブルジョワ革命をめぐって、東京、社会評論社

[ÔYABU Ryūsuke, *Nouvelle considération sur la Restauration de Meiji. Autour de la révolution bourgeoise de haut*, Tokyo, Shakai hyōronsha], 2006.

尾左竹猛、国際法より観たる幕末外交物語、東京、文化生活研究会

[OSATAKE Takeru, *Récit de la politique extérieure de la fin du bakufu*, Tokyo, Bunka seikatsu kenkyūkai], 1926.

大塚久雄、《経済学とその文化的限界》、アジア文化研究、14号、国際基督教大学  
[ÔTSUKA Hisao, « La science économique et ses limites du point de vue culturel », in *Recherches de la culture asiatique*, n°14, Presses de l'Université internationale chrétienne], fév. 1984, pp. 7-24.

指原安三編、明治政史、東京、富山房



[SASHIHARA Yasuzô, *Histoire de la politique de Meiji*, Tokyo, Fuzanbô], 1892, pp. 94-95,  
URL : <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/783756/75>, cons. 3 août 2019.

清水友美、《明治期・大正期における裸婦像の変遷—官憲の取り締まりを視座に—》、  
成城美学美術史、第22号、成城大学大学院文学研究科美学・美術史研究室  
[SHIMIZU Tomomi, « Transformation de la représentation artistique de femme nue dans  
l'époque Meiji à l'époque Taishô. Régulation des autorités », *Histoire des études de l'art  
et de l'esthétique de Seijô*, n° 22, Laboratoire de recherches de l'art et de l'esthétique de  
l'Université Seijô], mars 2016, pp. 1-41.

隅谷三喜男、*大日本帝国の試練*、日本の歴史22、東京、中央公論社  
[SUMIYA Mikio, *Épreuve de l'Empire du Japon*, coll. Histoire du Japon, vol. 22, Tokyo, Chûô  
Kôronsha], 2006.

戸部良一、*逆説の軍隊*、日本の近代9、東京、中央公論新社  
[TOBE Ryôichi, *Armée de paradoxe*, coll. L'époque contemporaine du Japon, vol. 9, Tokyo,  
Chûô Kôronshinsha], 1998.

辻直人、*二十世紀初頭における文部省留学生の派遣実態とその変化についての一考  
察*、東京大学文書館紀要、第26号  
[TSUJI Naoto, « Conversion fonctionnelle du système d'envoi d'étudiants à l'étranger par le  
Ministère de l'Éducation du Japon au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Journal de l'Histoire de  
l'Université de Tokyo*, vol. 26, mars 2008, Éd. Section Archives de l'Université de  
Tokyo], pp. 21-38.

卯九会、*内地雑居ニ対スル諸大家之意見*、後集、広益図書  
[UKÛKAI, *Opinions de quelques maîtres à propos de la cohabitation intérieure*, vol. II, Kôeki  
toshô], 1899.

梅溪昇、*お雇い外国人*、講談社、講談社学術文庫  
[UMETANI Noboru, *Oyatoi-gaikokujin* [*Employés étrangers*], Kôdansha, coll.  
Gakujutsubonko], 2007.

吉田光邦、*明治大正図誌*、16号海外編、東京、筑摩書房  
[YOSHIDA Mitsukuni, *Meiji Taishô en images*, vol. 16 : Les pays étrangers, Tokyo, Chikuma  
shobô], nov., 1979.

*江戸東京物語—下町編*、東京、新潮社  
[*Histoires de Tokyo et d'Edo. Quartiers populaires*, Tokyo, Shinchôsha], 2001.



- Siècle chrétien

*En français / anglais*

MAITRE Henri-Bernard, « Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise », in Christophe Marquet (dir.), *Les présences occidentales au Japon. Du « siècle chrétien » à la réouverture du XIXe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 65-117.

MAITRE Henri-Bernard, « Les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des îles philippines (1571-1594) », in Christophe Marquet (dir.), *Les Présences occidentales au Japon*, pp. 21-62.

BOUVIER Nicolas, *Chronique japonaise*, Paris, Éditions Petite Bibliothèque Payot, 1989.

BROU Alexandre, *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, Paris, Éd. Pont., Bruges, 1925.

CURVELO Alexandra, *Chefs-d'œuvre des paravents nanban : Japon-Portugal XVIIe siècle*, traduit par Ana Maria dos Santos Marques, Paris, Éditions Chandeigne, 2015.

DEBERGH Minako, « Premiers japons de l'évangélisation de l'Inde du Japon et de la Chine » in Marc Vénard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome VIII, Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Desclée, 1992, pp. 787-853.

FROIS Luis, *Traité de Luis Frois, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, traduit par Xavier de Castro & Robert Schrimpf, et présenté par José Manuel Garcia, Paris, Éditions Chandeigne, 1993.

MAITRE Claude, « Japon [note bibliographique] », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome III, n° 3, juil.-sept. 1903, pp. 491-515.

SCHURHAMMER Georg, s. j., *Shintô, the way of the gods in Japan*, Leipzig, Éditions Kurt Schroeder, 1923.

STEICHEN Michael, *Les Daimyô chrétiens ou un siècle de l'histoire religieuse et politique du Japon. 1549-1650*, Hongkong, Société des missions étrangères, 1904, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k841719s/f171.item>, cons. 7 jan. 2018.

VALIGNANO Alexandre, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, s.j., Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

*En japonais*

坂西友秀, « 鎖国前後における日本人の西洋人観・黒人観の心理-歴史的背景 », *埼玉大学紀要教育学部*, 第51巻 (2)

[BANZAI Tomohide, « Contexte psycho-historique de la perception japonaise sur les Occidentaux et les Nois avant et après *sakoku* (politique isolationniste) », *Recueil du département des sciences de l'éducation*, n° 51], 2002, pp. 73-95.

河野純徳訳、*聖サンフランシスコ・ザビエル全書簡3*、東京、平凡社、東洋文  
[KAWANO Juntoku (trad.), *Écrits du Saint François Xavier*, Vol. 3, Tokyo, Heibon, coll. Tôyô], 1994.

岸野久、*ザビエルの同伴者アンジロー—戦国時代の国際人*、東京、吉川弘文館  
[KISHINO Hisashi, *Anjirô, accompagnateur de Xavier – l'international de l'Époque Sengoku*, Tokyo, Yoshikawa kôbunkan], 2001.

西村真次、*江戸時代創始期*、早稲田大学出版部  
[NISHIMURA Shinji, *Première période de l'ère Edo*, Tokyo, Presses Universitaires de Waseda], 1922, URL : <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/969929> , cons. 15 sep. 2018.

