



**RECONTRE ET
ACCOMPAGNEMENT :
LUMIERES DE LA
PENSEE JAPONAISE**

Table des matières

Présentation.....	1
Aida Phénomène Rencontre	2
Phénomène/Phénoménologie	4
La Stimmung	7
Kibun 気分 et funiki 雰囲気	9
Jiko 自己 : Mizukara 自ら / Onozukara 自ずから	10
<i>Aida</i> originaire ou <i>arché-aïda</i>	13
Basho -ibasho.....	17
<i>Jikaku</i> 自覚 (S11).....	18
<i>Jikaku</i> : auto-aperception	20
<i>Jikaku</i> : éveil à soi	22
<i>koiteki-chokkan</i> intuition dans l'action/ intuition agissante (S12)	25

Présentation

Les journées que nous allons passer ensemble vont sans doute à certains moments vous paraître trop orientées vers une forme d'intellectualisme, à d'autres à l'inverse commandées par une volonté d'anti-intellectualisme, en fait elles constituent une forme d'exercice spirituel comme on en trouve par exemple dans l'enseignement de Dôgen mais aussi, à vrai dire, dans celui des deux penseurs qui nous serviront principalement d'appui, à savoir Bin Kimura et Henri Maldiney. Cet exercice spirituel va s'accomplir également, peut-être même d'abord, à travers des expériences corporelles, dans une volonté de surmonter toute attitude dualiste à l'égard de soi-même, et la notion d'*aïda* que nous allons développer tout de suite sera un premier pas dans ce sens pour entretenir un rapport à soi-même qui ne soit pas dualiste.

Aida Phénomène Rencontre

Le mot *aïda* あいだ、間. (S1) pose un double problème. D'abord en raison de son appartenance à la langue japonaise qui enclin à la traduction dans notre langue et, au sein même de son appartenance originelle à la langue japonaise, pour suivre Kimura dans la recherche de son sens originale.

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.

De même dans la dimension temporelle, le laps de temps qui s'écoule d'un maintenant à un autre se nomme avec le même caractère 間 s'écrivant sous la forme d'une porte au milieu de laquelle luit le soleil et qui peut être lu de différentes façons selon le contexte, *aïda*, mais aussi *ma* ou *kan*, par exemple.

Toujours, pour l'espace comme pour le temps, ce caractère est l'emblème d'une relation, d'un rapport, d'une faille ou d'une durée, formés entre des lèvres qui elles-mêmes n'existeraient pas sans l'articuler.

Ces succinctes explications vous donnent, je l'espère, une représentation de ce que désigne ce terme d'*aïda*.

Mais la représentation n'est pas la chose elle-même, la représentation n'est pas la présence. Alors comment faire l'expérience même que désigne ce terme d'*aïda* ?

Pour répondre à cette question, il faut partir de celui qui se la pose : à savoir l'être-humain, c'est-à-dire cet étant singulier dont l'être n'est proprement humain qu'à le devenir dans sa tenue hors de sa simple étance, en ex-istant en tant que présence, toujours à l'avant de soi, dit Maldiney, mais au sein et à partir de l'*aïda* dit Kimura.

Rencontre et accompagnement : lumières de la pensée japonaise

La question se reformule donc ainsi : dans l'immédiateté de chaque instant qu'est-ce que l'*aïda* pour l'être humain, afin qu'il ex-iste dans cette précession de soi-même seule garante de son authenticité personnelle ?

Autrement dit, pour dépasser la représentation conceptuelle et accéder à la réalité que désigne le terme *aïda*, il faut se trouver soi-même, dans les deux sens de l'expression se trouver, au sein de cette réalité et l'habiter.

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. En fait lorsque nous disons *aïda* ou maladroitement en français 'entre', nous appelons une réalité dont la signifiance nous interpelle antérieurement à toute représentation dans l'ouverture de notre présence même.

Élucidé précédemment au niveau du savoir dans la langue japonaise comme ensemble constituant-constitutif de toutes relations, l'*aïda* retrouve son sens originale à chaque relation par la plongée à la fois :

dans l'*apeiron* c'est-à-dire dans l'illimité, l'indéfini et l'indéterminé, qui est le principe et l'élément de tout ce qui existe et

dans l'*agora* c'est-à-dire le lieu de rassemblement rendu possible uniquement par l'être humain.

L'*aïda* elle-même n'est pas objectivable comme une étendue spatiale car : :

- c'est le principe même de l'acte de rencontre de l'individu avec le monde et les autres, ainsi que
- le principe même de l'acte de la rencontre avec le fond de la vie. Nous y reviendrons.

Antérieurement aux individualités qui la composent dans la relation humaine, l'*aïda* est le fond et la condition du fondement à partir desquels l'homme ex-iste en advenant à lui même, (ou n'y parvient que sous des formes altérées reconnues par la psychopathologie, par exemple comme psychose).

Avec ce terme, la langue japonaise désigne et 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 originale* où s'accomplissent simultanément la naissance du moi et celle de son monde : leur co-naissance. Cela retiendra notre attention par la suite.

Exercice ?

Phénomène/Phénoménologie

Tout notre travail en commun va se dérouler dans le champ phénoménologique. Il est par conséquent nécessaire de s'entendre sur ce que signifie « le champ phénoménologique ». Nous allons tenter de le découvrir ensemble et tout d'abord à travers la question :

Qu'est-ce qu'un phénomène, que désigne ce terme ? (Demander aux participants)

Définition du Dictionnaire de la langue philosophique (PUF 1969) :

Ce qui apparaît au sujet conscient et qui peut être considéré de diverses manières :

1. Soit comme un fait extérieur et existant en soi. Les phénomènes ainsi conçus font l'objet des sciences de la nature, depuis l'astronomie jusqu'à la biologie.

