



L'apport de la pensée de Nishida Kitarō dans le champ de l'expérience clinique

En quoi la réflexion de Nishida Kitarō sur la relation entre un « je » et un « tu » intéresse-t-elle le clinicien ? Nous serons attentifs à certains de ses concepts qui viennent préciser l'activité en jeu ou ce qui est en train de se faire dans la rencontre thérapeutique avec autrui. L'apport de la psychopathologie phénoménologique de Kimura Bin très fortement inspirée par la philosophie de Nishida mais aussi de Watsuji Tetsurō dans ce domaine est ici incontournable. Il permet au clinicien d'avoir une autre compréhension de l'expérience concrète du malade ou de son vécu avec une sensibilité différente. Se dégage ici une éthique clinique fondamentale : le clinicien doit être présent à l'autre car l'autre l'habite.

KEYWORDS: éthique—expérience clinique—Kimura Bin—psychopathologie phénoménologique—Nishida Kitarō—thérapeute—Watsuji Tetsurō

La réflexion de Nishida Kitarō¹ sur la relation entre un « je » et un « tu » (relation interpersonnelle) intéresse naturellement le clinicien. En quoi les réponses originales de Nishida dans ce domaine, en particulier quand il dit que connaître véritablement une chose consiste à devenir cette chose même² (que l'on peut traduire de cette manière : fixer notre attention sur le « tu » consiste à nous oublier en lui), peuvent-elles nous éclairer ? Nous essaierons de déployer cette thèse en convoquant des concepts nishidiens et d'en tirer quelques conséquences sous forme d'interrogations successives. Nous ne sommes pas philosophe, encore moins un spécialiste de la philosophie nishidienne mais à nos yeux, ses travaux ouvrent un champ passionnant et stimulant pour tout clinicien. Nos insuffisances dans ce domaine n'engagent donc que nous-même. Nous procéderons ici par détours en convoquant très brièvement d'autres auteurs du champ de la philosophie ou de la clinique (John Locke, Karl Jaspers, Donald Winnicott). Enfin, nous tenons à rendre un vibrant hommage ici au psychiatre phénoménologue et musicien Kimura Bin qui nous a quittés il y a peu. Son œuvre et ses idées maîtresses dans le champ de la psychopathologie phénoménologique, incontournables ici, inspirées largement de la philosophie nishidienne mais aussi de Watsuji Tetsurō offrent une matière originale et toujours inspirante aussi bien en psychiatrie qu'en philosophie.

1. TREMBLAY 2003.

2. NISHIDA 1997, 30 : « Lorsqu'on voit une fleur, on est une fleur ». Les mots de Gustave Flaubert décrivent également ce même genre de saisie : « À force de regarder quelque fois un caillou, un animal, je me suis senti y entrer. Les communications entr'humaines ne sont pas plus intenses ». Cf. FLAUBERT 1964 (Correspondance 1853–1856).

CONSCIENCE DE SOI ET DE CONSCIENCE DE L'EXISTENCE D'AUTRUI CHEZ NISHIDA KITARŌ ET JOHN LOCKE

La conscience de soi chez Nishida Kitarō

« Le Moi fuit toute chose créée. Il recule de négations en négations » nous dit Paul Valéry³. Ce poète cérébral définit le Moi comme « l'esprit de l'esprit »⁴. L'esprit est pour l'auteur un refus d'adhérer à quoi que ce soit, il est puissance de négation. L'esprit est le dépassement même de l'esprit et le Moi « pur » tient l'esprit même à distance. Autrement dit, le mouvement du Moi « pur » se caractérise par son retrait radical, il détache le moi de l'individu, ce qui fait que le « moi » chez Valéry ne cherche qu'à être autre, il est divisé en lui-même : « Il n'y a que moi. Il n'y a que moi. Il n'y a que moi, moi, moi (...). Oui, mais il y a un tel...Oui, mais il y a un tel...Tel, tel, tel. Et tel autre ! »⁵. À l'entendre, nous entendons également une autre voix, la voix de Nishida qui explore ce qui creuse le « je », ce qui rend inconcevable le « je » sans le « tu ».

