

MAURICE PINGUET

la mort volontaire
au japon



tel gallimard

À la mémoire de Roland Barthes.

La mort si difficile et si facile.

PAUL ÉLUARD.

Sauf indication contraire, les textes japonais ici présentés ont été traduits de l'original par Jacqueline Pigeot, professeur de littérature japonaise à l'université de Paris VII. Sans ses encouragements, sans sa coopération, ce livre n'aurait pas été écrit. Qu'elle veuille bien trouver ici l'hommage de ma reconnaissance.

CHAPITRE PREMIER

Le « harakiri » de Caton

« Jupiter ne pouvait rien voir de plus beau sur la terre que le suicide de Caton », déclare Sénèque. Et pourtant, cette mort volontaire, la plus glorieuse de l'histoire d'Occident, de quelle confusion, de quelles contradictions ne la voit-on pas s'altérer, à en suivre les détails dans Plutarque ? Ses proches, ses amis, ses fils ont deviné qu'il veut se tuer et, pendant le repas du soir, ils lui dérobent l'épée accrochée au chevet de son lit. Caton ne sait s'il doit la réclamer instamment, au risque de déclarer son intention, ou s'il ne serait pas plus habile de simuler l'indifférence et de tromper son monde en feignant de n'avoir pas encore décidé de mourir. Bien que son intention cachée soit ferme et pure, bien que rien en lui n'hésite devant l'acte à accomplir et le sens à lui donner, il doit encore employer jusqu'au dernier moment la ruse et la violence, en menant contre ceux qui voudraient le sauver de sa volonté le plus épuisant des combats. Il en vient à frapper ses serviteurs, il gourmande ses fils, il argumente avec ses amis. On lui rend enfin son épée : « Je suis, dit-il, maintenant à moi. » Il s'étend alors sur son lit et reprend la lecture du *Phédon*, puisque c'est à Platon qu'il demande d'occuper les derniers moments de sa pensée. Il s'endort, puis il s'éveille, et reprend son livre, et se rendort encore.

Les petits oiseaux commençaient déjà à chanter, et lui prit d'erechef un petit sommeil ; mais sur ce point retourna Butas, qui lui dit qu'il n'y avait bruit quelconque sur le port. Caton lui dit qu'il s'en allât donc et qu'il refermât la porte après lui, et se ravala dans son lit, comme pour dormir ce qui restait encore de la nuit ; mais aussitôt que Butas eut le dos tourné, il dégaina son épée et s'en donna un coup au-dessous de l'estomac ; toutefois, pour l'inflammation qu'il avait à la main, il ne put pas frapper si grand coup qu'il en trépassât soudainement ; mais en tirant à sa fin, il tomba de dessus son lit, et fit bruit en tombant, parce qu'il renversa une table géométrique qui était joignant son lit, tellement que ses serviteurs qui en ouïrent le bruit

s'écrièrent incontinent ; et aussitôt son fils et ses amis entrèrent en la chambre, là où ils le trouvèrent tout souillé de sang, combien qu'il fût encore en vie et qu'il les regardât. Si furent tellement outrés de douleur, qu'ils ne surent de prime face que dire ni que faire ; mais son médecin, s'approchant, voulut essayer de remettre les boyaux qui n'étaient point entamés, et recoudre la plaie ; mais quand il se fut un peu revenu d'évanouissement, il repoussa arrièrè le médecin, et, déchirant ses boyaux avec ses propres mains, ouvrit encore plus sa plaie, tant que sur l'heure il en rendit l'esprit¹.

Le code de la mort volontaire.

