

Jikaku et transpassibilité

La rencontre Bin Kimura – Henri Maldiney

Joël BOUDERLIQUE

Les deux termes employés pour le titre de cette intervention renvoient respectivement à deux pensées phénoménologiques, celle du psychiatre japonais Bin KIMURA et celle d'Henri Maldiney. Le terme de 'rencontre', s'il évoque aussi celle effective de ces deux penseurs, est à entendre ici comme celle de leurs pensées et il sera nécessaire de l'explicitier lui-même pour éclairer le sens de *jikaku* 自覚 aussi bien que celui de transpassibilité, les deux ayant directement affaire avec la 'rencontre'. À vrai dire quelques mots supplémentaires empruntés au lexique japonais de Kimura seront aussi indispensables à cette explicitation qui vise, dans le contexte de ce séminaire, à mettre en lumière des aspects de la pensée d'Henri Maldiney.

La première étape de ce parcours exige l'usage d'un autre mot japonais, celui d' *aïda* (あいだ、間).

La traduction habituelle d'*aïda* par « entre » oscille entre deux risques : le sens qu'il couvre en japonais est amputé si l'on entend par « entre » uniquement l'intervalle entre deux pôles pré-constitués et si à l'inverse « entre » suggère simplement une relation entre ces pôles on y introduit une division étrangère au sens original japonais du terme. Dans le langage courant, le mot *aïda* désigne **à la fois** la relation constituée entre plusieurs éléments **et** ce qui les constitue eux-mêmes dans leur distinction propre. Par exemple, la vallée est l'*aïda* des montagnes, c'est-à-dire l'ouverture sans laquelle il ne peut y avoir ni vallée ni montagnes distinctes, mais seulement une étendue plate ou proéminente. André du Bouchet dirait sans doute, l'*aïda* c'est la déchirure et le jour de la déchirure.

Avec ce terme, la langue japonaise permet de penser un ensemble qui n'est pas directement traduit par le mot « entre » en français. Il est par conséquent utile d'employer le mot *aïda*. C'est même nécessaire pour se situer au cœur de ce que Kimura appelle l'*aïda* *originnaire* où s'accomplissent simultanément la naissance du moi et celle de son monde : leur co-naissance. Le vocabulaire japonais garde la trace de cette communauté en employant des termes qui évoquent tous directement un mouvement spontané universel d'auto-manifestation. Ce mouvement spontané d'auto-manifestation universel, est nommé *ki* 気 en japonais, ce qui signifie énergie ou souffle. Il révèle une part commune dans les termes employés pour parler de l'ambiance atmosphérique aussi bien que de l'humeur propre, les deux mots faisant usage

de ce même caractère *ki* 気. On dit ainsi *funiki* 雰囲気 pour l'ambiance et *kibun* 気分, pour l'humeur d'une personne par exemple. Ce dernier mot signifie littéralement ma part du *ki* (*bun* 分 coupé avec un sabre le *ki* 気), alors que *funiki* évoque le *ki* qui relève de l'environnement¹. Cette corrélation entre l'ambiance du monde et l'humeur personnelle fait aussi partie de la langue allemande avec la notion de *Stimmung* atmosphère, qui est le substantif du verbe *stimmen* accorder. Ce lien permet à la *Daseinsanalyse* ses analyses psychopathologiques des climatiques spécifiques qui résonnent en accord avec l'humeur des personnes, et cela de façon manifeste dans les psychoses. Pour unifier ces dimensions, Ludwig Binswanger propose d'analyser ce qu'il nomme les 'directions de sens' (*Bedeutungsrichtung*)² dans lesquelles l'esquisse existentielle est manifestée par la climatique comme il le montre dans ses analyses de rêves. Dans la pensée japonaise, ce lien est donc directement indiqué par l'usage du caractère *ki* 気 utilisé pour exprimer l'énergie commune dont procèdent les deux niveaux de la manifestation sur le plan personnel de l'humeur *kibun* 気分 et sur le plan impersonnel de la climatique du monde *funiki* 雰囲気.