En effet, pour Nishida⁶, la relation « je-tu » (ou interpersonnelle) ne se fait pas au niveau du « moi » mais au niveau du *soi*. Le soi chez Nishida est très singulier : il se construit à travers l'autre, les autres ou les choses⁷, autrement dit le soi est « affecté » par ses multiples liens avec les choses ou les personnes. Cela signifie que le « je » devient « je » par sa confrontation avec un « tu ». Cette expérience conduit à l'« éveil à soi » (*jikaku*) ou à « l'autoéveil » dont il faut préciser ici la signification. Nishida se préoccupe des questions épistémologiques propres à la conscience connaissante. L'« éveil à soi » est une prise de conscience, elle est cette modalité de conscience de soi qui n'est pas l'union du connaissant et du connu, mais un acte de conscience qui ne peut plus lui-même devenir objet d'observation car ici

3. VALÉRY 1993, 712.

4. VALÉRY 1990, 222.

5. VALÉRY 1946, 79-80.

6. TREMBLAY 2003.

7. L'individualité consciente s'applique à l'univers physique. Faisons remarquer que déjà, dans la *Chândogya-Upanishad* (groupe d'écrits qui fait partie du *Véda*, le plus ancien corpus religieux de l'Inde), l'expression « *Tat Tvam Asi* » (dans le sixième chapitre) est un mantra qui signifie « *Et toi aussi, tu es Cela* ». Cela veut dire que tous les êtres sont intimement liés à l'énergie universelle et ne peuvent en être séparés.

le soi se réfléchit et se voit. Et ce qui rend possible une telle conscience en tant qu'« éveil à soi », c'est un « lieu » ou *basho*. Ce lieu (*basho*) précède et rend possible la connaissance. Il n'est pas la somme des sujets et des prédicats, mais il inclut en lui toute chose, il contient en lui-même sa propre négation, de même que son propre principe d'individuation. Ce lieu (*basho*) a donc sa propre logique, une logique que Nishida qualifie « d'auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko dōitsu*) : A ne peut être A que si et seulement si A subit un processus de néantisation (non A). L'auto-identité absolument contradictoire consiste à former et à créer. Mais si l'« éveil à soi » (*jikaku*) est absolument négateur, il entraîne non pas la négation du soi abstrait (la subjectivité pure d'inspiration cartésienne et kantienne), mais l'émergence du « soi pratique » (soi historico-social) qui agit dans le monde historique. Pour Nishida, l'« éveil à soi » est animé par la volonté, ce principe absolu qui est à la source du soi conscient. Le monde de la réalité (le monde historique et social) n'est pas un monde figé ; il obéit également à la logique de « l'auto-identité absolument contradictoire », c'est-à-dire qu'il est toujours en train de se faire. Par conséquent, le champ de l'apparition de l'objet (ou de la chose individuelle), son lieu, est déterminé par l'espace relationnel des prédicats qui servent à le définir. Ici, c'est la relation qui se confond avec le lieu qui le rend possible et non pas le sujet cognitif qui objective le monde.

Récapitulons : lorsque le soi fait l'expérience de la condition de sa conscience, il « s'autoéveille » (*jikaku*). *Mais le soi, pour Nishida, est également inséparable du monde et d'autrui* : « il n'y a pas d'individu sans milieu, et pas de milieu sans individu ». L'« éveil à soi » (*jikaku*) devient donc éveil à soi du monde par le biais de l'« intuition agissante »⁸ (*kōi-teki chokkan*) et l'éveil à soi du monde lui-même devient en ce lieu (*basho*) l'absolu normalement intangible.