Tel fut le *harakiri* de Caton : la résistance des proches n'eut pour effet que d'en redoubler l'atrocité. Si, maintenant, nous imaginons, dans des circonstances à peu près semblables, au soir d'une défaite irrémédiable, le suicide, voilà quelques siècles, d'un guerrier japonais, nous retrouvons bien la résolution implacable, le fer tranchant, le sang qui jaillit du ventre déchiré² — mais l'attachement des proches n'est présent que sous la forme du silence et du respect, mieux, l'ami le plus cher s'offre à trancher la tête d'un coup de sabre pour abrèger les derniers instants. Toute la scène s'ordonne et prend forme de cérémonie. La triste nécessité de ruser avec ceux qu'on aime, le surcroît de violence qui s'impose de rouvrir la plaie que des mains trop indiscrètement dévouées veulent refermer, et l'effort d'argumenter jusqu'au dernier moment pour étayer des échafaudages de la raison la dure décision de mourir, tout cela est épargné au guerrier japonais qui a décidé de ne point reconnaître la suprématie de son vainqueur. Depuis l'époque de Kamakura, une tradition de la mort volontaire suggère les décisions à prendre, codifie les gestes à exécuter, les sentiments à manifester. Sans doute, cette tradition, limitée à la classe des guerriers (*bushi, samurai*), et d'ailleurs assez récente puisqu'elle ne s'établit qu'au XII^e siècle, est loin de commander tous les cas de mort volontaire que l'histoire du Japon a pu connaître : à côté des suicides qui obéissent aux formes instituées, beaucoup d'autres désavouent ces modèles et s'improvisent au hasard des circonstances. Mais l'essentiel est que le Japon ne s'est jamais privé par principe de la liberté de mourir. Sur ce point, l'idéologie occidentale s'est montrée constamment réticente³.

À l'origine, les écoles de l'Antiquité sont partagées : les cyniques et les stoïciens admettent la légitimité du suicide, mais les pythagoriciens, les platoniciens, les péripatéticiens le condamnent, ébauchant les arguments dont saint Augustin se resserra pour maçonner la prohibition radicale que le christianisme, d'un siècle

à l'autre, saura jusqu'à nos jours maintenir. Les voix, en cela discordantes, des sages renommés argumentent dans la conscience de Caton, qui veut que son suicide soit un acte raisonné : « Dites à mon fils qu'il ne veuille point forcer son père à ce qu'il ne lui saurait prouver par raison qu'il le dût faire. » Véritable citoyen de la cité antique, philosophe autant que guerrier, Caton veut une mort lucide et délibérée. C'est maintenant ou jamais qu'il doit accorder ses actes aux conséquences de sa pensée. On le voit à Utique, pendant les derniers jours, se faire accompagner d'un stoïcien, Apollonide, et d'un péripatéticien, Démétrius, qui soutenait peut-être, comme son maître Aristote, qu'on fait tort en se tuant à la communauté dont on dépend. Mais c'est précisément pour demeurer fidèle à sa communauté que Caton va mourir, c'est pour servir jusqu'au sacrifice la cité, les lois, les libertés. C'est au nom de ces libertés publiques qu'il a combattu, mais César est vainqueur, et les libertés vont mourir — en tout cas, celles de l'aristocratie sénatoriale. La force armée ne peut plus briser le pouvoir du nouveau maître, rien (ni même le tyrannicide) ne pourra faire obstacle, dans Rome devenant Empire, à cette forme nouvelle de pouvoir, le césarisme. Caton sait bien que son vainqueur serait prêt à lui faire grâce, à lui donner la vie, pour peu qu'il la lui demandât. Mais c'est cet aveu de soumission qu'il refuse : « Si je voulais sauver ma vie par la grâce de César, il ne faudrait sinon que je m'en allasse moi-même devers lui ; mais je ne veux point savoir gré ni être obligé à un tyran pour une injustice : car c'est injustice à lui d'usurper la puissance de sauver la vie comme seigneur, à ceux à qui il n'a nul droit de commander. »

Renoncement et révolte.

Caton va donc se tuer pour refuser ce pouvoir souverain : en république, la puissance de vie et de mort n'appartient qu'aux lois. La grâce est un abus. Mais la république s'efface avec les libertés que garantit la loi, Caton choisit de disparaître avec elles, et c'est ainsi qu'il leur ménage la possibilité de renaître. Son acte est le constat d'une défaite sans recours. Mais en assumant l'échec jusqu'au bout, cet acte prend aussi le sens d'un appel à l'avenir. Comme tous les suicides, celui de Caton est ambigu, il est à la fois renoncement et révolte, silence et cri, désespoir et protestation. Il est, comme Janus, tourné vers le passé qu'il rend irrémédiable, mais aussi vers le futur qu'il rend possible. Car depuis Montaigne, depuis Machiavel, depuis Rousseau, cette mort ne cesse de faire entendre son appel dans la conscience occidentale : nous pouvons

maintenant donner raison à Caton d'avoir parié sur un avenir alors improbable, et d'avoir provoqué la renaissance des principes qui mouraient avec lui. Il éclaira leur valeur de tout le prix de sa vie, et transfigura en libertés d'avenir les privilèges de sa classe. La mort qu'inflige le hasard (accident, maladie) est plus facile, mais d'autant plus navrante qu'elle reste insignifiante. C'est à la mort volontaire qu'il appartient de se charger d'un sens — et même lorsqu'un tel sens élude nos premiers déchiffrements (car il y a des suicides dont les motivations sont délirantes et enchevêtrées), nous le pressentons cependant, nous devinons qu'il ne peut manquer, si confus soit-il, et nous savons qu'à la mesure même de notre attention nous entendrons enfin l'acte crier ce qu'il veut dire.