Pour Kimura *l'aïda* même n'est jamais objectivable comme une étendue spatio-temporelle car dit-il, c'est le **principe même de l'acte de la rencontre**. Que faut-il entendre dans cette affirmation ? En tout cas, sans doute, l'opposition que formule Heidegger entre lieu et site. Ce dernier, « le site, est pour Heidegger, un infini ouvert alors que le lieu a déjà des repères internes et suppose déjà une organisation de l'espace que l'ouvert précède. ». Maldiney parle pour le site de « don premier alors que le lieu suppose déjà une organisation de l'espace dans lequel les choses sont comparables et comparées »³.

¹ Autre exemple : *mizukara* 自ら employé pour dire soi-même ou moi-même (littéralement ce qui s'origine *kara* de mon corps, de ma propre chair *mi*) et *onozukara* 自ずから « ce qui se fait de soi-même » s'écrivent avec le même caractère *ji* 自 (emprunté au chinois 自 *zi*) depuis l'introduction des idéogrammes chinois. On retrouve aussi ce caractère *ji* dans le mot « moi » en japonais *jiko* 自己 (qui signifie ce qui m'est propre) et aussi *jibun* 自分 employé également pour dire « moi » (littéralement ma part propre *bun* du *ji*) mais également dans *jinen* 自然 qui signifie à la fois « être en tant que *ce qui* est à l'origine et ce qui est ainsi de soi-même »¹. Or *jinen* est le terme que les Japonais ont utilisé pour traduire le concept européen de nature, dans ce dernier cas les caractères qui le composent se prononcent *shizen* 自然.

² Maldiney dira à propos des directions de sens qu'elles soutiennent une stylistique de la présence, par opposition au sémantique figural de Freud. Cf. « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinsanalyse de Ludwig Binswanger » in *Regard Parole Espace*, p. 95 et l'article de Fernando LANDAZURI « L'apport d'Henri Maldiney à la compréhension des psychoses. » in *Henri Maldiney : penser plus avant...* Editions La transparence/ Philosophie. Paris 2012, pp.205-215

³ Henri Maldiney, *Les dits du matin calme*, Edité par l'AIHM, 2014, p. 42 pour les deux citations.

Pour Kimura l'*aïda originaire* est donc le site de la rencontre avec ce qu'il appelle le fond de la vie. Il partage en cela pleinement la vue proposée par Victor von Weizsäcker, dont du reste, il connaît très bien la pensée pour en avoir été le traducteur en japonais. Pour tous deux, la subjectivité, ou le sujet, se constitue en tant que forme de la rencontre entre l'organisme et son milieu. Le lien de l'organisme et du milieu, selon Weizsäcker, n'est pas un cercle fonctionnel, mais un cercle formel : un *Gestaltkreis* précisément – dont la genèse constitue le comportement. C'est une forme toujours en formation (*Gestaltung*) car il y a continuellement un décalage relatif entre l'organisme et son milieu. Organisme et milieu sont en interaction simultanée pour rétablir sans cesse l'équilibre perpétuellement menacé. Cette relativité nie toute orientation univoque de la causalité. Weizsäcker écrit : « la forme est le lieu de rencontre – lui-même automouvant – d'un organisme et de son *Umwelt* »⁴ Le comportement n'assure pas « la constance d'une forme, mais celle d'un changement de forme, d'une transformation constitutive »⁵.

La rencontre entre organisme et milieu est le moment premier, à chaque instant renouvelé par les modifications des composants de cet ensemble. *Aïda originaire*, site du rapport originaire entre l'organisme et son milieu, c'est précisément le terme allemand de *Grundverhältnis* qui l'exprime et qu'emploie Weizsäcker. *Grundverhältnis*, faut-il traduire par *rapport au fond* ou par *rapport au fondement*. À vrai dire la distinction est encore indécidée et c'est le passage du vivant à l'ex-istant qui pose le défi de ce passage du fond au fondement. Maldiney en découvrira une dimension nécessaire qui fait défaut à l'antilogique du souci heideggerienne, à savoir celle qu'il nomme la transpassibilité. (Nous y serons conduits, toutefois avant d'y arriver je voudrais préciser qu')