2. Soit comme un fait intérieur ou fait de conscience, n'existant que dans la conscience ; c'est ainsi que la psychologie classique considère les faits psychiques (pensées, sentiments, volitions, etc.) et que l'idéalisme absolu conçoit la nature de ce que le sens commun appelle le monde extérieur.

3. Soit comme un fait conditionné à la fois par une réalité extérieure ou en soi et par une activité intérieure ou conscience ; c'est le phénomène dont s'occupe la phénoménologie inspirée de Husserl.

Si l'on s'en tient à cette troisième définition du phénomène, quel sera le champ de notre investigation dite donc phénoménologique ?

Le champ phénoménologique c'est celui du questionnement de la rencontre même dans laquelle l'apparaître se constitue par l'homme et constitue par là-même l'être spécifique de l'homme dans cette apparition. Peut-être voyez-vous déjà le lien avec la notion d'*aïda* ?

Encore plus spécifiquement en ce qui concerne la phénoménologie de la vie, propre à Kimura, il faut ajouter qu'il trouve l'essence du phénomène dans l'immédiateté, (et c'est précisément ce qui constitue le trait commun entre les pensées de Michel Henry et de Bin Kimura). Et c'est en étudiant le concept de phénomène dans le cas de la psychose que Kimura a pu jeté une lumière sur la couche la plus profonde de l'immédiateté, celle qu'il appelle l'« immédiateté chaotique ».

Maldiney lui-même était dans chaque instant de sa vie et dans chaque rencontre qui l'a constituée, l'expression d'une ouverture procédant de ce regard sans préjugé caractéristique d'un mode d'être phénoménologique. Le foyer en est l'être-homme, ou encore dit plus précisément, le mode d'être propre à l'homme.

La rencontre

Le sens premier de rencontrer consiste à se trouver en présence par hasard. Le mot ‘rencontre’ évoque, selon le même dictionnaire Robert, la circonstance fortuite par laquelle on se trouve dans telle ou telle situation. Or lorsque dans la surprise, qui excède toute prise, du totalement imprévisible se produit, lorsque surgit ce que Henri Maldiney nomme le *réel*, cela constitue toujours au sens fort, non trivial, un événement. Il s’agit d’un au-delà des possibles qui se présente. Pour le qualifier Maldiney a forgé le terme de transpossible. Une rencontre c’est un événement qui est avènement du réel. L’accueillir suppose une capacité réceptive elle-même au-delà, à vrai dire en-deçà de la simple passibilité, capacité que Maldiney a nommée transpassibilité. La transpassibilité c’est donc la capacité de subir qui n’est limitée par aucun *a priori* : « *comme l’événement lui-même, l’existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant, elle est accueillante à l'événement* » (Maldiney). C'est précisément le moment originaire de l’existence, de la tenue hors de tout étant préétabli, dans lequel la présence se trouve, se découvre, elle-même comme transpossible. Les deux moments du transpossible et du transpassible exigent tous deux ouverture et vide au cœur de la présence. Temporellement il en va de même, l’instant y est ouvert et vide, en suspens. C'est pourquoi l’existence peut être définie comme crise et création. Replacée dans la trame apparente du continuum de la conscience, la notion japonaise d’*aïda*, permet de penser après-coup cette union du plein et du vide constitutive de la présence toujours à l’avant d’elle-même dans une double ouverture réceptive à l'impossible : ouverture au transpossible de l’événement et ouverture au transpossible de son propre avènement. Le lieu d’accomplissement de ce procès est l’ouvert et son temps est l’instant. Pour penser ce procès en français, il faut employer la notion de *tension rythmique* telle qu’elle apparaît en peinture dans les blancs qui mettent en tension les couleurs et en musique dans les espaces temporels intercalaires des notes. Décrire cette tension spatio-temporelle dans le champ de la présence a pour visée d’élargir la conscience à l’union du vide et du plein, de l’impersonnel et du personnel constitutive de *soi* et que nous nommons après-coup *moi*. L’efficace transformateur de soi propre à la rencontre intersubjective tient à la capacité de transpassibilité de chacun. La tentative thérapeutique vise cette ouverture productrice en chacun de la co-naissance propre à la rencontre intersubjective. Son apparition première non-thématische est le fond de monde climatique en résonnance directe avec l’humeur propre que restitue au mieux le terme allemand de *Stimmung* ; c'est donc là que s'ouvre la communication constitutive de la rencontre.