La mort de Caton marque une scansion dans l'histoire de l'Antiquité : à la République des citoyens va succéder l'Empire, les chefs de clans vont devenir des fonctionnaires de César, les libertés publiques s'effaceront devant le droit privé des individus isolés. Aux joutes des maîtres, égaux entre eux sous la loi, se substituera le service de l'État. La cité, fondée par les tyrannicides et les législateurs, dont le tragique œdipien d'Eschyle et de Sophocle évoque l'émergence, a d'abord réussi (Marathon, Salamine) à briser l'expansion du despotisme oriental. Mais, avec Philippe et Alexandre, puis avec César et Auguste, c'est de l'intérieur même que le pouvoir d'un seul fait retour. Les rivalités épuisantes des cités grecques, puis les trop vastes conquêtes romaines et la pression des masses urbaines rendent nécessaires de nouvelles formes d'organisation politique. Bien des libertés que se reconnaissaient mutuellement les citoyens de la République vont être remises en question et pour finir, même la plus radicale, celle de mourir. Jusqu'au II^e siècle de notre ère, le suicide préserve au moins de la confiscation d'héritage ceux qu'on accuse de lèse-majesté. Puis cet avantage disparaît devant l'avidité du fisc. Les sujets de l'Empire ont pourtant des droits qui leur sont reconnus par les codes, mais ils vont se laisser contester peu à peu le droit de disposer de leur propre vie. *Tempestiva mors* : l'art difficile de mourir à temps avait été longtemps tenu pour la plus belle preuve d'un courage raisonnable faisant front aux revers de la fortune et de la santé. Mais il s'efface et tombe en désuétude deux siècles avant de succomber sous la condamnation chrétienne. Pour les scribes de Dioclétien, la mort volontaire n'est plus que le fait d'un enragé « *aliqua furoris rabie constrictus* ». Et cent cinquante ans plus tard, le concile d'Arles ne fait que redire du suicidé, « *diabolico persecutus furore* », le verdict énoncé au nom de cet empereur, pourtant ennemi juré du christianisme⁴.

La libre mort de l'être asservi.

Il est vrai que les citoyens d'Athènes et de Rome avaient adopté à l'égard de la mort volontaire deux attitudes dissymétriques, reflétant la double structure de leur société. Ils en admettaient la légitimité lorsque c'était l'un d'entre eux, un homme libre, qui se tuait, exerçant ainsi sur lui-même la souveraineté liée à son statut. Et pour peu qu'une cause publique parût justifier cet acte, la plus haute valeur lui était reconnue. Mais l'espace politique était doublé d'un espace domestique : dans sa maison, le citoyen était le maître de ses enfants, de ses femmes, de ses esclaves. La loi publique (en grec *dikè*, à Rome *jus*) croisait une autre loi (*thémis, fas*) plus originelle, la loi familiale qu'Antigone voulut incarner. L'invention de la cité ne l'avait nullement abolie. Sous l'ordre public, un ordre coutumier devait régner dans les foyers. Lorsqu'un des sujets de l'espace domestique se tuait, le maître de maison ne pouvait estimer légitime un acte qui souvent censurerait son autorité, contestait son pouvoir, et entamait son capital. Il le percevait comme une rébellion, et ne pouvait qu'en condamner le principe. Ce geste, qu'il eût peut-être approuvé ailleurs que chez lui, et qu'il eût admiré sur la scène politique, voilà qu'il tentait de le dissimuler ou, sinon, de le calomnier comme venant d'un mauvais sujet, prêt à tout, bon à rien, lunatique, égaré. L'idéologie de la cité antique établissait donc une opposition entre deux types de mort volontaire : celle du maître, en principe légitime et parfois glorieuse — celle de l'esclave, supposée indigne et abjecte. La valeur de l'acte n'était pas séparable du statut de l'agent, libre de naissance ou non. L'individu universel, le sujet homogène dont les juristes de Dioclétien et de Justinien codifieront les droits n'existait pas encore. Au suicide exaltant du maître répondait dans les ténèbres le désespoir silencieux du serviteur opprimé.