Il y a une divergence entre Kimura et Maldiney dans la façon de comprendre le rapport fondamental. En effet, Kimura n'évoque pas d'ordre différent entre le vivant et l'existant. Pour lui, comme pour Victor von Weizsäcker, le passage entre *Leben* et *Dasein*, entre la vie et l'être-là, est un processus en continuité. Pourtant le rapport entre *Leben* et *Dasein* introduit la dimension du personnel, de l'appartenance à soi. Pour Maldiney comme pour Heidegger la différence entre vivant et existant pose précisément le problème de leur articulation. Heidegger ne résout pas la question de leur unité dans l'homme, mais il ne la colmate pas non plus. À la différence de Weizsäcker, il séjourne dans la faille, et Maldiney ajoute : **car il prend en compte le rien.**

⁴ Victor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, p.179

⁵ Ibid. p.107

Pour approfondir la compréhension du rapport fondamental, il faut se demander comment il se passe effectivement. Maldiney répond à cette question avec Erwin Straus en la situant au niveau du **sentir**. Milieu et organisme constituent la subjectivité car ils sont liés par le **sentir**. C'est déjà vrai au niveau du vivant où le sentir permet la « communication symbiotique » (E. Straus) entre l'organisme et le milieu. Mais la communication que permet le **sentir** est aussi nécessairement un **ressentir**⁶. Ressentir qui transcende l'organisme et le milieu en une individualité dans son monde. Le cercle de la forme (toujours en formation *Gestaltung*) mis en évidence par Weizsäcker devient ainsi un cercle de la présence. Comment ? À travers des 'interruptions critiques' (Weizsäcker) c'est-à-dire une succession incessante d'équilibre, de crises de cet équilibre et de créations indispensables pour en trouver un nouveau, afin de maintenir la continuité de la subjectivité que leur relation constitue⁷. Mais, von Weizsäcker précise également : « l'apparition de la vie, non pas sous forme d'une continuité ininterrompue mais de déchirements et de bonds, n'est qu'un aspect du rapport fondamental. » Car « la vie ne se pose pas seulement elle-même et n'est pas seulement active. Il *lui arrive* en même temps d'être, ce qui fait sa passivité. »⁸ Le vivant lui-même subit la vie : c'est ce qu'exprime le terme de pathique. Il subit cette part de vie qui est sienne ; c'est pourquoi le pathique est forcément personnel. Mais le vivant n'est pas que passivité car lorsqu'il endure la vie c'est aussi sur le versant de l'activité dans sa résistance ou dans son consentement. Être passible de la vie signifie aussi possibilité pour le vivant. À ce point de l'analyse nous n'avons pas encore en vue les dimensions du transpassible et du transpossible.

Il faut pour s'en approcher s'interroger sur la crise elle-même. Lorsque l'équilibre se rompt, il y a crise du sujet, rupture au sein de la subjectivité qui signifie sa disparition. Pour que cette rupture soit surmontée grâce à un nouvel équilibre constructeur d'un nouveau sujet, il faut un acte dont l'origine est une décision. Toute décision part d'un moment de crise où l'on est, comme le dit Maldiney « mis en demeure d'être soi ou de n'être pas ». Entre l'ancien et le nouveau sujet, il y a une contrainte à l'impossible qui ne peut se résoudre justement que par une crise, une faille, c'est-à-dire pour Maldiney : un **rien** efficace. On ne peut parler de passibilité pour ce *rien*, ni de possibilité car il n'y a plus de sujet au moment de la crise, pas même de rapport fondamental, mais de ce rien surgit, ou non, un sujet. La capacité d'accueil de la crise est celle de la transpassibilité, celle de sa sortie, la transpossibilité. Le rien qui les

⁶ au niveau de l'humeur *kibun* : ma part du *ki*

⁷ Les travaux de von Uexküll en ont donné une première vue passionnante. Cf. Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, ed. Gonthier, Paris, 1965

⁸ Victor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, p.223

articule tient une place prépondérante aussi dans la pensée japonaise (en filiation de la pensée chinoise). En japonais, on le nomme *mu* 無, le vide.⁹