La conscience de soi chez John Locke

Pour que ce rapport « je/tu » existe, il faut donc que le « je » soit conscient du « tu » et inversement. Mais que faut-il entendre par « conscience » ? Le mot latin « *conscientia* » comporte celui d'un « accord avec ». La question de la conscience apparaît dans l'espace culturel occidental au XVIIIe

8. Cf. note 21, page 14.

siècle avec les travaux du philosophe et médecin John Locke, inventeur du concept moderne de *conscience* avant Descartes, contrairement à ce qu'on aurait tendance à supposer. Pour Descartes, la conscience demeure ce sentiment de soi qu'on éprouve après un processus de doute radical et qui nous fait atteindre un sentiment d'existence indépendant du monde. Locke enracine la conscience dans le vécu, c'est-à-dire qu'il comprend la conscience à partir du milieu dans lequel elle se constitue, à savoir le monde. La conscience lockienne n'est pas une conscience vide, elle est pleine de nos actions et non pas une simple acquisition de connaissances. La conscience, si elle est inséparable de la pensée, représente toute action ou pensée passées de la personne, elle se fonde donc sur la *mémoire*. Il y a là un point capital : *à l'inverse de Nishida, la conscience chez Locke peut s'isoler de toute relation avec autrui*. Et c'est « la conscience qui fait l'identité personnelle »⁹, qui fait que je me distingue de toutes les autres choses pensantes puisqu'il est impossible à quelqu'un « de percevoir sans percevoir aussi qu'il perçoit »¹⁰. La conscience est donc la conscience par laquelle « je suis moi-même à moi-même ». Locke ne s'intéresse pas à la conscience *en* soi mais à la conscience individuelle. La démarche lockienne n'avait strictement rien à voir avec la position solipsiste du « je » pensant de Descartes.

Locke est un penseur de la subjectivité et du *moi*. Sa thèse repose sur la réflexivité de la conscience étendue aux actions passées, autrement dit, sur la *mémoire personnelle*, la capacité à lier les perceptions passées aux perceptions présentes. Pour Locke, la conscience implique donc le sujet vivant singulier, elle interroge notre singularité : *Qu'est-ce qui fait que je suis cet être singulier qui ne ressemble à aucun autre et qui pourtant est identique aux autres ?*

La conscience de l'existence d'autrui chez Nishida Kitarō et John Locke

Si pour Nishida la conscience de soi est une « pure expérience » qui ne se laisse pas comparer à celle qui a trait aux objets, et si, dans le cas de Locke, elle se transforme en une « identité personnelle » ou en une conscience personnelle, comment ce sentiment intérieur et immédiat que nous avons de nous-mêmes se révèle-t-il et comment ces auteurs expliquent-ils la conscience d'autrui ? Pour le dire différemment, notre moi, celui qui nous fait dire que

9. LOCKE 1998, 151.

10. LOCKE 1998, 149.

nous avons une identité est un sentiment confus qui, par nature, est une succession discontinue qui n'interdit pourtant pas de poser l'*unité* de celui qui ressent cette succession. Ce savoir « intuitif », immédiat (certitude immédiate) me permet-il d'appréhender autrui comme un véritable sujet ? Autrement dit, si chacun fait l'expérience, si l'on peut dire, du « monde » qu'il mérite, comment expliquer la possibilité d'un accord intersubjectif, c'est-à-dire *la conscience de l'existence d'autrui* ?

Nishida apporte à cette question une réponse sur un plan épistémologique et « existentiel ». Il part du principe que la disparition du soi est la condition de sa propre existence : « déterminer l'autre est se nier soi-même ». Mais le moment de cette négation absolue se fait dans le cadre d'une *interaction* entre l'individu et son milieu. C'est donc en « mourant à soi » à travers son autonégation incessante et constamment reprise que le soi peut naître à son véritable soi, c'est-à-dire se transcender lui-même pour rejoindre son propre « fond », se réaliser comme soi *authentique* avec les autres réalités qui peuplent son monde. Il se réalise concrètement au fil de ses interactions avec autrui et avec son milieu (le monde de la réalité historique). Pour Nishida, le soi « tire son origine de la conscience communautaire »¹¹, ce lien naturel entre le « je » et le « tu ». Chez Nishida, ce soi authentique est *également* cette partie en nous qui crée le lien entre tous les soi qui se modifient à chaque instant. Il s'agit là de l'identité personnelle.