Le désespoir de l'esclave.

Le suicide, pourtant, de l'esclave n'a pas moins de sens que celui du maître. Dans son désespoir s'émeut la révolte, et le silence de la mort fait sonner sa protestation comme une remontrance. En se tuant, le serviteur dénonce les torts qu'il a subis : c'est poser, au prix de la vie, une valeur suprême, la justice, et c'est la poser comme universelle, par-delà la dissymétrie des conditions sociales. L'esclave qui, selon le schéma hégélien, se retira du combat mortel et accepta un jour de peiner sans autre avantage que de survi-

vre, comprend enfin que le néant vaut mieux qu'une vie sans justice. Jadis, il préféra renoncer, pour vivre, à toute liberté. Mais, en renonçant maintenant à la vie, il découvre qu'une liberté radicale, absolue, redoutable mais inaliénable, n'a jamais cessé de lui appartenir, offerte à tout moment par la mort. Au dernier instant, la mort volontaire lui fait goûter jusqu'au vertige cette liberté renaissante qui efface les défaites acceptées, transgresse les partages institués et abolit toutes les résignations. Liberté, justice : ces valeurs que le citoyen défend jusqu'à la mort en défendant les lois de sa cité et les privilèges de sa classe, voici que l'esclave en se tuant les fait briller dans l'ombre de l'espace domestique. Au prix de sa mort, elles deviennent suprêmes et universelles, de part et d'autre des murs de la maison, de part et d'autre des conditions sociales. Elles peuvent enfin apparaître dans toute leur pureté, car elles ne sont plus mêlées à la volonté de puissance d'une cité qui tire ses forces des vertus qu'elle pratique, à l'instar d'un commerçant qui s'enrichit de sa probité. Elles ne répondent plus qu'à la soif absolue, gratuite et insatiable de justice et de liberté qu'un être éprouve sans limites, alors même qu'il s'abandonne à l'irréversible indifférence du néant.

De la servitude à l'éthique.

Il peut arriver aussi qu'au lieu de se tuer, l'esclave que l'injustice réveille se mette à penser. Il devient philosophe, comme Épictète. Et tout philosophe, fût-il de naissance libre, n'est-il pas, dans le travail de la pensée, du côté de l'esclave ? Le maître ne travaille ni ne pense, et lorsqu'il parle, c'est pour agir. Mais le serviteur songe. Cette cité, qui le tient à distance de son jeu politique, il peut, de cette distance, la contempler dans son ensemble et construire une image qui lui donnera les satisfactions que la réalité refuse. Ainsi se développe la trame de l'idéologie : ambiguë comme le rêve, elle protège le sommeil de la société, à condition de donner une expression symbolique aux tensions qui la hantent et une solution imaginaire à ses conflits latents. Le philosophe qui entreprend, par-delà les partages sociaux, de penser l'unité de la condition humaine, en vient à penser dans la perspective de l'esclave, lointain précurseur de l'intellectuel. Ces privilèges du maître, dont tant d'hommes sont privés, la pensée les considère pour les déconsidérer. Douceur de mépriser ce qu'on n'a pas, ce qu'on ne veut pas avoir puisque tant d'autres ne l'ont pas. Le ressentiment ne fournit-il pas, selon Nietzsche, l'énergie nécessaire au travail de la pensée forgeant son idéal ? La liberté du citoyen sera

décrite comme un semblant : la liberté véritable ne peut pas dépendre du hasard de la naissance, elle réside dans la pure volonté de chacun qui en a toujours autant qu'il veut en avoir. Certains vont soutenir, paradoxe favori des stoïciens, que tout homme possède la liberté tout entière à la seule condition de prendre conscience de soi comme absolument libre. Sur le trône ou dans les fers, l'homme est libre en tant que soi : la contrainte peut s'exercer sur le corps, la crainte et les séductions peuvent troubler un esprit confus, mais le soi qui a pris conscience de soi est au-delà de toute atteinte.

La dignité du sage.