L'humain est aussi un vivant mais singulier car l'enjeu n'est pas que la vie pour lui. Cet étant est singulier car il **a à être lui-même** dans un monde qui soit **le sien**. Son être n'est proprement humain qu'à advenir lui-même dans sa tenue hors de sa simple étance, en existant en tant que présence, « toujours à l'avant de soi », dit Maldiney. Pour être soi-même, il lui faut d'abord se trouver (au double sens du verbe dans la *Befindlichkeit*) dans *l'aïda originnaire*, autrement dit à partir du rapport fondamental. Le processus critique déjà à l'œuvre au niveau du vivant signifie pour l'existant une crise de soi-même, toujours menacé de disparaître dans la crise, mais sans laquelle aussi son advenir à soi n'est pas possible. Les psychoses montrent très précisément l'enjeu personnel du franchissement des failles au sein de *l'aïda originnaire*. Cet enjeu est aussi manifeste dans les particularités du monde des psychotiques parce que la crise du moi signifie aussi la crise du là du monde qu'il constitue. À vrai dire, c'est l'ensemble des existentiels tels que les conçoit Heidegger qui pâtissent de l'altération du processus critique en accomplissement permanent dans le rapport fondamental. Lorsqu'il n'est plus possible de se trouver en tant que soi-même (lorsque la *Befindlichkeit* est compromise), la *Stimmung* n'est plus qu'angoisse, la compréhension disparaît, la parole aussi est affectée et être-le-là du monde n'est plus possible. Le monde n'est plus habitable par la présence qui est mise en défaut d'elle-même. La temporalisation inhérente à l'ensemble de ces accomplissements est elle-même bouleversée, la spatialisation du monde aussi. Les modalités des transformations ou de l'impossibilité d'accomplissement des transformations perpétuelles nécessaires pour advenir à soi, sont spécifiques à chaque type pathologique et correspondent à des affections de la dimension pathique de la présence elle-même¹⁰. Mais à toutes correspondent une déficience de l'ouverture au rien qui articule le moment critique de

⁹ Un sinologue contemporain, Jean-François Billeter propose une vue comparable à celle évoquée complémentirement par Kimura et Maldiney. Pour Billeter, il faut « donner au mot 'corps' une acception nouvelle. J'appelle 'corps' toute l'activité non consciente qui *porte* mon activité consciente... Lorsque j'agis, je j'appelle corps l'ensemble des énergies qui nourrissent et soutiennent mon action... Ce que nous appelons conscience est cette part de notre activité qui se perçoit elle-même. Cette façon d'appréhender l'expérience que nous avons de nous-mêmes lève toutes les difficultés qui résultent des oppositions traditionnelles de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, voire (comme nous le verrons plus loin) de la conscience et de l'objet.» in *Un paradigme*, Editions Allia, Paris, 2012, p. 12-13

¹⁰ En deçà du pathologique manifeste il y a toujours le pathique. C'est à ce niveau que se situent les troubles mais aussi les possibilités thérapeutiques. Les tentatives de rencontre à ce niveau, totalement occultées dans les sciences cognitives qui par définition ignorent ce niveau premier, montrent leur efficacité avec le champ artistique qui relève aussi de la dimension pathique de l'existence. Cf. les incursions de Roland Khun et celles de Maldiney pratiquées au moyen de la présentation aux patients psychotiques de reproductions d'œuvre soigneusement sélectionnées.

transformation permanente du rapport fondamental. Cela revient à dire que la dimension de la transpassibilité n'est plus ouverte comme accueil de la crise dans la mélancolie et dans la manie et que la transpassibilité est aussi en défaut dans la schizophrénie. Dans tous les cas, il en résulte que la transcendance propre à l'existence est en échec. La précession de soi à même l'étant qui ouvre celui-ci à sa propre possibilité indispensable pour l'existence n'est plus accompli, le pouvoir-être retombe sur la facticité de l'existant sans qu'aucune transcendance réussisse à l'élever au niveau du sens.