大和昌平、*「キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉」*、*キリスト教と世界*、24 巻、2014 年 3 月、東京基督教大学紀要  
[YAMATO Shôhei, « Les négociations entre le christianisme et le bouddhisme dans la première période chrétienne », *Le christianisme et le Monde*, n° 24, mars 2014, Presses de l'Université chrétienne de Tokyo], p. 109-139, URL : [https://tcu.repo.nii.ac.jp/?action=pages\\_view\\_main&active\\_action=repository\\_view\\_main\\_item\\_detail&item\\_id=25&item\\_no=1&page\\_id=13&block\\_id=17](https://tcu.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=25&item_no=1&page_id=13&block_id=17)

## • Anthropologie

AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987.

AUROUX Maurice, *L'Ambiguïté humaine*, Paris, Éditions Buchet / Chastel, 1984.

BENEDICT Ruth, *Le Chrysanthème et le sabre* [1947], Arles, Philippe Picquier, 1998.

DELRIEU Richard, *Musique et recherche de l'unité*, DEA d'Anthropologie générale et appliquée, Université de Nice, 1989.

DE VOS Claude, « La perspective est-elle une vue de l'esprit ? », in Rina Viers (dir.), *Langues et écritures de la Méditerranée*, Nice, Éd. Karthala et Association Alphabets, 2006.

HALL Edward T., *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu* [1983], traduit de l'américain par Anne-Lise Hacker, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

HALL Edward T., *La dimension cachée* [1966], traduit de l'américain par Amélie Petita, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

LÉVI-STRAUSS Claude, *L'autre face de la lune – Écrits sur le Japon*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et culture* [1971], Paris, Albin Michel, 2001.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire* [1952], Paris, Denoël, 1987.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques* [1955], Paris, Plon, 1993.

- **Japonisme**

BORDENAVE Émilie, Japonisme, de l'art à la littérature. Pour une présentation des concepts et phénomènes d'influence, HERSETEC, 3-1 2009), pp. 147-168, URL : [https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/result/pdf/3-1\\_BORDENAVE\(F\)%23.pdf](https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/result/pdf/3-1_BORDENAVE(F)%23.pdf), consulté le 30 juin 2018.

BRAHIMI Denise, *Un aller retour pour Cipango. Essai sur les paradoxes du japonisme*, coll. le Diwan occidental/oriental, Paris, Noël Blandin, 1992.

CHESNEAU Ernest, « Le Japon à Paris », *Gazette des beaux-arts*, sep. 1878, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2031075/f416.item> cons. 15 mars 2018.

DURET Théodore, *Critique d'avant-garde*, [1885], avec la préface de Denys Riout (éd.), École nationale supérieure des beaux-arts, 1998.

DURET Théodore, *Les Peintres impressionnistes – Claude Monet, Sisley, C. Pissarro, Renoir, Berthe Morisot*, Librairie parisienne Heymann et Perois, 1878.

EVETT Elise, *The Critical Reception of Japanese Art in Late Nineteenth Century Europe*, UMI Research Press, 1982.

FORRETTI BOCQUILLON Marina (dir.), *Japonismes / Impressionnismes*, Paris, Gallimard, 2018.

GABET Olivier, *Japonismes*, Paris, Flammarion, 2014.

HENDRY Joy, *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display*, Berg Publishers, 2000.

INAGAMI Shigemi « La réinterprétation de la perspective linéaire au Japon et son retour en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 49, sep. 1983, pp. 29-45, URL : [https://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1983\\_num\\_49\\_1\\_2197](https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1983_num_49_1_2197) cons. 24 février 2018.

MARX Roger, « Sur le rôle et l'influence des arts de l'Extrême-Orient et du Japon », *Le Japon artistique*, mai 1891.

MONTUPET Pascale, « Célébration du Mont-Fuji par Hokusaki, Edmond de Goncourt, Michel Butor », in Muriel Détrie (dir.), *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le tapïsme dans la littérature européenne*, Honoré Champion, 1999.

STEYAERT Bernard (dir.), *Van Gogh et le Japon*, Arles, Actes Sud, 2018.

PISSARRO Camille, *Correspondance*, t, 3 : 1891-1894, Jeannine Bailly-Herzberg, (éd.), Éditions du Valhermeil, 1988.

REYNS-CHIKUMA Chris, *Images du Japon en France et ailleurs. Entre japonisme et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan, 2005.

### • Géographie / Géopolitique

AMINO Yoshihiko, « Les Japonais et la mer », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 50-2, 1995, pp. 235-258.

岡並木、江戸・パリ・ロンドン – 比較都市論の旅、東京、論創社  
[OKA Namiki, *Edo – Paris – Londres. Voyage comparatiste des villes*, Tokyo, Ronsôsha], 1994.

PELLETIER Philippe, avec préface de Augustin Berque, *La Japonésie. Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*, Paris, CNRS Éditions, coll. Espaces et milieux, 1997.

PELLETIER Philipe, *L'Extrême-Orient, invention d'une histoire et d'une géographie*, Paris, Gallimard, 2011.

### • Philosophie / Esthétique

BEAUVOIR Simone de, *Le Deuxième Sexe II. L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], Paris, Quadrige / PUF, 1988.

BOULNOIS Olivier, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris, PUF, 1999.

MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.

土居健郎、甘えの構造、東京、講談社  
[DOI Takeo, *Structure de l'indulgence*, Tokyo, Kôdansha,], 1971.

FOUCAULT Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

KATÔ Shûichi, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, traduit et annoté par Christophe Sabouret, Paris, CNRS Éditions, 2009.

木村敏、*あいだ*、東京、弘文堂

[KIMURA Bin, *Entre*, Tokyo, Kôbundô], 1988.

丸山眞男、*丸山眞男話文集4*、東京、みすず書店

[MARUYAMA Masao, *Entretiens et écrits de Masao Maruyama*, Vol. 4, Tokyo, Ed. Misuzu], 2009.

宮城音弥、*天才*、東京、岩波書店

[MIYAGI Otoya, *Les Génies*, Tokyo, Iwanami shoten], 1967.

MIZUBAYASHI Akira, « *Langue servile* » et société de soumission », *Monde diplomatique*, n°797, août 2020.

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo* [1888], *Œuvres philosophiques complètes VIII*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974.

西谷修、*デュピュイ氏への応答 – ここにある「未来」にどう向き合うか –*、*立命館言語文化研究*、24巻4号、2013年3月、立命館大学国際言語文化研究所

[NISHITANI Osamu, « Réponse à Monsieur Dupuy – comment faire face au “futur” qui est déjà ici ? », *Recherches linguistiques et culturelles de Ritsumeikan*, n° 24(4), mars 2013, Éd. Centre de recherche sur les langues et les cultures internationales de l'Université Ritsumeikan], pp. 15-24, URL : <http://hdl.handle.net/10367/8748> , cons. 22 jan. 2017.