Caton d'Utique, au cours de son dernier repas, expose et soutient l'opinion des stoïciens « qu'il n'y a que le sage et homme de bien qui soit franc et libre, et que tous les méchants sont serfs et esclaves ». Le partage des statuts sociaux est donc tenu pour essentiel — mais le dualisme de la cité antique ne fait que se transposer dans ce partage idéal qui oppose les sages et les sots, les bons et les méchants. L'esclave, en devenant un sage, peut prendre sa revanche sur la frivolité des maîtres — mais c'est à condition d'implanter en soi-même un maître intime, le Logos, dont tous les décrets devront être suivis. Voilà donc ce maître imaginaire infiniment libre en son for intérieur, à la seule condition d'être à tout moment prêt à faire le sacrifice du corps auquel il est lié. La liberté du sage n'est absolue qu'à s'identifier à la liberté de mourir. Les proches de Caton ne s'y trompèrent pas, qui reconnurent à l'expression de ces idées stoïciennes la décision tacite qu'il avait prise de se tuer. À travers la défaite assumée, il s'était ouvert un accès à la dignité du sage, que rien au monde ne pouvait vaincre.

La liberté individuelle de mourir, que Sénèque exaltera, accompagne la mort des libertés publiques, à l'issue des guerres civiles de Rome. Dans la dernière époque de son développement, le stoïcisme s'attache à proclamer, comme une consolation, qu'un sujet de Néron n'est pas moins libre, s'il sait le vouloir, qu'un sénateur des temps anciens. Simplement, la liberté de mourir a remplacé la liberté d'agir. L'espace public s'est refermé, l'État est devenu la propriété privée de l'empereur qui le gère comme son patrimoine, en s'appuyant sur la force de ses légions, sur la diligence de son fisc et de ses délateurs. Naguère citoyen, désormais sujet, chacun est rendu à sa vie privée, à son sort particulier. Le trépas stoïcien n'est déjà plus la mort glorieuse du maître refusant

d'être vaincu, mais le suicide obscur du serviteur qu'opprime l'injustice de son sort. Vaine remontrance, qui ne peut qu'irriter le despotisme d'un vrai despote. Les sujets de Tibère ou de Caligula, tombés en disgrâce, s'empressent d'obéir au pouvoir qui va les frapper et semblent moins censurer le prince que se dénoncer eux-mêmes à ses soupçons. Ce qui le désole surtout, à l'en croire, c'est cette ingrate façon de lui dérober l'emploi de sa clémence. Qui se tue ou s'enfuit avoue et se condamne. Mais ces protestations étouffées ne peuvent rien changer à l'ordre des choses, bientôt elles ne pourront même plus protéger les patrimoines de l'avidité du fisc impérial. En l'absence de libertés publiques, tout dépend désormais de l'individu qui règne et des hasards du destin : il peut être un Néron si ses passions le rendent sourd aux pédagogues, il peut aussi devenir les délices du genre humain comme Titus ou Marc Aurèle. Le stoïcisme essaie de remédier aux malheurs publics par l'éducation de l'individu, mais cet effort éthique ne suffira pas à tempérer le pouvoir impérial : les remontrances, même criées par des veines ouvertes, resteront empreintes de la fadeur du pédantisme.

La suprématie de la métaphysique.

La métaphysique platonicienne, relayée par la religion du Christ, opposera une barrière plus efficace aux excès du pouvoir. Mais il faudra que la conscience antique se donne en un Dieu unique son maître absolu, au nom duquel elle devra renoncer à la liberté même de mourir, dernier vestige des privilèges républicains, dont le stoïcien, dans son dialogue avec le despote, avait encore pu faire le bouclier de sa dignité. Le Seigneur du Ciel qui, de toute l'expansion de l'imaginaire, vient limiter l'arbitraire du Seigneur de l'État semble réclamer ce sacrifice en échange de la protection qu'il accorde. Avant même le triomphe du christianisme, une morale nouvelle de soumission au Bien souverain rend de plus en plus suspect l'art de mourir à temps. On imagine que Dieu, comme l'empereur, aurait sujet de se plaindre : qui se tue s'avoue rebelle à ses intentions et se dérobe à sa grâce. L'interdit s'étendra même au suicide euthanasique du malade se délivrant de ses douleurs, que Platon trouvait admissible. Le calcul épicurien des plaisirs et des peines paraîtra aussi scandaleux que l'ostentation stoïcienne de la dignité du Sage. Une haine particulière poursuivra Épicure, qui voulut alléger l'angoisse humaine en niant la providence divine et l'immortalité de l'âme. On condamnera comme lâche et folle la courageuse « sortie raisonnable » que l'hédonisme

et l'eudémonisme avaient préconisée : Dieu seul souverain doit rester seul maître de la mort.