L'élucidation succincte de *l'aïda originnaire* accomplie jusqu'à présent en tant que lieu apertural de la co-naissance de l'homme et de son monde, c'est-à-dire en tant que **là** où se joue leur rapport fondamental, a permis l'approche d'un aspect de la transpassibilité nécessaire au franchissement des crises qui déstabilisent l'équilibre de ce rapport. Pour élargir la compréhension de la transpassibilité, il faut aborder — et en cela déborder l'anti-logique heideggerienne du souci — la place que l'autre tient dans la constitution du soi-même. La pensée japonaise, reprise par Kimura, y encourage en donnant une place prépondérante à la relation entre humains considérée comme une forme indispensable à l'être de l'humain. En japonais, cette relation entre les humains est nommée *aïdagara*. Le terme de *gara* évoque la situation dans laquelle l'humain se trouve (dans les deux sens du verbe comme pour la *Befindlichkeit*) mais spécifiquement dans **l'aïda avec les autres humains**. Le mot employé en japonais pour désigner l'être humain est en lui-même tout à fait explicite car il s'agit de *ningen* 人間 littéralement l'*aïda* des hommes (*nin*人 homme symbolisé par un personnage qui marche, et *aïda* 間, le soleil 日 qui luit au milieu de la porte 門 tel que le mot s'écrit en caractère et qui se prononce dans ce cas *gen*).

Interroger le procès de l'existence selon la structure du projet, tel que le propose Heidegger, ne suffit pas à éclairer pleinement l'être spécifique de l'homme. En effet, sous l'horizon du projet tel que le conçoit Heidegger, l'ouverture du monde par l'être-là lui permet la rencontre avec l'étant intra-mondain auquel il permet de faire contre. La possibilité pour l'être-là de rencontrer, et pour l'étant intra-mondain de faire contre, sont fondées sur la préoccupation prévoyante qui ressortit au souci. C'est-à-dire que « c'est seulement à l'intérieur du monde dont il a ouvert le projet et au registre duquel il se trouve tonalement accordé, que l'être-là peut rencontrer quelque chose ». Le souci « n'a pas seulement déjà ouvert un monde en général mais le monde dans son organisation tonale. Nous ne pouvons rencontrer quelque chose qu'en accord avec les tonalités qui définissent l'espace de résonance

de notre *Befindlichkeit* (de notre *se trouver*) ». ¹¹ Il n'y a effectivement pas lieu de distinguer dans cette ouverture, au niveau de l'accord tonal (*Stimmung*), entre dedans et dehors, entre humeur et ambiance comme nous l'avons vu aussi exprimer dans la langue japonaise qui porte le souvenir de cette co-fondation en utilisant le même caractère *ki* (énergie, souffle) pour les deux termes correspondant à ambiance et humeur, à savoir *funiki* et *kibun*.

C'est la phénoménologie de la rencontre, pratiquée par Maldiney, qui fait ressortir une caractéristique singulière de l'apparaître qui se montre évidente lorsqu'il s'agit d'**autrui** et, dès lors, oblige à s'émanciper de la conception heideggerienne du projet pour rendre compte de la présence. Rencontrer, c'est se trouver en présence d'un autre qu'il nous est impossible de ramener à la forme du projet de monde que nous ouvrons. Comme E. Lévinas le montre dans *Totalité et infini*, l'expression qui marque « la transcendance du visage d'autrui » ¹² est « le paraître de l'apparaître d'une existence que je ne puis inventer et dont l'injustifiable autant qu'irrécusable surgissement me frappe d'impouvoir ». [...] Il n'est plus question par rapport à lui, de projet. Je ne peux ouvrir le projet d'un autre, qui pourtant est là, et qui dérobe ce *là*, que pourtant j'existe, à ma propre possibilité. » ¹³ Cette impouvoir sur l'autre qui marque la rencontre révèle également en moi-même cet autre de moi qui échappe aussi à tout projet, à l'égard duquel je ne peux être que réceptif et subissant, et apporte avec lui l'inquiétude de l'altérité. Quelque chose en moi, pis, quelqu'un qui est moi que je ne peux inventer m'appelle à ce que je ne suis pas, c'est-à-dire m'appelle à être. Ce qui s'impose dans cette altérité, comme dans toute altérité, c'est la réalité ; et son apparaître constitue un *événement*. (Je cite Maldiney) « Ce n'est pas à l'intérieur du monde dont l'être-là a ouvert le projet que l'événement, surprenant, de cette rencontre a lieu ; c'est l'événement de cette rencontre qui, pour son avènement, ouvre un monde. » ¹⁴ En effet, l'accueil d'un événement — qui est toujours de l'ordre de la rencontre, de même que toute rencontre est événement — suppose une ouverture à l'apparaître qui n'a pas la structure du projet. (Je cite de nouveau Maldiney) « L'horizon d'où il surgit, *lequel s'ouvre avec lui*, n'est pas celui d'un monde dont je serais l'ouvreur. L'événement n'est pas en mon pouvoir. Si l'ouverture de la *possibilité*, la *possibilisation* (*Ermöglichung*) comme telle est l'être-même du projet, l'ouverture à l'événement (**et à la rencontre**) est de l'ordre de la *passibilité*. » ¹⁵ Une faille est ouverte par l'événement *inattendu* dans la relation monde-soi, lesquels s'éprouvent selon un même ton