## Autres textes littéraires

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes* [1868], Tome 3, BnF Gallica, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10732385/f13.item> , cons. 25 avr. 2019.

CAMUS Albert, *L'Envers et l'Endroit* [1937], *Œuvres complètes I. 1931-1944*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2006.

CHARTON Édouard (dir.), *Le Tour du Monde. Nouveau journal des voyages* [1860], Librairie Hachette, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k34377z/f3.item> cons. 13 nov. 2017.

GONGOURT Edmond de, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Tome sixième 1878-1884*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1892.

夏目漱石、*草枕* [1906]、東京、新潮社

[NATSUME Sôseki, *Oreiller de l'herbes* [1906], Tokyo, Shinchôsha], 2005.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Rêveries du Promeneur solitaire* [1782], in *Œuvres complètes I. Confessions et autres textes autobiographiques*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1996.

WAGNER Charles, *The Simple Life*, New York, McClure, Phillips & Company, 1904.

YOURCENAR Marguerite, *Le tour de la prison*, Paris, Gallimard, 1991.

## Autres thématiques

BELL Georges (ed.), *Les vierges de Lesbos. Poème antique, dessins par L. Hamon*, Paris, 1858,  
URL (Graphic Arts Collection. Princeton University) :  
<https://graphicarts.princeton.edu/2017/02/14/les-vierges-de-lesbos/>, cons. 2 nov. 2019.

LAFONTAINE Raymond, LESSOIL Béatrice, *Êtes-vous auditif ou visuel ?*, Verviers  
(Belgique), Les Nouvelles Éditions Marabout, 1984.

TOMATIS Alfred, *L'oreille et la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977.

SAPIRO Gisèle (dir.), *Translation. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

SAURY Alain, *Le manuel de la vie sauvage ou revivre par la nature*, Escalquens, Éditions Dangles, 1982.

### III. INDEX

NOMS PROPRES  
*Titres des œuvres*  
Personnages  
autres mots

#### A

accueil 36, 53, 66, 94, 178, 233, 239, 251, 260, 398, 400, 430  
ancêtre 52, 55, 331, 436, 441  
anglais (langue) 12, 13, 18, 21, 94, 95, 119, 131, 132, 157, 182, 183, 196, 228, 233, 269, 276, 280, 285, 295, 339, 340, 341, 342, 365, 381, 434, 435,  
Anjirô 33, 38,  
ARAI Hakuseki 71  
arquebuse 38, 448  
art 82, 138, 139, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 210, 219, 247, 251, 252, 257, 308, 309, 317, 329, 337, 338, 344, 361, 362, 422, 425

#### B

BÄLZ Erwin 11, 16, 80, 95, 96, 101, 121, 122, 124, 131, 132, 133, 162, 166, 170, 171, 179, 180, 181, 193, 194, 196, 197, 201, 266, 395, 396, 397, 409, 410  
Bataille de Nagashino 39  
Bateaux noirs 68, 74  
Berlin 13, 18, 93, 179, 334  
bibelot 39, 139, 140, 153, 258, 362  
Bouddhisme 34, 51, 52, 53, 55, 56, 65, 419, 422, 434, 437

#### C

calendrier grégorien 81, 104, 105, 107,  
calendrier luno-solaire 104  
chanson 106, 331, 343, 352, 404, 425  
chant 226, 227, 303, 316, 332, 343, 344, 404, 422, 424, 425, 426  
aveugle 163, 231, 232, 326, 401, 404, 439

certitude 33, 59, 108, 199, 203, 329, 378, 392, 439  
*Chijin no ai* 18, 19, 20, 114, 117, 120, 128, 188, 189, 287, 318, 320, 339, 343, 345, 380, 387, 390, 452, 453  
choc 75, 146, 152, 174, 204, 405, 455  
*chonmage* 79  
chrétien 26, 33, 36, 59, 67, 68, 82, 98, 156, 448  
Christianisme 22, 30, 34, 35, 37, 39, 41, 42, 48, 49, 50, 53, 55, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 72, 83, 144, 430, 448  
Chrysanthème 16, 18, 229, 230, 236, 245, 246, 254, 259, 261, 263, 266, 295, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 349, 352, 353, 354, 355, 362  
cinéma 114, 128, 247, 285, 287, 290, 343, 384  
Cinq serments (*Gogajô no goseimon*) 78  
Cipango 27, 28, 36, 447,  
commerce 32, 39, 57, 65, 74, 88, 90, 170, 216, 301  
conditionnement 23, 24, 102, 176, 212, 258, 314, 379, 395, 429, 453  
conformisme 53  
Constitution de l'Empire du Japon 10, 159  
*Contes de France* 18, 20, 239, 240, 398, 401  
corps souffrant 256, 257  
costume 63, 121, 122, 124, 125, 128, 257, 263,  
conversion 30, 35, 37, 50, 55  
croyance 30, 49, 51, 52, 54, 55, 67, 76, 276, 415

#### D

*Daimyô* 35, 36, 38, 63

*Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan* 16, 80, 94, 95, 96, 115, 121, 122, 125, 131, 132, 159, 162, 163, 166, 168, 170, 171, 193, 196, 197, 201, 259, 266, 395, 397  
D'AUDIFFRET Émile 12, 16, 17, 82, 89, 90, 92, 101, 107, 116, 117, 120, 121, 125, 126, 127, 131, 136, 187, 188, 198, 199, 201, 202, 219, 220, 221, 222, 249, 250, 252, 256, 257, 260, 338, 391, 393, 394, 397, 409, 410  
Dejima 71  
dépendance au contexte 48, 204  
*Die Lorelei* 344  
différence culturelle 62, 75, 221  
différend 68, 410  
Divers (notion de Segalen) 203  
diversité du monde 196, 203, 406, 410, 429, 430  
divertissement 6, 8, 12, 49, 128, 130, 145, 146, 148, 155, 172, 187, 190, 200, 284, 309  
DUMOULIN Louis 12, 16, 86, 87, 88, 123, 135, 157, 158, 215, 251, 252, 265, 299, 300, 407  
DURET Théodore 150

## E

eau 76, 99, 117, 126, 163, 179, 210, 223, 230, 231, 242, 256, 305, 308, 331, 363, 421  
éducation féminine 177  
égalité 79, 84, 165, 172, 173, 410, 430, 435  
Élise (personnage) 272, 273, 277, 279, 324, 325, 333, 334, 335, 337, 347, 348, 349, 350, 355, 356, 357, 358  
*Éloge de l'ombre* 44  
Empereur 9, 10, 35, 78, 97, 120, 156, 160, 163, 331  
éphémère 111, 112, 235, 242, 269, 359, 399, 400, 405, 417, 418, 419  
équité 410, 430, 435  
Edo 11, 65, 66, 77, 149, 156,  
Espagnols 27, 28, 30, 31, 36, 64, 65  
esthétique japonaise 44, 140, 142, 149, 153, 154  
État-Nation 162, 169, 371  
États-Unis 8, 9, 14, 17, 69, 70, 74, 77, 119, 153, 178, 184, 186, 187, 194, 239, 304, 305, 307, 398  
ethnocentrisme 142, 410