La réprobation du suicide, qui ira se renforçant au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'au concile d'Arles (452), a été longuement préparée par la spéculation antique. Aristote rappelle que la souveraineté de la cité prévaut sur la souveraineté particulière que l'individu s'arroge en se rendant maître de sa vie : l'homme qui se tue, dit-il, commet un acte injuste envers l'État, et les anciennes lois n'avaient pas tort de se venger en lui faisant trancher la main droite qu'on enterrait loin du cadavre. Mais cet argument de morale civique fut sans doute moins efficace à discréditer le suicide que l'argument métaphysique longuement développé par Platon : la souveraineté de l'individu doit s'effacer devant la souveraineté du Bien qui est Dieu, et l'homme doit lui abandonner le moment de sa mort. Pythagore déjà blâmait ceux qui se tuent, en les comparant à des soldats qui s'enfuient, infidèles au poste où les a placés la divinité. Platon aggrave la soumission requise en choisissant une image encore plus lourde : « Nous sommes, nous les humains, dans une espèce de garderie, et on n'a pas le droit de s'en libérer soi-même, ni de s'en évader ! » Ainsi parle Socrate, dans le *Phédon*, quelques instants avant de boire la ciguë. Il ne fait d'ailleurs que reprendre une formule qu'on prononçait au cours de la célébration des Mystères. Cette « garderie » est à entendre comme un parc à esclaves, ou à bétail, et Socrate précise : « Ce sont des dieux, ceux sous la garde de qui nous sommes et nous, les humains, nous sommes une partie de ce que possèdent les dieux. » Ainsi se trouve mise en place, dans les termes mêmes qu'employaient les cultes mystiques du salut et les sectes orphiques, la condamnation métaphysique du suicide, qui régnera jusqu'à nos jours sur l'Occident. « S'il arrivait que, dans ce que tu possèdes à toi, un être se donnât à lui-même la mort, sans que tu lui eusses signifié ton désir de le voir mort, ne te fâcherais-tu pas contre cet être, et ne le châtierais-tu pas si tu avais un châtiment à ta disposition ? » En signe de punition, qu'on ensevelisse dans un lieu désert les meurtriers d'eux-mêmes : « On les enterrera, morts obscurs, dans tout ce qu'il y aura, aux limites des douze cantons, d'endroits incultes et sans nom ; aucune stèle, aucune inscription ne signalera le tertre qui les recouvre. » Ainsi Platon, dans *Les Lois*, revêt du manteau de la philosophie les vieilles horreurs populaires qui s'attachent au suicide dans toutes les civilisations, et peut-être à peine moins dans la nôtre⁵.

Désormais, tous les suicides sont assimilés par la pensée métaphysique et religieuse à celui du serviteur infidèle et séditieux, qui désespère de son maître et détruit en se tuant une partie du capital

de son domaine. Le droit de la divinité sur l'être humain est conçu à l'image du droit de propriété que le maître exerçait sur l'esclave domestique dans la société où Platon vivait. Le monde que décrit cette idéologie doit ressembler à une immense maisonnée soumise à la volonté du chef de famille. Tous esclaves ? La formule peut s'adoucir : tous fils, donc tous frères. Un seul Seigneur ? Plutôt un seul Père, dont la volonté est Amour, dont la loi est Justice. Mais dans la bouche de Socrate, la soumission requise ne mâche pas ses mots : « Celui sous la garde de qui nous sommes est un Dieu et nous autres, nous sommes pour celui-ci une propriété. » Staline n'a peut-être pas eu besoin d'inventer la formule fameuse qui révèle naïvement ce qu'il pensait de ses semblables : « L'homme, le capital le plus précieux. » Il pouvait en somme la trouver déjà dans Platon. S'exerçant directement dans le réel ou par le biais de l'imaginaire, les diverses formes de domination peuvent s'opposer, se limiter mutuellement, mais les formules où elles se résument trahissent leur parenté.

La conscience malheureuse.