¹¹ H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p.394.

¹² E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 173. Cité par H. Maldiney, *op. cit.*.

¹³ H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p.315.

¹⁴ H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p.396.

¹⁵ H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 321.

pathique dans leur constitution simultanée accomplie dans l'orbe du projet. L'événement produit une crise qui bouleverse « la communication symbiotique avec les choses »¹⁶ dans le sentir où « le sentant vit soi *et* le monde [...] soi *avec* le monde ».¹⁷ L'ensemble de l'*entre* soi-monde — de l'*aïda* constitutif des deux — est suspendu dans la sur-prise de l'événement. Cette inter-ruption, excédant tout com-prendre, ouvre une béance in-décidée qui é-tonne. Intégrer cette ir-ruption — imprévisible et improvocable car surgissant de *rien* —, dont l'*être-là* est subitement passible, exige une *trans*-formation sous l'horizon radicalement neuf ouvert par l'événement. Maldiney ajoute « Inimaginable et en cela réel, [...] de soi sur-prenant, excédant toute prise, excluant (au sens propre) toute emprise, tout horizon déterminable *a priori* »,¹⁸ — l'événement requiert, pour dépasser l'étonnement initial provoqué par son apparaître, une nouvelle con-figuration du monde et du moi — tous deux co-naissants. Survenant à l'homme, la crise provoquée par l'événement ne met pas en jeu sa continuité de vivant, mais le met en demeure d'ex-ister à partir d'un fond qui échappe à toute prise. (je cite de nouveau Maldiney) : « L'accueil de l'événement et l'avènement de l'existant sont un. L'événement se fait jour à travers un état critique existentiel qui n'est pas celui d'un être fini mis en demeure d'assurer sa continuité à travers une faille, mais celui d'un existant contraint à l'impossible, c'est-à-dire d'exister à partir de rien ».¹⁹ La transcendance nécessaire à la naissance de cette présence, qu'appelle le surmontement de la crise provoquée par l'événement, procède d'un en-deçà de la *possibilisation* de l'effectivité en jeu dans le projet, et se déploie sur ce fond à l'impossible comme *transpossibilisation*, (comme nous l'avons vu précédemment).

L'ouverture-même à l'événement qu'est la rencontre avec un autre suppose une capacité qui va en deçà de tout ce dont est passible l'être-là dans la dimension du projet, une transpassibilité qui *est* ouverture au rien. Ce que Maldiney formule ainsi : « Ce rien d'où l'événement surgit, l'événement l'exprime lui-même par son originarité. L'ouverture à l'originaire (non à l'originel), la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. »²⁰

L'apparition de la nouvelle con-figuration du monde et du moi — tous deux co-naissants comme *aïda originaire* est restituée dans la terminologie employée par Kimura en

¹⁶ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2e ed., Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, p. 207.

Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*.

¹⁷ E. Straus, *Ibid.* p. 372. Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*.

¹⁸ H. Maldiney, *L'existant*, *op. cit.*, p. 322.

¹⁹ H. Maldiney, *De la transpassibilité*, *op. cit.*, p.422.