Eurasienne 382, 383, 384  
évangélisation 35, 39, 40, 41  
Exotisme Essentiel 427, 428, 455  
Exotisme Universel 428, 255  
Exposition(s) Universelle(s) 13, 152, 249,  
Extrême-Orient 17, 28, 29, 39, 41, 67, 75, 91, 137, 144, 163, 164, 185, 187, 325, 358, 390, 404, 415, 426, 437, 442

## F

Fête de jubilé de la reine Victoria 215  
Force de conviction personnelle et oubli de soi 29  
FROIS Luis 40, 43, 44, 48, 54, 56, 57, 59, 129  
frontière 15, 16, 36, 53, 142, 143, 144, 230, 344, 374, 383

## G

Geisha 140, 249, 251, 252, 253, 254,  
Guerre de l'opium 74  
Guerre franco-prussienne 8, 145  
Guerre sino-japonaise 161, 162, 164, 166, 172, 405  
Guerre russo-japonaise 19, 169, 172, 269, 275

## H

*hashi* 142  
HEARN Lafcadio 16, 18, 90, 91, 92, 93, 127, 147, 157, 183, 184, 185, 186, 221, 243, 244, 246, 266, 267, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 308, 312, 372, 397, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 452, 454  
Hirado 36, 38  
Hirota 276, 282, 283, 364, 365, 367, 368, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379  
horloge 38, 97, 98, 104, 105, 106, 399  
*hotoke* 52, 54



## I

ici et maintenant 102, 189, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 237, 450  
idée de préexistence 436, 437, 438  
Impressionnisme 151  
Insignifiants de la société 19, 310, 398  
Individualité 203, 204, 205, 455

## J

Japonisme 84, 137, 138, 139, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 172, 249  
japonaiserie 137, 153  
japoniaiserie 137  
Jésuite 33, 38, 41, 56, 58, 62, 64  
Jôji 114, 129, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 340, 342, 344, 345, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390  
*joro (jôro)* 253

## K

*karma* 436, 438  
*kami* 52, 54, 86, 169, 359, 441, 442  
*kanji* 45, 286  
KATSUSHIKA Hokusaki 149  
*Kimono* 57, 120, 121, 124, 125, 126, 130, 153, 278, 288, 289  
KITAGAWA Utamaro 149  
*Kokoro* 16, 18, 243, 401, 417, 422, 423, 432, 440, 444, 445  
*Kyôiku chokugo* 159  
Kyoto 35, 111, 155, 188, 301, 405  
Kyûshû 28, 62, 72, 108, 113  
*kuchi* 142  
Kumamoto 12, 108, 275, 276, 295, 363, 365

## L

*La Danseuse* 18, 20, 272, 274, 277, 278, 279, 287, 318, 452  
langue étrangère 13, 131, 132, 239, 280, 381, 404  
*La vie de bohème* 343, 344  
Lao Tseu 99

Leipzig 11, 13, 179

Lilliput 148

Londres 13, 182, 183, 196, 233, 234, 275

LOTI Pierre 18, 89, 90, 95, 97, 116, 125, 126, 127, 135, 148, 190, 211, 212, 213, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 236, 250, 251, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 294, 295, 315, 316, 317, 322, 323, 324, 328, 329, 331, 332, 339, 349, 351, 352, 354, 358, 359, 360, 361, 362

Lotus 261, 358, 359

## M

*Madame Chrysanthème* 12, 18, 89, 90, 95, 97, 116, 125, 126, 127, 135, 148, 182, 190, 211, 212, 213, 221, 226, 227, 228, 229, 236, 250, 253, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 295, 315, 316, 322, 323, 324, 328, 329, 330, 331, 322, 339, 349, 351, 352, 354, 358, 359, 360, 361, 362

*Maihime* 18, 20, 180, 192, 222, 272, 318, 320, 324, 325, 328, 333, 338, 346, 347

Malacca 28

MANET 149

MARX Roger 150

MONET 149, 151, 153

MATSÛRA Takanobu 36

*matsuri* 52

marchand de tuyaux de pipe 301

mécanisme 19, 22, 26, 27, 49, 134, 211, 275, 285, 290, 354, 357, 380, 381, 390, 447, 448, 449

méditation 52

Meiji 9, 10, 11, 13, 14, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 98, 99, 100, 105, 106, 110, 114, 120, 121, 123, 124, 125, 136, 145, 149, 156, 157, 160, 161, 164, 165, 177, 178, 183, 194, 268, 269, 270, 272, 279, 292, 305, 363, 364, 366, 372, 373, 383, 389, 405, 426, 427, 430, 431, 435, 448, 452

Métaphysique 18, 50, 51, 52, 67, 177, 395, 415, 423, 427, 437, 438, 444, 453

Mineko 19, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 363, 365, 367, 368, 369, 370, 379

missionnaires 2, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 49, 50, 54, 56, 60, 62, 63, 64, 67, 98

*modan gâru* 130

modernisation 10, 11, 14, 26, 82, 84, 95, 99, 108, 109, 115, 116, 118, 124, 146, 155, 164, 167, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 340, 371, 372, 384, 389, 427, 434  
monde de l'œil 226, 230  
monde de l'oreille 226, 228, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 240, 241, 244, 246  
mondialisation 6, 7, 8, 67, 72, 431, 453, 480  
MORI Ôgai 13, 15, 16, 18, 106, 117, 132, 165, 177, 180, 181, 182, 191, 192, 194, 196, 197, 222, 224, 253, 268, 275, 317, 318, 325, 333, 337, 357, 394  
mort 9, 14, 16, 128, 217, 221, 257, 261, 267, 301, 302, 307, 310, 358, 387, 393, 418, 425, 440, 441,  
musique 91, 186, 200, 226, 228, 231, 235, 236, 237, 238, 242, 244, 245, 246, 252, 264, 281, 285, 328, 331, 344, 354, 408, 409, 421, 425, 427  
*mousmé* 235, 267, 339, 352, 354