Dans la surprise, qui excède toute prise, du totalement imprévisible se produit, lorsque surgit ce que Henri Maldiney nomme le *réel*, cela constitue toujours au sens fort, non trivial, un événement. Il s'agit d'un au-delà des possibles qui se présente. Pour le qualifier Maldiney a forgé le terme de transpossible. Une rencontre c'est un événement qui est avènement du réel. L'accueillir suppose une capacité réceptive elle-même au-delà, à vrai dire en-deçà de la simple passibilité, capacité que Maldiney a nommée transpassibilité. La transpassibilité c'est donc la capacité de subir qui n'est limitée par aucun *a priori* : « *comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant, elle est accueillante à l'événement* »(Maldiney). C'est précisément le moment originatoire de l'ex-istence, de la tenue hors de tout étant préétabli, dans lequel la présence se trouve, se découvre, elle-même comme transpossible. Les deux moments du transpossible et du transpassible exigent tous deux ouverture et vide au cœur de la présence. Temporellement il en va de même, l'instant y est ouvert et vide, en suspens. C'est pourquoi l'existence peut être définie comme crise et création. Replacée dans la trame apparente du continuum de la conscience, la notion japonaise *d'aïda*, permet de penser après-coup cette union du plein et du vide constitutive de la présence toujours à l'avant d'elle-même dans une double ouverture réceptive à l'impossible : ouverture au transpossible de l'événement et ouverture au transpassible de son propre avènement. Le lieu d'accomplissement de ce procès est l'ouvert et son temps est l'instant. Pour penser ce procès en français, il faut employer la notion de *tension rythmique* telle qu'elle apparaît en peinture dans les blancs qui mettent en tension les couleurs et en musique dans les espaces temporels intercalaires des notes. Décrire cette tension spatio-temporelle dans le champ de la présence a pour visée d'élargir la conscience à l'union du vide et du plein, de l'impersonnel et du personnel constitutive de *soi* et que nous nommons après-coup *moi*. L'efficace transformateur de *soi* propre à la rencontre intersubjective tient à la capacité de transpassibilité de chacun. La tentative thérapeutique vise cette ouverture productrice en chacun de la co-naissance propre à la rencontre intersubjective. Son apparition première non-thématique est le fond de monde climatique en résonnance directe avec l'humeur propre que restitue au mieux le terme allemand de *Stimmung* ; c'est donc là que s'ouvre la communication constitutive de la rencontre.

La Stimmung

La corrélation entre l'ambiance du monde et l'humeur personnelle est parfaitement exprimée par la langue allemande avec le terme de *Stimmung*, (S2) (*La Stimmung*, je le fais remarquer au passage, qui tient une place centrale dans l'analytique existentielle que conduit *Sein und Zeit*).

Le substantif *Stimmung* vient du verbe *stimmen* qui à la forme active signifie accorder, par exemple accorder les cordes d'une guitare, un piano etc., et à la forme passive *stimmen* signifie être en accord, en harmonie.

«*Stimmung* », dit H. Maldiney, « se traduit en français par atmosphère et par humeur - ce qui divise l'unité climatique de la *Stimmung* selon l'opposition fort suspecte d'un monde extérieur et d'un monde intérieur n'ayant entre eux que des rapports de causalité, et dénature le sens primordial de l'être au monde, dont les structures ressortissent à l'ordre de la présence et non pas à celui de l'objectivité »¹.

Une des traductions possibles pour *Stimmung* est ‘tonalité affective’ à propos de laquelle Otto Friedrich Bollnow écrit : « Le monde n'est pas encore devenu objet dans la tonalité affective comme il le devient par la suite dans les modalités ultérieures de la conscience, surtout dans la connaissance, mais les tonalités affectives vivent encore dans l'unité indivisée du moi et du monde, unité maintenant tous deux dans une teinte de tonalité affective commune.»

C'est pourquoi Heidegger peut dire que « la *Stimmung* ne vient ni du “dehors” ni du “dedans”, mais elle monte comme mode de l'être-au-monde de celui-ci même » (SUZ 136). A quoi il faut ajouter avec Maldiney que « la haute signification philosophique de la tonalité affective réside précisément dans le fait qu'elle plonge dans la couche où sujet et objet forment encore une unité originelle, donc par delà leur distinction qui va de soi pour la conscience théorique. Elle fait apparaître un soubassement que l'attitude théorique ne percevait pas (quoique non inactif) et qu'on ne pouvait jamais découvrir aussi longtemps qu'on partait d'une attitude purement théorique.»²

On peut, on doit, ajouter que cette tonalité est aussi «disposition » est donc disposition affective. D'abord parce qu'elle n'est pas d'ordre intellectuel. « Les possibilités révélatrices de la connaissance, dit Heidegger, sont trop courtes par rapport à celle originelle de la *Stimmung* » (SUZ 134). Elle est affective encore en ceci qu'elle nous affecte, c'est-à-dire nous touche voire nous ébranle. Mais, en retour, on aurait tort de mésestimer la traduction par . « ton » ou « tonalité » puisqu'en même temps on peut dire que littéralement elle

1 Id.

2 Id. p.35

Rencontre et accompagnement : lumières de la pensée japonaise

nous « tonifie ». On retrouverait toutes ces nuances du côté des équivalents choisis par des penseurs proches de Heidegger. Ainsi Erwin Straus choisit-il de parler de « moment pathique » et Ludwig Binswanger de « moment thymique».

Kibun 気分 et funiki 雾囲氣

Le vocabulaire japonais garde la trace de cette communauté originale 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* 氣 en japonais. On le traduit en français par : énergie ou souffle.(S3)

Par exemple, le vocabulaire japonais 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* 氣. On dit ainsi *funiki* 雾囲氣 (S4) pour l'ambiance, disons atmosphérique, et *kibun* 気分 (S5), 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* 氣), alors que *funiki* 雾囲氣 évoque le *ki* qui relève de l'environnement.

Jiko 自己 : Mizukara 自ら / Onozukara 自ずから

Je voudrais donner un autre exemple de la trace laissée dans la langue japonaise par l'entrelacement fondateur d'un sujet et de son monde, (trace qui se manifeste, comme Kimura le montre très bien dans ses études psychopathologiques, aussi bien dans les troubles qualifiés d'hébéphréniques que dans ceux endurés par les personnalités dites état-limite).