²⁰ *Ibid.* p.424.

tant que *jikaku* 自覚. La traduction de ce terme pose aussi problème. Etymologiquement comme nous l'avons vu pour le moi *jiko* 自己 ou la nature *jinen* 自然, *ji* 自 signifie 'auto' dans le sens de ce qui se fait de soi-même et *kaku* 覚 est un caractère dont le corps est celui utilisé pour 'voir' (見) mais surmonté d'un ajout qui se retrouve habituellement dans des termes impliquant l'intellect, me semble-t-il? Consécutivement à de nombreuses conversations avec Kimura, pour traduire *jikaku* 自覚 j'ai forgé le terme d' 'auto-aperception' ; mais pour traduire la même expression chez Kitaro Nishida, philosophe japonais du début du XXIème siècle dont Kimura s'inspire, d'autres traducteurs ont choisi 'éveil à soi'²¹, ou 'auto-éveil'²², ce qui me paraît également justifié dans le contexte explicité par Kimura. Pour sortir de ce débat entre termes de traduction, c'est-à-dire pour dépasser sa représentation et accéder à la réalité que désigne ce terme de *jikaku*, il faut suivre l'enseignement proposé par Maldiney, à savoir se trouver soi-même dans la situation (toujours au double sens du verbe dans la *Befindlichkeit*), de l'*aïda originaire*, l'habiter et découvrir son mode propre de donation appelé *jikaku* en japonais. Pour cela, explique Maldiney²³, le mot qui la nomme doit être sorti du ternaire mot-signification-langue « car la valeur significative des mots et la signification des choses s'y recomposent à partir d'un système de langue comme système d'exprimables, de lekta²⁴, qui sont par essence inhabitables »²⁵. De la sorte, le mot, ici, *jikaku*, retrouve sa force originaire qui est de retenir en soi une réalité, non plus sa représentation. Il ne s'agit dès lors plus d'un signe mais d'un foyer de signifiance – lieu natal de la langue. À ce propos Maldiney écrit (c'est une assez longue citation): « Cette signifiance hors signe ouvre la dimension du sens. La réalité apporte avec soi la signifiance en ce qu'elle s'ouvre dans l'éclaircie qui, co-originaires s'ouvre en elle. La parole a affaire, non

²¹ De nombreux textes explicitent cette notion dans le recueil *Philosophes japonais contemporains*, (Sous la direction de Jacynthe Tremblay) Les Presses de l'Université de Montréal, Coll. Sociétés et Cultures de l'Asie, mars 2010, notamment celui de Akinobu KURODA, « L'inspiration de la philosophie française chez Nishida » dans lequel l'auteur rapproche l'auto-éveil du sens intime proposé par Maine de Biran. p.98-108

²² Traduction donnée par Akinobu KURODA dans l'article mentionné.

²³ (dans un article sur la traduction paru dans le numéro 4 de la revue *Cadmos*)

²⁴ **Lekton** est un terme grec ancien qui signifie « exprimable ». Inventé par le stoïcien Cléanthe au III^e s. av. J-C, ce mot est formé à partir du verbe *legein* qui signifie « dire, nommer clairement, signifier ».

Dans la philosophie stoïcienne ancienne, le langage est constitué de trois éléments :

le mot parlé (ce qu'on appelle aujourd'hui en linguistique le « signifiant »)

-la chose réelle (ce qu'on appelle aujourd'hui en linguistique le « référent »)

et le lekton ou l'exprimable (ce qu'on appelle aujourd'hui en linguistique le « signifié »).

Mais tandis que les deux premiers sont corporels, le lekton, lui, est incorporel. Il désigne pour un stoïcien l'élément immatériel qui est signifié par un mot ou une phrase, c'est-à-dire le sens à l'état pur.

²⁵ H. Maldiney, 'Sur la traduction', in *Cadmos* n. 4, automne 2003 p. 94-95

seulement originellement, mais originairement avec cette signifiance insignifiante – **de laquelle nous sommes**. Elle est issue de cette ‘lucidité de puissance’, antérieure à toute ‘lucidité de savoir’ dont s’éclaire le pouvoir qu’a l’homme –et qui le fait homme– de se tenir ouvert pour l’ouverture de la réalité. Hors cette signifiance, l’idée même de sens n’a pas de sens. Sans elle le langage est un échange de mots de passe dans la caverne de Platon. C’est en sortant des mots qu’un mot trouve l’ouverture. »²⁶ En effet, rarement on ne voit une situation à travers un mot, mais c’est à travers une situation qu’on découvre le pouvoir de révélation d’un mot.