Dure condition, celle que propose à l'homme la métaphysique en son premier déploiement, celle même de l'esclave, mais à laquelle il faut savoir se résigner pour atteindre à l'idéal d'universalité promis par la pensée spéculative. Les différences de statuts sociaux deviennent indifférentes devant la différence métaphysique : tous, maîtres et serviteurs, hommes et femmes, pères et fils, égaux comme prisonniers de la caverne. Les différences qui séparent les êtres se trouvent donc doublées par la différence ontologique, qui pose, au-delà de chaque étant divers, l'unité de l'Être immuable. Doublées en un double sens, c'est-à-dire redoublées, reflétées — mais aussi déjouées : l'idéologie ne répète les contradictions d'une société qu'à tricher avec elles en leur inventant une solution imaginaire. Avec Platon commence l'odyssée de la conscience malheureuse et son inépuisable dualisme : l'éternité s'oppose au temps, l'âme immortelle au corps périssable, l'essence à l'existence, la vérité au semblant, l'idéal au réel, l'intelligible au sensible, l'autre monde à celui d'ici-bas. Au Bien seul appartient de plein droit la souveraineté. Dieu est proclamé parfait, tout innocent des malheurs qui sont les nôtres. Les divinités d'Homère, qui savaient haïr, aimer, rire, pleurer, et qui insufflaient au cœur des mortels les passions effrénées de la vie vont s'effacer devant la sereine perfection de l'absolu.

Au nom de l'éternel, on peut maintenant décrier le devenir.

Une sorte de rancune à l'égard de tout ce qui meurt d'être né va nourrir et perpétuer la transcendance. À l'éloge poétique exaltant les chances du réel, à l'élan qui rend un être fier de remplir son destin sur cette terre, succède le dénigrement de tout ce qui est soumis au temps. Socrate banni de sa cité les poètes. En lui, comme l'a vu Nietzsche, s'annonce un déclin. C'est à peine si des lueurs présocratiques, par fragments disjoints, nous laissent entrevoir un moment inaugural où la pensée n'avait pas encore cédé à la tentation de mépriser la terre. Ainsi meurt dans Platon le monde que chantait Pindare. « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie éternelle, mais épuise le champ du possible » : cette âme pindarique n'était pas encore immortelle, elle mettait sa noblesse à ne pas vouloir l'être, elle renonçait à un avenir illimité par loyauté envers ce monde ici présent. Telle est aussi la disposition native de l'âme japonaise. Elle ne déjoue pas la mort, elle n'essaie pas d'en émousser le tranchant. Alors que, depuis Platon, l'âme occidentale se mesure à l'éternité et s'y asservit. En comparaison de son salut, les exploits célébrés par les poètes lui paraissent désormais futiles, et la spéculation supplante la poésie. Double spéculation : le souci de l'avenir spéculé sur l'au-delà, et la pensée spéculative reflète le réel pour l'inverser dans l'idéal. Ainsi se prépare la dissolution de la cité antique dans un Empire universel où les individus isolés ne pourront plus s'unir dans l'action mortelle mais dans le rêve qui console de son absence. La pensée tentera de limiter cette nouvelle forme de pouvoir que son universalisme a favorisée. Quand l'Empire menace de se dégrader en despotisme, c'est aux stoïciens et aux platoniciens qu'il revient d'y mettre un frein. L'exhortation morale du stoïcisme ne durera pas plus longtemps que l'agonie de la cité dans l'Empire. La résistance métaphysique se révélera plus durable, puisque tout le récit chrétien viendra s'y amalgamer. Des sentiments intenses feront alors vibrer l'échafaudage théorique du platonisme. Et le monopole du pouvoir sera définitivement brisé lorsque l'Église aura la force de s'élever devant l'État et d'engager avec lui la dialectique séculaire qui fait la trame de l'histoire d'Occident jusqu'aux Temps modernes.

Le Japon de l'immanence.