Parmi les différents mots pour évoquer le Moi et le Soi, la langue japonaise privilégie le terme de *jiko* 自己 (S6) dans la langue soutenue et écrite. On l'utilise comme thème de réflexion dans un texte écrit. Par exemple, dans les textes de Dôgen, ce sera le mot de *jiko* 自己 qui sera utilisé, de même que dans ceux de Kimura.

Ce mot *jiko* 自己 peut prendre deux formes adverbiales : *mizukara* et *onozukara*

La première forme, *mizukara* 自ら (S7) est employée pour dire soi-même, en personne ou moi-même, l'étymologie du mot le laisse entendre directement car littéralement le mot *mizukara* veut dire ce qui s'origine *kara* de mon corps, de ma propre chair *mi*). Ce mot est donc généralement employé pour qualifier un acte dont la cause est une décision réfléchie et volontaire. Cependant ce mot s'écrit avec le caractère *ji* 自 qui signifie aussi auto, de soi-même, et il faut voir dans ce terme de *mizukara* la spontanéité universelle dans son action au sein du versant sujet de l'entrelacement qui est fondateur du sujet et de son monde.

Un autre terme reprend le même caractère pour évoquer la même spontanéité dans la genèse du versant monde. Il s'agit du terme *onozukara* 自ずから (S8) qui signifie « ce qui se fait de soi-même, naturellement, spontanément ». *Onozukara* qualifie l'acte spontané, accompli sans décision réfléchie et volontaire.

Les deux expressions s'écrivent donc avec le même caractère *ji* 自 qui renvoie à la spontanéité universelle.

Je peux ici ouvrir une parenthèse à propos de certaines tendances artistiques japonaises, par exemple dans certains styles de création en poterie, il est important d'obtenir, à travers un apprentissage très long de vingt voire trente ans, une attitude maîtrisée quasi spontanée et naturelle, dépourvue de réflexion, afin de laisser apparaître dans l'objet créé la beauté de l'interaction entre la matière brute, la terre, et la force du feu. Le maître potier n'est donc pas l'agent qui fait apparaître la beauté de l'interaction des éléments de la nature. S'il reste encore des traces des artifices du potier, l'objet ne sera pas considéré comme un chef d'œuvre. Ce sont le potier, la terre et le feu, les trois facteurs de la création qui jouent ensemble de « manière naturelle » dans l'attitude *onozukara* 自ずから en passant donc chez le potier par son versant *mizukara* 自ら.

On retrouve aussi, nous l'avons vu, ce caractère *ji* 自 dans le mot utilisé en japonais pour dire « moi

Rencontre et accompagnement : lumières de la pensée japonaise

ou soi » *jiko* 自己 (S6). À vrai dire ce mot en lui-même signifie ce qui m'est propre en reprenant un ancien caractère utilisé pour désigner le nez, ce qui est à l'avant de moi et que l'on montre toujours aujourd'hui dans la gestuelle pour se désigner soi-même en pointant son index sur son nez.

On retrouve également l'usage du même caractère *ji* 自、 qui exprime l'auto-accomplissement, dans le mot *jibun* 自分 (S9). Ce terme est employé pour dire « moi » dans les expressions comme « je l'ai fait moi-même ». Ce mot se compose des deux caractères *ji* 自 et *bun* 分 qui signifient littéralement ma part propre *bun* 分 du *ji* 自. La présence dans *bun* 分 du caractère *katana* 刀, le sabre, laisse entendre comme pour *kibun* 気分 (S5), que cette part est effectivement tranchée par et dans la spontanéité.

Sur le versant monde, tel qu'il est envisagé dans la vision dualiste habituelle à la représentation occidentale, on retrouve encore dans la langue japonaise l'affirmation de la spontanéité dans le terme que les Japonais ont utilisé pour traduire le concept européen de nature qui se dit en japonais *shizen* 自然 (S10). Or ce terme est la lecture moderne du mot identique qui se lisait *jinen* 自然 traditionnellement, et qui signifie à la fois « être en tant que ce qui est à l'origine et ce qui est ainsi de soi-même ». Lorsque les Japonais ont utilisé le mot *shizen* 自然 pour traduire la représentation occidentale de la nature, ils ont gardé le sens de ce qui est ainsi à l'origine de soi-même, qu'ils résumaient avec le mot *jinen* 自然.

On le voit (peut-être), le vocabulaire de la langue japonaise souligne le caractère dynamique du procès commun à la co-naisance du monde et de soi, de sorte que l'on peut parler aussi de co-incidence interne (incidence interne, au sens qui lui est donné dans la linguistique psychomécanique guillaumienne³) des deux pôles qui par contre sont séparés dans les représentations dualistes.