La situation ici est celle qu’accueille la transpassibilité, à savoir ce que provoque l’événement d’une rencontre que les Japonais appellent *aïda*. S’y accomplit la métamorphose de l’existant et de ce à quoi il a ouverture. C’est le mode de donation de cette rencontre qui s’exprime en japonais dans le mot *jikaku*. (En japonais, il s’agit d’un verbe active : *jikaku suru* auto-apercevoir, s’éveiller à soi*). Cette auto-aperception ou auto-éveil, Maldiney lui l’explique en tant que l’apparaître-même dans l’Ouvert de « l’horizon du hors d’attente, d’où tout arrive, et tel qu’à l’exister nous nous arrivons nous-mêmes. »²⁷

Afin de véritablement comprendre tous les modes de la rencontre, après cette double approche de l’être-soi et de l’être-avec-autrui, il faudrait mettre en lumière le troisième existentiel sur laquelle elle repose ; à savoir, l’être-auprès-des-choses. Les travaux de Maldiney y engagent tous, mais dans le temps imparti aujourd’hui, je dois me limiter uniquement à évoquer sa résonance (à méditer) avec un *haiku* du poète japonais du 17^{ème} siècle, Bashô :

Matsu no koto wa matsu ni nara e, Take no koto wa take ni nara e²⁸

まつの事はまつに習へ、竹の事は竹に習へ

Ce qui donne, selon ma traduction prosaïque :

Ce qu’il en est du pin, apprends-le du pin ; ce qu’il en est du bambou, apprends-le du bambou

* La signifiance, qui s’impose alors comme son mode de donation, se révèle un guide diagnostique exceptionnellement utile. Pour approcher ce dont il s’agit, il faut rappeler ce

²⁶ Idem p.94

²⁷ H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p.425.

²⁸ MATSUO Bashô, *Sanzôshi*

que Rümke a appelé *Gefühl Diagnose* à partir du '*praecox Gefühl*', le sentiment de précoce. Ce terme renvoie initialement à l'altération éprouvée en soi-même durant la relation avec les patients schizophrènes ; altération que connaissent tous ceux qui ont été dans cette situation. Pour Kimura, l'auto-aperception ou l'éveil à soi, consiste en un élargissement de la conscience individuelle au moment de son ouverture même, dans la co-présence constitutive de soi au sein de laquelle les singularités du mode de présence de l'autre font parties de la constitution du moi originaire de la réceptivité propre à chacun. En effet, comme le disait déjà Heidegger, rappelle Emmanuel Housset dans un article à propos de la pensée d'Henri Maldiney intitulé 'le moi inimaginable', « je ne suis pas d'abord moi-même, mais j'ai à être et en cela cet être mien inimaginable suppose l'appropriation de son altérité. » Altérité qui se révèle dans l'éveil à soi, libérateur de l'habituelle objectivation aliénante sous la forme familière d'un moi inaltérable en face d'un monde figé où s'inscrit l'image de l'autre.

Mais attention, préoccupé par le souci d'efficacité thérapeutique, le soignant risque d'éviter la brèche de cet éveil en cherchant une méthode qui l'amène au retour sur soi de sa subjectivité, par exemple sous la forme de l'introspection, alors que ce qui arrache au sommeil d'une vie dans une image du monde ne peut être que l'irruption de l'inattendu. Le *jikaku*, est donc un regard toujours en commencement dans l'ouverture à la manifestation du monde et de soi, mais qui repose sur le refus d'un ego qui déciderait lui-même de son apparaître. C'est en cela un regard phénoménologique qui n'est pas, tout comme celui de Maldiney, un regard uniquement éidétique.

Plus couramment encore qu'à tenter cette pratique d'auto-observation de soi, le soignant fait écran à la manifestation originelle du réel qui révélerait sa propre ipsité authentique comme mise en demeure de se choisir soi-même, en pratiquant l'objectivation triomphante d'une nosographie dans laquelle peuvent s'inscrire, dans des catégories préétablies de symptômes, les tentatives d'existence de ses patients, ignorées comme telles.