Ce n'est pas seulement contre César, c'est aussi contre la métaphysique, contre ce même Platon dont la lecture pourtant occupe sa dernière heure de vie, que Caton se prononce en se tuant. Et c'est la métaphysique, en retour, qui alourdit les hésitations, et fomenté les résistances qu'il doit surmonter dans le geste atroce de

se déchirer le ventre à deux mains. Si la culture du Japon présente une originalité qui mérite d'être pensée, c'est bien dans l'absence de métaphysique et d'idéalisme qu'il faut en chercher la source. Sans doute, comme l'Occident chrétien, le Japon médiéval a connu par le bouddhisme un souci du salut et même, avec les sectes de la Terre Pure, des élans intenses de fidéisme, dans l'espérance d'un autre monde. Mais une telle forme de sensibilité religieuse n'imposa jamais une perspective métaphysique exclusive, et l'absolutisme de l'éternité ne fut en rien le principe dominant de la vie. À la tendance universaliste de l'Occident platonicien ou chrétien s'oppose le pluralisme japonais, à nos doctrines de la transcendance répond un phénoménisme instinctif et primordial qui ne reconnaît pas d'autre absolu que le monde sensible. Dès l'origine de leur histoire, nous voyons les Japonais attachés à ce qui se passe ici-maintenant, dans ce monde. À l'est d'un certain méridien, il semble que la métaphysique épuise son pouvoir de fascination : toute-puissante en Inde, elle cesse d'intéresser ou, en tout cas, de dominer les esprits chinois. Et ses derniers prestiges se dissipent en terre japonaise⁶.

L'importation du bouddhisme même ne réussit pas à altérer ces dispositions natives. À un homme de bien suffisent les soins de ce monde : il y a quelque faiblesse, pensent les Japonais, à se préoccuper d'une autre vie lorsque dans celle-ci se trouvent tous nos plaisirs, tous nos devoirs. L'implacable transmigration dont gémit l'âme indienne peut alors rencontrer une souriante indifférence :

Si dans cette vie
Je prends du plaisir,
Dans une autre, je veux bien
Devenir — n'importe —
Oisillon ou vermisseau !

Ce trait du poète Ōtomo no Tabito permet de mesurer, dès le VIII^e siècle, la transformation qu'a pu connaître le bouddhisme : il n'a conquis le Japon que pour être gagné par le phénoménisme japonais et se résorber dans le sentiment de l'immanence. Le but est-il encore d'échapper au devenir, au *samsara*, et de quitter un monde où la vie serait douleur ? Les maîtres du bouddhisme japonais prêchent moins la délivrance hors de toute vie que la libération dans cette vie même. Pour la secte Tendai, il s'agit de parvenir à se faire Bouddha vivant dans ce corps humain. Le bonze Annen, à la fin du IX^e siècle, a cette formule péremptoire : « L'existence dans le monde n'est rien d'autre que le Nirvana. »

MAURICE PINGUET

la mort volontaire au japon

La mort, « si difficile et si facile », la mort commune et toujours singulière, ne cesse de frapper la pensée d'une stupeur que les larmes mêmes n'allègent pas. Le silence définitif, dont rien ne se laisse connaître, dont rien ne se laisse concevoir, peut cependant devenir l'objet d'un acte réfléchi où la condition humaine se porte à l'extrême du possible. Cet acte, que le christianisme depuis saint Augustin tenta de conjurer, la civilisation du Japon entreprit au contraire de le soumettre à une longue élaboration.

De la société japonaise d'aujourd'hui, que peut nous donner à entendre la mort volontaire, quand on la saisit comme symptôme, dans la rumeur des statistiques ? Mais rien n'existe qu'à être devenu : l'enquête sociologique trace la ligne de départ d'une généalogie. D'un siècle à l'autre, il s'agit alors de parcourir ce pays dont parle Nietzsche, « l'énorme, le lointain et le si mystérieux pays de la morale – de la morale qui a vraiment existé et qui a été véritablement vécue », en explorant sur documents les pratiques diversifiées de la mort volontaire au Japon : comme apothéose de la carrière du guerrier, comme horizon du détachement bouddhique, comme clef de voûte du système féodal, comme épreuve à la mesure de l'amour, comme exaltation sacrificielle, comme conclusion du désespoir et du déracinement. Chaque fois, le choix de la mort volontaire éclaire le milieu humain d'où lui vient son sens, et de proche en proche c'est tout le passé japonais qui se trahit dans ses contradictions, dans ses égarements et dans ses déchirements.

Maurice Pinguet, dont c'est ici le grand livre, était professeur à l'Université de Tokyo. Sa rencontre avec le Japon date d'un quart de siècle.



Photo © collection Max Tessier



91-IX

A 72368

ISBN 2-07-072368-2

55 FF tc