## N

NAGAI Kafû 14, 15, 18, 19, 183, 185, 186, 194, 195, 209, 210, 211, 212, 219, 228, 230, 233, 234, 239, 240, 245, 246, 262, 293, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 397, 398, 399, 400, 401, 404, 408, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 423, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 435, 436, 444, 452, 454  
NAGASAKI 12, 18, 38, 63, 65, 69, 70, 89, 126, 211, 235, 251, 263, 315, 323, 330, 358, 360, 361  
Nanban-jin 36  
Na'ô (Nau) 32  
Naomi 117, 119, 128, 129, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 319, 342, 343, 344, 345, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389  
NATSUME Sôseki  
Nonomiya 269, 270, 271, 276, 364, 365, 368, 376  
Nous et les autres 41, 58, 327

## O

Occident

Occidentalisation 10, 40, 50, 65, 90, 109, 130, 131, 154, 155, 159, 160, 161, 165, 167, 292, 304, 362, 384, 389, 427, 448  
ODA Nobunaga 39, 62  
Okane 181  
*Oku* 142  
Opéra 30, 37, 84, 130, 169, 333, 375  
Orientalisme 138, 139, 154, 430  
ÔTOMO Yoshishige 36

## P

Païens 29, 32, 34, 35, 56,  
Paravent 149, 153, 262, 324, 402,  
*Paris-Tokyo-Pais* 8, 16, 82, 92, 108, 116, 121, 124, 125, 126, 127, 131, 134, 136, 137, 145, 146, 167, 187, 188, 198, 202, 206, 219, 220, 221, 249, 250, 253, 256, 260, 338, 339, 392, 393  
Peinture 38, 103, 139, 210, 257, 323, 324, 328, 367  
perception auditive 206, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 235, 239, 240, 243, 245, 246  
perception visuelle 208, 209, 217, 220, 232, 240  
Péril jaune 172, 430  
Perry 69, 70, 71, 73, 74, 81, 107  
Lumières (philosophie) 6, 81, 144, 333, 429, 454  
picto-idéogramme 45  
PISSARRO Camille 150, 151,  
Pluralité 7, 17, 20, 44, 45, 54, 205, 207, 304, 399, 415, 438, 455  
Portugais 27, 28, 30, 31, 32, 36, 38, 39, 62, 64, 65  
Pragmatisme 15, 50, 53, 66, 68, 447  
préchrétien 34  
prosélytisme 39, 63  
prostituée 253, 383, 384  
pulsion de vie 14, 366

## R

Rattraper l'Occident 107  
Restauration (de Meiji) 9, 11, 78, 80, 159, 458  
Renaissance (style) 129, 150, 153  
renaissance 393, 455

renouveau (politique et sociétal de Meiji) 77, 78, 183  
renouveau (de l'être intérieur) 199, 200, 393, 396, 409, 418, 422, 440, 454  
rêve 8, 14, 27, 29, 35, 109, 116, 128, 146, 148, 174, 186, 233, 240, 243, 286, 287, 288, 289, 305, 339, 348, 365, 420, 428, 448  
révérence 52, 55, 95, 132, 135, 136, 163, 323, 354, 361  
rêverie 238, 239, 240, 242, 243, 246, 344, 345, 367, 380, 432, 444, 448  
Rhône 230, 239, 307, 308  
romantisme 248, 326, 327, 333, 334, 436

## S

SAGARA Motosada 179, 180  
*Sakoku* 70, 71, 72, 142  
*Sanshirô* 19, 20, 108, 114, 183, 215, 269, 277, 287, 362, 367, 372, 379, 380, 453  
*Sanshirô* 19, 20, 108, 109, 110, 111, 113, 215, 216, 217, 218, 219, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380  
SEGALEN Victor 197, 203, 204, 205, 211, 262, 323, 428, 454, 455  
*Seikoku* 98  
*Seiyô Kibun* [Notes de choses entendues de l'Occident] 71  
*Shintô* 51, 52, 159, 185, 441  
*Shizen* 99  
*Simple life* 119  
*Shôgun* 63, 64, 65, 70, 71, 76, 78  
*Somario* 41, 61  
*Soto* 142  
spirale 393, 394  
Suisse 92, 160, 239, 240, 320  
*Susquehanna* 68  
système d'écriture 45, 46

## T

tabi (voyage) 5  
tabi (chaussettes traditionnelles) 5  
Taishô 10, 11, 19, 26, 114, 120

TANIZAKI Junichirô 14, 18, 44, 114, 117, 118, 131, 188, 189, 284, 288, 291, 319, 341, 342, 384  
techniques 8, 9, 39, 67, 83, 104, 107, 110, 120, 144, 150, 151, 153, 160, 171, 178, 188, 199, 236, 271, 346, 373, 420, 447, 448, 452, 453, 455  
temps absolu 97, 100, 106  
temps relatif 97, 98, 100  
TOKUGAWA Iesada 71  
Tokyo 11, 12, 14, 18, 19, 108, 114, 115, 116, 117, 118, 166, 171, 179, 180, 183, 186, 188, 216, 219, 225, 266, 269, 271, 274, 276, 277, 284, 362, 363, 364, 365, 372  
tourisme 6, 114  
Toyotarô 272  
TOYOTOMI Hideyoshi 62, 63, 64, 65  
théâtre 13, 101, 114, 186, 210, 307, 308, 335, 383, 413  
théologie 50, 51, 52  
traduction 120, 140, 141, 218, 319, 339, 340, 341, 344, 383, 414  
train (transport) 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 131, 136, 239, 241, 243, 274, 276, 296, 305, 308, 309, 393, 398, 399, 400, 412  
*Traité* 40  
Traité de Kanagawa 74  
Traité d'Amitié et de Commerce 74  
traversée 29, 78, 220, 320, 325, 349, 393, 398, 424, 429

## U

*Uchi* 142  
*Ukiyo-e* 149, 151, 250  
Université impériale de Tokyo 108, 179, 180, 183, 269, 372  
Uraga 68, 69, 70, 77,  
Urbanisation 146, 178,  
usage de l'Autre 24, 314, 328, 338, 340, 341, 344, 345, 452, 453  
UTAGAWA Hiroshige 149  
Utopie 14, 146, 147, 148,

## V

VALIGNANO Alexandre 41, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 65

Van GOGH 149, 153  
voie du milieu 371, 372, 373, 379,  
voie ferroviaire 108, 117

## **W**

wa 52  
*wakô* 31

## **X**

XAVIER François 33, 34, 35, 36, 37, 38,  
40, 41, 42, 43, 60, 65,  
Xénisme 338

## **Y**

Yokohama 12, 18, 87, 88, 89, 93, 96, 106,  
107, 128, 157, 158, 215, 219, 221, 387  
Yves 89, 96, 135, 190, 261, 263, 352

## **Z**

Zen 52, 248

## IV. TABLE DES ILLUSTRATIONS

### Collection Louis Dumoulin

Université Côte d'Azur, Nice, Bibliothèque Henri Bosco, photothèque ASEMI.