³ Catherine CHAUCHE Cf. Grammaire de la présence : l'apport de Gustave Guillaume à la réflexion d'Henri Maldiney.(Téléchargeable : www.henrimaldiney.org/sites/default/files/imce/chauche_cerisy_2014.pdf)

Selon Kimura, on ne voit pas, en Orient, la nature à l'extérieur de soi, en opposition avec soi-même, mais on pense nature et soi comme successifs. D'un côté *jinen* (自然, la nature), ce qui relève du procès dit *onozukara* おのずから(自ずから) (de soi-même), et de l'autre *jiko* 自己 (le soi, le moi), ce qui relève du procès dit *mizukara* みずから (自ら) (par soi-même : de sa propre chair : *mi* 身) comportent le même caractère « *ji* 自 ». Il s'agit de deux manières d'apparaître « *ji* » (自, auto), c'est-à-dire d'une co-appartenance fondamentale. Par ailleurs, Kimura explique également le sens d'« *ono* おの » d'*ono-zukara* (自ずから) et de « *mi* み » de *mi-zukara* (自ら). Selon lui, « *ono* » signifie « soi-même », pas au sens d'un soi singulier (Kimura, 2001, VI 263), mais au sens de la nature originale avant l'individuation de l'individu (Kimura, 2008, 141-142). *Onozukara* (自ずから), qui est le procès de *jinen* (自然, la nature) signifie la spontanéité originale de la nature même, et Kimura le définit comme *natura naturans* (nature naturante) (Kimura, 2001, IV 349). Par contre, « *mi* » (身) de *mizukara* (自ら) signifie le corps charnel qui fait de l'individu un soi singulier distinct des autres (Kimura, 2001, VI 224-225 / Kimura, 1988, 142). Kimura entend donc par *mizukara*, (自ら) le procès constitutif du *jiko* 自己 (soi), le mouvement de la nature spontanée qui s'incarne comme individu pour s'auto-générer originairement comme soi-même (Kimura, 2001, VI 224-225 / Kimura, 1988, 142, Kimura, 2008, 146, Kimura, 2012, 38-39). Selon cette explication, le soi est inséparable de la nature, de la spontanéité originale et il a son origine dans celle-ci. Il n'est rien d'autre que cette spontanéité originale qui se détermine, s'individualise dans le corps charnel (*mi* 身). Il précise encore que le soi en tant que *mizukara* (自ら) est l'actualisation ou la détermination de la spontanéité originale dans l'individu incarné, il relève donc également du procès *onozukara* (自ずから), qui, en étant incarné dans le corps charnel des individus, apparaît pathiquement et affectivement.

Aïda originale ou arché-aïda

Pour Kimura l'*aïda originale* est 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 originale*, site du rapport originale 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 heideggerien, à savoir celle qu'il nomme la transpassibilité.

exercices

L'élucidation succincte de l'*aïda originale* accomplie jusqu'à présent en tant que site apertural de la connaissance 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

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

⁵ Ibid. p.107

Rencontre et accompagnement : lumières de la pensée japonaise

comme pour la *Befindlichkeit*) mais spécifiquement dans **l'*aïda* avec les autres humains**. Dans le rapport « je – tu » à propos duquel Nishida a écrit tout un ouvrage il y a ce paragraphe :

« Le *je* et le *tu* se font absolument autres. Il n'y a aucun universel qui subsume le *je* et le *tu*. Mais le *je* est le *je* en reconnaissant le *tu*, tandis que le *tu* est le *tu* en reconnaissant le *je*. Au fond du *je* se trouve le *tu*, tandis qu'au fond du *tu* se trouve le *je*. Le *je* se combine au *tu* par l'entremise de son propre fond, tandis que le *tu* se combine au *je* par l'entremise de son propre fond. Ils se combinent depuis l'intérieur parce qu'ils se font absolument autres. »⁶

Cette citation est révélatrice déjà du caractère relativement énigmatique de l'écriture de Nishida, (et ce n'est pas plus clair en japonais). Mais si l'on suit la lecture qu'en fait Kimura son explicitation en donne une vue plus compréhensible, voire même éclairante, pour saisir ce dont il s'agit dans *l'aïda originale* (appelée aussi *arché-aïda* par Kimura). Voilà ce qu'écrivit Kimura à propos du paragraphe que je viens de citer de Nishida.

« Le *soi* disparaît dans l'autre en voyant au fond de soi l'absolument autre comme constituant le fond radical. Autrement dit, le *je* doit se perdre dans l'absolument autre, en même temps que le *tu* doit lui aussi de perdre dans cet autre. Le *je* entend l'appel du *tu* dans cet autre, tandis que le *tu* entend l'appel du *je* dans cet autre. »⁷

Kimura explique encore : « À lire attentivement ce passage de Nishida, nous comprenons que sa première phrase ne signifie pas simplement que le *je* est un absolument autre pour le *tu* et que le *tu* est un absolument autre pour le *je*. Moi, je me trouve au fond du *tu* et *toi* tu te trouves au fond du *je* signifie que c'est ce fond ou le fond radical, qui est absolument autre pour toi et pour moi. De plus, selon Nishida, ce fond se communique à chacun et cela permet à chaque *soi* de se construire en tant que *soi*. Cet absolument autre fonctionne pour ainsi dire comme la virtualité ou la potentialité qui constitue le *moi* et le *toi* dans leur état actuel. Chez le schizophrène, cet absolument autre a certainement perdu son mode d'être potentiel en se manifestant à la lettre dans son état brut en tant que *fond radical du moi* ou *fond radical du toi*. »⁸

Dans d'autres travaux, Kimura précise que le fondement de l'expérience d'autrui se trouve dans ce que je vis avec autrui à la première personne : je vis une autre auto-affection que la mienne. C'est dans cette expérience d'autrui à la première personne que moi et autrui vivons ensemble comme « nous » proprement dit. Dans la mesure où ce vivre-ensemble appartient au niveau du pathos dans lequel chacun éprouve la spontanéité originale, nous pouvons l'appeler « pathos-avec » (Henry, 1990, 137). Il n'en résulte pas pour autant que ce pathos-avec dissout l'individualité de chacun et annule la

différence de chaque soi. La venue en soi-même ou l'auto-affection que chaque soi éprouve, quoiqu'elle soit fondée sur la spontanéité originale commune à tous, a sa propre singularité qui empêche de le réduire à l'autre. Le « nous » du pathos-avec, la subjectivité collective n'est donc jamais contradictoire à la subjectivité singulière. Le « je » singulier et le « nous » collectif partage la même racine qui est la Vie absolue.