- « La rue qui précède l'entrée des temples d'Asakusa » p. 83.
- « Kobe Harbour [Port de Kobe] », p. 84.
- « Yokohama », p. 85.
- L'homme en costume moderne, la femme en kimono (sans titre), p. 120.
- Cérémonie du thé (sans titre), p. 132.
- « Yokohama 1897, Fête du jubilé de la reine Victoria », p. 155.
- Samouraï exotique sur le vélo (sans titre), p. 212.
- Instants du quotidien féminin (sans titre), p. 249.
- Le marcheur au milieu des arbres géants (sans titre), p. 262.
- « Marchand de matelas », p. 297.
- Chemin menant au vide ? (sans titre), p. 404.

## V. TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	4
--------------------	---

### PARTIE I

De « <i>Cipango</i> » au « Péril jaune », de « <i>Nanbanjin</i> » aux « Bateaux noirs » .....	25
---	----

<u>Chapitre I Voyage au bout du monde : L'Occident à la recherche des néophytes</u> .....	26
---	----

A.	La genèse de la rencontre : la découverte du « <i>Cipango</i> » .....	27
1.	Les premières approches de l'archipel .....	27
2.	Voyage au XVI <sup>e</sup> siècle .....	28
3.	<i>L'Universel</i> au centre de l'exploration mondiale ? .....	29
a)	L'épée et les âmes .....	29
b)	Les épices et les âmes .....	31
B.	La première phase de la rencontre : fascination et idéalisation .....	33
1.	Les premières perceptions du Japon .....	33
2.	Une bonne nature du peuple : les préchrétiens oubliés ? .....	34
3.	La stratégie hiérarchique : commencer à convertir par les dirigeants .....	35
4.	La stratégie diplomatique et psychologique : utiliser la curiosité des insulaires pour les objets du continent .....	37
C.	La deuxième phase de la rencontre : engouement et effervescence .....	40
1.	Naissance d'un observatoire et d'un discours rationalisé : des bonnes intentions à la structuration d'évangélisme pour un meilleur résultat .....	40
a)	La « bonne » nature du peuple ? .....	42
b)	Éloge du « je » dans l'ombre .....	43
c)	« Je » comme élément relatif au contexte .....	45
d)	« Nous » : ensemble de masse, plutôt que « je » et « tu » .....	47
e)	Le christianisme et les Japonais .....	49
2.	Naissance d'un discours victorieux : interprétation élogieuse de la christianisation japonaise .....	49
a)	Interprétation pieuse de la conversion japonaise – volonté libre ? ou expression d'un pragmatisme ? .....	50
b)	Défaillance chez les Japonais ? .....	54

3. Naissance d'un discours critique : chasse aux ennemis et défense de la bienfaisance du projet.....	55
a) Désignation du mal – bouddhisme.....	55
b) « Nous et les autres » .....	58
D. Troisième phase de la rencontre : désillusion, rejet et violence .....	61
1. Le changement « incompréhensible » ou l'expression d'une crise ?.....	62
2. La désillusion réciproque .....	63
3. Repli sur soi pour le Japon / Amertume et incompréhension pour l'Occident .....	65
<u>Chapitre II Voyage au bout du monde : l'Occident à la recherche des complices / la tentation de la grandeur pour le Japon .....</u>	<u>68</u>
A. Rencontre : Attirance et Fascination.....	69
1. Arrivée des « bateaux noirs ».....	69
a) Préparation méthodique des Américains.....	69
b) Connaissances symboliques du Monde au Japon .....	72
2. Réouverture du Japon.....	75
a) Bénéfice pour l'Occident : Japon comme nouveau terrain de compétence occidentale .....	75
b) Frais pour le Japon : dégradation de l'autorité et ironie du peuple.....	77
c) Directives pour la nouvelle époque : progrès universels à la place de la tradition autochtone .....	79
d) Directives pour la nouvelle époque : transplantation du savoir occidental .....	82
e) Répétition d'un schéma ?.....	84
B. Engouement et Mutation.....	85
1. Mutation du Japon.....	86
a) Premières manifestations de la mutation : l'espace .....	86
i) Nouvelles constructions en pierres et en briques .....	86
ii) Les concessions étrangères : première vue du pays depuis la mer .....	90
iii) À l'intérieur des concessions étrangères : une vraie société autosuffisante ?.....	92
iv) Par-delà les concessions : les indigènes aux comportements non humains ?.....	94

	v) Par-delà les concessions : les indigènes « lents ».....	96
b)	Premières manifestations de la mutation : le temps.....	98
	i) La temps absolu.....	98
	ii) Le temps relatif .....	98
	iii) La place de la nature dans le temps relatif.....	99
	iv) Le temps japonais depuis Meiji : le temps relatif à l'intérieur du tempsabsolu ? .....	100
	v) Rencontre des deux temporalités.....	102
	vi) Relativité de toute perception.....	103
	vii) Changements de comportements et de mœurs.....	105
c)	Mutation spatio-temporelle.....	106
	i) L'introduction du train : l'espace-temps moderne .....	106
	ii) Symbolique du train : modernité et certitude.....	109
	iii) Une nouvelle configuration sociale .....	110
	iv) La modernité s'installe dans la société.....	115
d)	Changements des mœurs quotidiennes .....	116
	i) L'habitat .....	116
	ii) L'habillement.....	121
	iii) Langage et communication.....	131
2.	Mutation de l'Occident .....	137
a)	Le Japon arrive en Occident.....	138
	i) Rôle de la culture.....	138
	ii) Vogue « des choses japonaises » dans les Expositions Universelles et à Paris.....	139
b)	Exotisme et civilisation occidentale.....	141
	i) Exotisme et espace .....	141
	ii) Exotisme de l'Occident pour le Japon : un contexte particulièrement propice à cultiver le désir de l'Autre .....	143
	iii) Japonismes : un divertissement.....	145
	iv) Japonismes : un rêve d'utopie .....	146
	v) Japonismes : représenter le monde différemment .....	148
C.	Désillusion et Rejet.....	152
1.	Désillusion de l'Occident.....	152
a)	La fin du japonisme.....	152
b)	Du japonisme à la critique du Japon .....	154
2.	Désillusion du Japon .....	155
a)	La fin de l'occidentalisation ? .....	155



i)	Un doute croissant sur l'Autre.....	156
ii)	Revendication de soi : naissance du nationalisme fondé sur la piété filiale.....	159
iii)	Autosuffisance et regard hautain sur les pays « mineurs ».....	160
b)	Une autre occidentalisation : adoption du colonialisme .....	161
i)	Colonisation de la Corée et guerre sino-japonaise .....	161
ii)	Naissance de la « nation ».....	162
iii)	Le Japon « majeur » ? : révision des traités « inégaux » et Alliance anglo-japonaise.....	164
3.	Rejet de l'Autre .....	167
a)	Dilemme du Japon .....	167
i)	S'ouvrir totalement ou préserver la « pureté » du sol ?.....	167
ii)	Préserver la pureté raciale à défaut de celle du sol .....	168
b)	La fin du dilemme : début de la violence.....	169
i)	Faire la guerre à la « race blanche » en tant que « race jaune » ...	169
ii)	Fabrique du mythe national : désignation de l'Autre barbare....	170
c)	Déni de l'Occident .....	172
i)	Nostalgie du Japon comme on l'aime .....	172
ii)	L'égalité raciale irrecevable : le Japon doit rester la « race jaune » .....	172