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*).

⁶ Kitarô NISHIDA, « *Je et Tu* » in *L'éveil à soi*, traduction, introduction et notes de Jacynthe Tremblay, Paris, CNRS Editions, 2003, p. 118

⁷ Bin KIMURA, « Pathologie du soi chez le schizophrène » in Revue philosophique de la France et de l'étranger, n. 1 janvier-mars 2017, *Philosopher au Japon 2*, PUF, Paris, 2017 p. 76

⁸ Ibid. p.76

Basho –ibasho

Aru et iru

« Au moyen de ces deux verbes, la langue japonaise distingue deux manières différentes d'être dans l'espace, deux sortes de comportements de l'étant dans l'espace. Ce qui est exprimé avec *aru* correspond à l'étant en tant que *res extensa*, la chose dans son extension qui occupe — momentanément ou continuellement — une place dans un espace concret ou abstrait. Pour qu'une chose soit selon le mode de *aru*, il faut un espace qui l'accepte dans son extension en tant qu'elle est "res extensa". En opposition avec cela, l'être selon le mode de *iru* n'a pas besoin de l'espace comme système de coordonnées car la condition de l'existence pour ce qui est de l'ordre de *iru* n'est pas l'extension. On dit : "je suis (*iru*) ici, un chien est (*iru*) là et la lune est (*iru*) tournante autour du soleil". Dans l'usage courant, "ici, là, autour" sont bien évidemment des définitions spatiales. Toutefois lorsque nous les utilisons en relation avec *iru*, ces termes expriment aussi un certain lieu, mais qui ne s'inscrit pas dans un espace quantitativement mesurable car il n'est qu'en tant que lieu de séjour des êtres qui y résident. » Kimura Bin : *Ibasho : lieu d'être, de séjour*

aru : mode d'être de l'objectivité qui exige un espace constitué, sous-jacent

Irū : mode d'être du vivant, espace propre ; lieu de séjour ; espace habité ; espace inhérent à soi ; espace au sens de territoire

L'analyse de la présence, elle, se focalise sur l'apparaître de chaque tentative d'être, réussie ou malheureuse, qui articule la rencontre ou son impossibilité. Il ne s'agit pas de dissection, mais d'analyse du franchissement plus ou moins réussi, de la faille entre le destin pulsionnel et l'avènement de la présence. La présence est un scandale pour le destin mais un scandale libérateur. La présence est une ouverture dans le destin contrainte. Ouverture à quoi ? Ouverture à soi-même en train de s'avvenir. Or, cette ouverture ne s'accomplit en propre qu'en créant sa singularité, non pas dans l'espace et le temps préétablis, mais en ouvrant son espace et son temps propres, —son monde propre. La structure spatio-temporelle est non seulement sous-jacente mais inhérente aux structures de l'existence : l'existence a des formes variables selon la temporalité et la spatialité constitutives d'elle-même ; ce qui veut dire qu'exister c'est se temporaliser et se spatialiser. À chaque crise s'impose l'exigence du destin choix de la présence, de sa temporalité et de sa spatialité, qui sont par conséquent à chaque fois originaires. Je vous renvoie aux analyses maldinéennes des espaces et temporalités caractéristiques des modes d'être par exemple maniaque ou à l'inverse mélancolique pour vous en convaincre. }

Jikaku 自覚 (S11)

La visée générale et constante de Nishida est de réduire tout dualisme à une expérience unitaire et originale de la réalité immédiate. C'est notamment le cas pour l'intuition et la réflexion. La conscience connaissante est généralement définie à l'aide de ces deux fonctions : l'intuition et la réflexion. En tant qu'intuition elle est immergée dans le flux continu de la réalité et en tant que réflexion elle prend du recul par rapport à ce flux afin de le connaître. D'un côté l'intuition indifférenciée mais concrète car vécue et de l'autre la pensée d'objet, claire, mais abstraite du réel. D'un côté la saisie de l'objet et de l'autre le recul du sujet. Pour dépasser cette dualité intervient l'éveil à soi, le *Jikaku* 自覚 permettant d'établir le lien entre l'intuition et la réflexion. Intuition et réflexion sont englobés dans l'éveil à soi. Nishida ira jusqu'à considérer que dans l'éveil à soi c'est la réalité qui devient consciente de soi à l'occasion du soi individuel.

Voilà le passage où il l'évoque le plus clairement :

« Quand le monde s'auto-éveille, notre soi s'auto-éveille. Quand notre soi s'auto-éveille, le monde s'auto-éveille. Pour chacun d'entre nous le soi qui s'auto-éveille est le centre d'une perspective sur le monde. Notre connaissance se crée par l'auto-réfléchir du monde en lui-même. »⁹

Kimura explique que l'auto-éveil ou l'éveil à soi ne désigne pas, ici, la prise de conscience de soi au sens ordinaire, mais signifie que, quand la virtualité portant le soi et le monde s'actualise, le soi individuel en prend conscience et la vit en tant que son actualité propre.