## PARTIE II

### **Connaissance de l'Autre.....175**

#### Chapitre I Partir vers l'Ailleurs..... 176

A.	La genèse et les facteurs extérieurs du départ.....	177
1.	Voyage de profession publique : Bälz, Mori, Loti, Natsume .....	177
a)	Bälz : 1876-1905 au Japon.....	179
b)	Mori : 1884-1888 en Allemagne .....	180
c)	Loti : un mois au Japon en 1885 .....	181
d)	Natsume : 1900-1902 en Angleterre .....	182
2.	Aventures personnelles par alibi professionnel : Hearn et Nagai .....	183
a)	Hearn : 1890-1904 au Japon .....	183
b)	Nagai : 1903-1908 en France .....	185
3.	Voyage individuel : d'Audiffret.....	187
4.	Voyage imaginaire : Tanizaki .....	188

B.	États d'esprit des voyageurs.....	189
1.	Cas de Loti : recherche de divertissement, de l'altérité et de l'exotisme .....	190
2.	Cas de Mori : soif d'apprentissage et ardeur pour la différence .....	191
3.	Cas de Bälz : être confiant, suivre le destin vers l'Inconnu.....	193
4.	Cas de Nagai : poursuivre l'Autre idéalisé .....	194
C.	Relativité du rapport à l'Autre .....	195
1.	Qualités du voyageur .....	196
a)	Ouvrir l'esprit au lointain : sortir de son propre contexte spatio-temporel.....	195
b)	Ouvrir le cœur au monde : se remettre en question, relativiser et renouveler sa propre opinion.....	198
c)	Être « ici et maintenant » : habiter son propre espace-temps réel.....	200
2.	Voyages et exotismes.....	203
a)	Individualité .....	203
b)	Exotisme et la littérature japonaise ? .....	204
c)	Pluralité : variations d'exotisme .....	205
 <u>Chapitre II Percevoir l'Autre : Exotisme sensoriel</u> .....		207
A.	Perception de l'Autre par la vue .....	208
1.	L'Autre : étonnant / anormal / angoissant.....	209
a)	Artificialisation du réel de l'Autre .....	209
b)	A-normalisation de l'Autre – généraliser son étrangeté .....	212
c)	Corroboration de l'Autre et mise en péril de soi-même.....	215
2.	L'Autre : enchanteur / sublime / troublant.....	219
a)	Poétique de l'euphorie – jovialiser l'Autre / voir l'heureuse différence... ..	219
b)	Poétique du sublime – érotiser l'Autre .....	222
B.	Perceptions de l'Autre par l'ouïe .....	225
1.	L'Autre sonore à subir ou/et à accepter .....	226
a)	Omniprésence de l'Autre et inéluctabilité pour le Moi.....	226
b)	Agressivité de l'Autre et refus du Moi.....	228
2.	L'Autre sonore colore le monde intérieur.....	230
a)	L'environnement sonore et le paysage intérieur.....	230

b)	Retrouvaille de l'Autre sonore : retrouvaille d'un bonheur .....	233
3.	L'Autre sonore éveille la conscience .....	235
a)	L'oreille et l'être .....	235
b)	L'oreille et le temps .....	237
4.	L'Autre sonore permet de voyager autrement .....	238
a)	L'Autre sonore : source de rêverie.....	239
b)	L'Autre sonore : source d'actions poétique et insoupçonnée .....	240
c)	L'Autre sonore : déclencheur de l'émotion .....	243

### Chapitre III Représenter l'Autre : Exotisme symbolique ..... 247

A.	Symbolique culturelle de l'Autre : construction des clichés.....	247
1.	L'Autre-japonais fantastique.....	249
a)	La maison de thé .....	249
b)	Les femmes : figures de l'exotisme ; mais sont-elles « mousmés, geishas, ou joros ? ».....	251
c)	L'Autre-japonais mis à nu.....	255
i)	Le corps nu : nature ou culture ? .....	255
ii)	La laideur .....	258
iii)	Proximité du sol : symbole d'une animalité ?.....	259
iv)	Le rire .....	260
v)	Grandeur surprenante de la nature et des choses .....	263
vi)	Petitesse du corps, petitesse d'esprit .....	266
2.	L'Autre-occidental puissant et fascinant.....	268
a)	Des bâtiments en pierres et en briques.....	268
b)	La femme occidentale .....	272
c)	Les Occidentaux anonymes au Japon .....	274
d)	L'Autre-femme naissant au pays du Moi.....	277
e)	L'Autre-femme créée par le Moi ? .....	284
B.	Symbolique particulière : perception de l'Autre individuelle.....	293
1.	Le Japon de Hearn : modèle de l'éthique et de la patience.....	293
a)	Quelques parentés entre Loti et Hearn .....	293
b)	Une gravité collective .....	295
c)	Les « manières » et la gaieté : marque de culture et d'altruisme .....	297
d)	Les « insignifiants » de la société : le cœur du pays .....	298

2. La France de Nagai : entre la douceur de la nature et l'âpreté de la société.....	303
a) La part belle à la France parmi les pays d'Occident.....	303
b) Douceur et sensualité d'une Amoureuse.....	304
c) Les « insignifiants » de la société .....	305

### PARTIE III

<b>Connaissance de Soi.....</b>	<b>312</b>
---------------------------------	------------