Éveil à soi dans la rencontre avec l'autre :

Le rapport de soi à l'autre requiert une véritable réciprocité : il ne s'agit plus dans la relation à l'autre d'une conscience solipsiste à la recherche d'une plus grande originalité dans son rapport à la réalité, mais bien d'une bi-polarité des consciences constitutive de la dialectique de l'éveil à soi du réel. Les deux sois en présence sont des sois incarnées, agissants. La dimension incarnée de ce procès radicalise l'insertion du soi dans son environnement : elle l'y enracine. C'est par son corps, en premier lieu, que le soi habite son environnement et à travers ce corps que l'environnement agit sur le soi. Par son sentir le corps est impression du soi et par son ressentir il est expression du soi. Cette expressivité se déploie d'abord dans l'agir car le monde de l'agir précède

⁹ Kitarō Nishida « *jikaku ni tsuite* (Sur l'éveil à soi) Œuvres complètes, vol.9, Tokyo, Iwanami shoten, 2004, p.528

le monde des idées en ceci que l'agir précède et détermine le penser. C'est dans la rencontre entre Je et Tu au plan incarné et agissant de leurs rapports dialectiques que se configue le surgissement de la pensée et de la connaissance. L'activité corporelle réceptive exige l'ouverture accueillante en deçà du corps lui-même, c'est ce que Maldiney a nommé transpassibilité et l'activité corporelle résultante de cet accueil conditionne une ouverture expressive inédite au delà du corps lui-même, c'est ce que Maldiney a nommé transpossible. L'ouverture qui régit l'ensemble du procès de la rencontre est un accomplissement corporel qui a pour fond l'Ouvert.

Nous avons jusqu'alors exposé en détail le procès originaire de l'articulation de l'ipséité et de l'altérité et c'est précisément l'apparition-même de cette corrélation phénoménologique du monde et du moi — tous deux co-naissants au sein, ou plutôt, comme aïda originaire, qui est exprimée dans la terminologie de Kimura en tant que *jikaku* **自覚**. La traduction de ce terme en français pose aussi problème.

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 Kitarô Nishida, philosophe japonais du début du XXième siècle dont Kimura s'inspire, d'autres traducteurs ont choisi ‘éveil à soi’¹⁰, ou ‘auto-éveil’¹¹, ce qui me paraît également pleinement justifié dans le contexte explicité par Kimura. Nous verrons pourquoi ensuite.

10 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

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

Jikaku : auto-aperception

Dans un premier temps, je voudrais expliciter le sens d'auto-aperception, le terme d'aperception étant lui-même difficile à saisir.

En ce qui concerne le choix d'auto, je l'emprunte au sens du caractère *ji* 自 lorsqu'il est employé par exemple dans le mot la nature *jinen* 自然, ou encore plus nettement dans les deux termes *mizuka* 自ら et *onozuka* 自ずから où il signifie ‘auto’ en tant que ce qui se fait de soi-même.

Le terme d'aperception a été employé initialement par Leibnitz.

Maine de Biran écrivait en 1814 à ce propos dans son *Journal* (p. 20) : « La théorie de Leibnitz, qui distingue si bien cet état où la monade, simplement vivante, est réduite à des *perceptions obscures*, d'où elle s'élève aux aperceptions *claires* et à la conscience, me servirait d'introduction à l'exposition de ma doctrine, qu'il me sera bien difficile de faire entendre. » En effet pour Maine de Biran le fait primitif du psychisme ne peut être ni un élément du découpage mental (comme le veut Locke), ni un résidu de l'analyse logique (comme le veut Condillac). Ce ne peut être qu'une expérience, dans laquelle un sens personnel est donné au mot *exister*. Cette expérience doit envelopper l'aperception du sujet par lui-même, le *je suis*, et en même temps, dans le même acte, le mettre en relation avec ce qui n'est pas lui, sans quoi le sujet restera inéluctablement enfermé en lui-même, comme il en est toujours menacé dans une expérience trop étroitement cartésien (Mounier).

Le sens du terme est modifié par Kant, dans sa « Critique de la raison pure ». L'aperception désigne pour lui l'unité de la conscience qui précède le contenu de nos intuitions sensibles, sans laquelle la représentation des objets serait impossible.

En fait Kant distingue deux types d'aperception :

l'aperception empirique : le "sens intérieur" qui fait connaître le "soi concret", affecté de sensations et de représentations (Kant rejoint ici la théorie de David Hume du soi comme faisceau de perceptions) ;

l'aperception transcendantale (ou aperception pure) : la conscience de soi qui accompagne la perception de tout objet, une "conscience pure, originale et immuable qui est la condition nécessaire de l'expérience et la fondation ultime de l'unité de l'expérience" ; cette aperception est nécessaire pour donner la "synthèse a priori des représentations".

Ces deux types d'aperception kantiens ne correspondent pas à ce que j'ai en vue lorsque j'emploie le terme. S'il s'agit bien du soi concret, les sensations ne font pas qu'y participer elles modèlent ce soi et lui donnent sens. Et s'il s'agit bien d'une forme de conscience de soi qui accompagne la perception de tout objet au niveau transcendantal, au niveau existentiel de la rencontre avec le monde, c'est de la formation commune des deux dont il s'agit de l'apparition de cet ensemble lorsque l'on parle d'auto-aperception, de *jikaku* 自覚. }

Jikaku : éveil à soi

L'autre traduction de *jikaku* 自覚 par éveil à soi procède de l'association des différents sens du caractère *kaku* 覚 et de celui que le caractère *ji* 自 a dans le mot employé pour signifier le moi ou le soi *jiko* 自己 en japonais. Le caractère qui se lit *kaku* 覚 dans *jikaku* 自覚 est aussi employé dans l'expression *mezameru* 目覚める ou *megasameru* 目が覚める, expression qui signifie se réveiller, littéralement avoir les yeux *me* 目 qui s'ouvrent *sameru* 覚める. Le caractère *kaku* 覚 a également d'autres sens en japonais, outre celui de percevoir, celui de faire l'expérience et également celui de se souvenir (*oboeru*, 覚える). Le rassemblement des sens de ces deux caractères justifient pleinement la traduction de *jikaku* 自覚 par ‘éveil à soi’.