<u>Chapitre I Forme, structure, inspiration.....</u>	313
--	-----

A. L'écriture de la défamiliarisation.....	314
1. Bien-fondé de l'écriture .....	314
a) Raconter l'expérience de l'ailleurs : garantir la véracité et offrir une littérature.....	314
i) Journal ou roman – invention d'une forme particulière .....	314
ii) Retour pour commencer le récit – preuve de véracité ?.....	316
b) Faire adhérer : confier une expérience de vie comme celle d'un voyage .	317
2. Objet de l'écriture : l'Autre ou le Moi ? .....	319
a) Introspection et mise au centre du Moi.....	319
b) Mettre au second plan de la femme autochtone... ..	321
i) Ignorer la particularité .....	321
ii) Inventer une héroïne antithèse de la femme rencontrée ?.....	323
c) ... ou se mettre dans la peau de l'Autre pour lui donner la voix ? .....	325
B. Écrire pour nous et les autres.....	326
1. S'inspirer de l'Autre.....	326
a) Traits culturels de l'Autre-Japon dans la plume .....	327
i) Saugrenuité.....	327
ii) Digression incarnée dans le mariage japonais ?.....	327
iii) Narration sur un fond de ritualité.....	329
b) Traits culturels de l'Autre-Allemagne dans la plume .....	331
i) Allure romantique et expression lyrique .....	331
ii) Expression littéraire de l'individu et des sentiments humains ...	335
2. Utiliser la langue de l'Autre.....	337
a) Exotisme : produire l'effet plutôt qu'expliquer .....	337

b)	Esquisser des portraits singuliers .....	338
	i) Usage du vocabulaire occidental : paraître raffiné et moderne...	338
	ii) ... Mais insolite ? .....	340
c)	Louer l'Inconnu.....	341
	<u>Chapitre II Le discours né de l'expérience de l'Autre .....</u>	345
A.	Tuer l'Autre et retourner chez soi.....	345
1.	Réduire l'Autre-femme .....	346
a)	Antagonisme entre le voyageur et la femme autochtone .....	346
	i) Le Moi savant et l'Autre apprenti .....	346
	ii) Le Moi indisponible et l'Autre en attente .....	347
b)	Tourner le dos à l'Autre .....	348
2.	Saluer l'Autre-femme .....	350
a)	Se refermer sur soi et dédaigner l'Autre .....	350
	i) La femme autochtone attristée du départ du voyageur ?.....	350
	ii) ... ou y est-elle indifférente ?.....	351
	iii) ... donc négligeable .....	352
b)	Se taire et altérer l'Autre.....	354
	i) La figure féminine insensée .....	354
	ii) Revendication du Moi ? .....	356
c)	Clôturer le récit exotique : revenir « proprement » chez soi.....	357
3.	Saluer l'Autre-pays .....	359
a)	L'Autre est-il un enfer à quitter ?.....	359
b)	En ramener tout de même une saveur exotique .....	360
B.	Fusionner avec l'Autre pour mieux se définir .....	361
1.	Quitter un ancien monde et rencontrer un nouveau .....	362
a)	Le Moi seul et face à l'Autre multiplié .....	362
	i) Le pays natal et la mère : le passé, le lointain et la pré-modernité	362
	ii) L'université à Tokyo : l'avenir, la rationalité et la modernité ...	363
	iii) Les femmes : le mystère a-temporel de la vie.....	364
	iv) Les trois univers : éloignement de la tradition ; marche vers la	
	modernité ; miroir de l'émotion instantanée.....	365
b)	Entre l'orée du Moi et le seuil de l'Autre .....	366
	i) Exotisme et érotisme .....	366

ii) Désirer l'Autre : pulsion fusionnelle.....	367
2. Se chercher.....	368
a) Se déposséder de l'Autre et se réinventer .....	368
i) Mettre sa propre perception en perspective.....	368
ii) Chercher un équilibre indépendamment de l'Autre .....	369
b) Recherche identitaire du pays .....	370
i) Paysage atmosphérique : recherche de la « voie du milieu ».....	371
ii) Paysage atmosphérique : entre le lyrisme patriotique et la ferveur nationaliste.....	373
iii) Message de sagesse pour ne pas se perdre dans le dualisme ambiant ?.....	375
 C. L'effacement du Moi pour être avec l'Autre .....	379
1. Occulter l'Autre et s'illusionner .....	379
a) Aveuglement sur l'Autre.....	379
b) Aveuglement sur soi.....	380
c) Subjectivité omniprésente ou cécité.....	381
i) Naomi : « occidentale » ou « eurasienne » ?.....	381
ii) Naomi : femme « distinguée » ou « dévergondée » ?.....	382
2. Dépendre de l'Autre et s'annuler .....	384
a) L'addiction toxique à l'Autre.....	384
b) L'anéantissement du Moi.....	386
i) Dissolution complaisante dans l'Autre.....	386
ii) Résignation par défaut devant l'Autre : une allégorie du récit national ?.....	388
 <u>Chapitre III Être du voyageur-écrivain.....</u>	390
 A. Connaissance d'un nouveau Moi .....	390
1. Expérience de l'Autre et changement de l'être.....	390
a) Revenir différent .....	391
b) Spirale de la vie : mort et (re)naissance .....	392
c) Absorber l'Autre et se découvrir.....	393
i) Le temps et la qualité.....	393
ii) L'Autre comme nourriture de l'être.....	394
iii) Aller d'abord vers l'Autre.....	395
2. Expérience intérieure de l'Autre .....	396

a)	La primauté de l'affect.....	397
b)	La primauté de l'émotion et du surnaturel.....	400
3.	Voir l'invisible.....	403
a)	Laisser le mystère tel qu'il est.....	403
b)	Sentir l'Autre par ce que l'on ne voit pas.....	404
i)	Le vide.....	404
ii)	La peine du passé.....	407
c)	Ressentir sans juger.....	408
4.	Prises de conscience et réflexions sur la nature humaine.....	410
a)	La subjectivité : la relativité absolue de la perception.....	410
b)	La pluralité et la diversité de l'être.....	414
c)	Entre l'Orient et l'Occident.....	416
i)	Les rapports antagonistes à la Nature : éphémère et pérennité ....	416
ii)	Différences de notion entre les civilisations – comprendre l'Autre à part entière.....	418
iii)	Comprendre sa propre aspiration profonde.....	420
B.	Connaissance de Soi.....	422
1.	Cheminement vers soi.....	422
a)	Perte de l'identité culturelle : être dans un entre-deux.....	423
b)	Unicité de toute existence.....	427
i)	Exotisme Essentiel.....	427
ii)	Authenticité et intégrité de chaque culture : diversité du monde.....	429
2.	Cheminement vers Soi.....	431
a)	Accepter la réalité de l'Autre.....	432
b)	Accueillir la petitesse du Moi conscient.....	435
c)	Devenir Soi : Faire partie du Tout.....	439
d)	Poétique de Vie.....	442
e)	La fin de l'état d'Étranger.....	444
<b>CONCLUSION.....</b>		<b>446</b>
<b>ANNEXES.....</b>		<b>456</b>
I.	REPÈRES CHRONOLOGIQUES.....	457
II.	BIBLIOGRAPHIE.....	463

III.	INDEX .....	481
IV.	TABLE DES ILLUSTRATIONS .....	487
V.	TABLE DES MATIÈRES .....	488