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* 自覚, il faut suivre l'enseignement proposé par Maldiney dans le prolongement de Heidegger, à savoir se trouver soi-même dans la situation (toujours au double sens du verbe se trouver dans la *Befindlichkeit*), de l'*aïda* originale, l'habiter et découvrir son mode propre de donation appelé *jikaku* 自覚 en japonais. Pour cela, explique Maldiney¹², 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 *lekta*¹³, qui sont par essence inhabitables »¹⁴. De la sorte, le mot, ici, *jikaku* 自覚, retrouve sa force originale 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 signification – lieu natal de la langue. À ce propos Maldiney écrit (c'est une assez longue citation): « Cette signification hors signe ouvre la dimension du sens. La réalité apporte avec soi la signification en ce qu'elle s'ouvre dans l'éclaircie qui, co-originairement s'ouvre en elle. La parole a affaire, non seulement originellement, mais originaiement avec cette signification insignifiable – **de laquelle nous sommes**. Elle est issue de cette ‘lucidité de puissance’, antérieure à toute ‘lucidité de savoir’ dont s'éclaire le pouvoir qu'à l'homme –et qui le fait homme– de se tenir ouvert pour l'ouverture de la réalité.

12 dans un article sur la traduction paru dans le numéro 4 de la revue Cadmos.

13 Lekton est un terme grec ancien qui signifie « exprimable ». Inventé par le stoïcien Cléanthe au IIIe 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.

14 H. Maldiney, ‘Sur la traduction’, in Cadmos n. 4, automne 2003 p. 94-95

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. »¹⁵ En effet comme cela a déjà été dit, 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 exprimée ici avec le terme de *jikaku* 自覚 est le transpossible qu'accueille la transpassibilité, à savoir ce que provoque l'événement que constitue toute rencontre que les Japonais appellent *aïda*. S'y accomplit la métamorphose de l'existant et de ce à quoi il a ouverture. Lorsque l'on parle de *jikaku* 自覚 en japonais, on entend donc 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. »¹⁶

S'y révèle mon transpossible comme une transcendance qui est non seulement un pouvoir être mais aussi et surtout un pouvoir être autre.

Exercice ?

Dernier texte à lire ensemble et à expliciter ensemble : {

Haiku(s) de 芭蕉 BASHÔ (1644-1694) :

« Ce qu'est un pin apprend le du pin
Ce qu'est un bambou apprend le du bambou »

鐘消えて
花の香はつ
く
夕かな

la cloche
se tait
parfum de
fleur en
écho
ah !
quelle

kane
kiete
hana no
ka wa
tsuku

15 Idem p.94¹⁵

16 H. Maldiney, De la transpassibilité, op. cit. p.425.

稻妻に	soirée	yûbe
さとら	devant un	kana
ぬ人の	éclair	
とうとと	l'homme	inazuma
さよ	qui ne	ni
	comprend	satoranu
	pas	hito no
	est bien	tôtosa
	admirable	yo
	!	

koiteki-chokkan intuition dans l'action/ intuition agissante (S12)

Il y a un dernier point que je veux mettre au jour à propos de l'éveil à soi. Je pense qu'au terme de notre recherche il est accessible à notre compréhension et qu'il sera courant d'en faire l'expérience par la suite, si ce n'est pas déjà le cas pour chacun. Il s'agit de ce que l'on nomme en japonais *koiteki-chokkan* : 行為的直觀

La traduction en français n'est pas très explicite : l'intuition agissante.

De quoi s'agit-il ? Il faut pour l'entendre constater ce procès porteur d'une action qui ne repose pas sur une saisie intellectuelle. Dire que ce mode d'agir repose sur l'intuition n'est pas très parlant en soi non plus, sauf à se souvenir qu'à l'instant de l'éveil à soi qui est au fond et au fondement du soi et de son monde, c'est à dire, dans la terminologie heideggerienne, au fond du *Dasein* compris comme être-là et être-le-là, se joue la double articulation du transpassible et du transpossible. Je dis bien double car l'ouverture sur l'Ouvert dans lequel se présente le transpossible d'une rencontre, c'est-à-dire ce qui constitue notre transpassibilité en deçà de notre possibilité constituée, est aussi ouverture de notre propre transpossible qui situe notre action au-delà de notre possibilité et même de notre possibilisation, c'est-à-dire à l'impossible, selon Maldiney. Notre agir dans ces instants n'est pas seulement idiosyncratique, c'est-à-dire reposant sur une prédisposition particulière de l'organisme qui fait qu'un individu réagit d'une manière personnelle à l'influence des agents extérieurs, mais simultanément constitutive de nous-mêmes sans que nous ayons une connaissance des motivations de notre action. La conscience n'est que le témoin de cette action qui s'accomplit d'elle-même en nous et par nous et qui nous constitue en tant que sujet agissant. La notion de 'direction de sens' (*Bedeutungsrichtung*) employée par Binswanger permet de comprendre l'orientation du procès en accomplissement évoquée par ce terme d'intuition agissante qui guide notre action lors de l'éveil à soi.