Locke nous éclaire sur ce dernier point à *sa manière*. Si pour lui *l'identité personnelle consiste dans l'identité de conscience*, la personne est donc un être pensant capable de réflexion qui peut se considérer soi-même comme étant identique à soi à travers le temps et l'espace. Autrement dit, on peut être la même personne sans être le même homme du point de vue de l'organisation biologique. Locke distingue ainsi la notion de personne de celle d'individu : un individu, qu'il appelle ici une substance (corps et âme), peut abriter plusieurs personnes s'il possède plusieurs consciences. Locke envisage même que si nos esprits, animés par leur seule continuité psychologique, pouvaient changer de corps alors nous serions la même personne dans un corps différent en sorte que « si Socrate et l'actuel maire de Quinborough en conviennent, ils sont la même personne, tandis que si le même Socrate éveillé et endormi ne partagent pas la même conscience, Socrate éveillé et Socrate dor-

11. TREMBLAY 2003, 99.

mant n'est pas la même personne »¹². Pour Locke, la conscience est donc une identité à soi qui se réitère au sein des différences. Dans cette vision, la conscience de soi est une réalité mentale, identifiable et réidentifiable par sa seule continuité psychologique¹³.

Les conséquences de l'apport de ces deux auteurs sont d'importance pour la réflexion clinique et thérapeutique. Prenons un seul exemple : *l'alcoolique sobre est-il la même personne lorsqu'il est ivre ?* À suivre Nishida, l'alcoolique peut accéder à sa conscience individuelle s'il parvient à faire abstraction de son moi, à se nier. Si le « je » de l'instant devient « autre » dans l'expérience de l'ivresse, il adviendra un autre « je » avec le néant absolu (*zettai mu*), dans son insertion dans le monde, dans ses interactions avec autrui.

Alors que pour Locke, l'alcoolique reste le même *homme* (le même corps qui est un tout organisé) mais pas la même *personne* puisque dans l'ivresse, l'alcoolique n'a pas conscience de lui-même, c'est-à-dire d'être la même personne dans les deux états. Il n'a pas de souvenirs de ses expériences lorsqu'il est ivre. Sa thèse amène à cette autre question qui fait l'objet de notre recherche actuelle¹⁴ dans ce domaine : *peut-on agir contre soi-même ?* Ou pour le dire autrement : comment prendre en charge l'alcoolique qui, en un sens réel, est véritablement lui-même et exprime ce qu'il est alors même que son alcoolisme le gouverne ? Le soignant est ici enjoint de se poser la question de l'*identité* de l'alcoolique (pour le dire à la manière de Nishida, comment l'intuition agissante (*kōi-teki chokkan*) de l'alcoolique fonctionne-t-elle ?) en même temps que de l'orientation *médicale à donner à sa prise en charge*.

Pour comprendre la psychopathologie de la subjectivité qui se déploie dans la rencontre interpersonnelle, dans cet espace où le soi se rencontre lui-même, rencontre autrui et le monde, il nous faut introduire très brièvement la notion de *Dasein* de Martin Heidegger et insister sur la psychopathologie de Kimura Bin. Si la psychopathologie de Kimura s'inspire de la philosophie de Nishida et s'éclaire à la lumière de la description analytique existentielle des structures de l'être-au-monde (Heidegger) mise en évidence et appliquée dans le champ de la psychopathologie par Ludwig Binswanger à travers sa

12. LOCKE 1998, 167.

13. ROMANO 2022, 185.

14. SINGAÏNY 2023.

Daseinsanalyse, Kimura va fondamentalement reprendre de Watsuji Tetsurō le terme *aida* comme vecteur essentiel de la rencontre avec le monde.

Dasein, aida et pathologie des relations humaines

La conception du *basho* chez Nishida se rapproche de celle du *Dasein* heideggérien. Pour Heidegger¹⁵, notre monde se fait avec autrui. La trace de l'autre est partout. Notre monde est donc un monde commun. Heidegger parle « d'être-avec » (*Mitsein*) et plus précisément encore, il introduit le concept de *Mitdasein* (*être-là-avec*). « *L'être-là* », c'est ce que Heidegger appelle *Dasein*. Le *Dasein* comporte dans sa définition la propriété constitutive d'être identiquement « être-avec » : je ne suis pas un « moi » séparé d'un « toi ». Cet « être-là » est le seul à se questionner sur son être. Et c'est dans l'accomplissement de son existence que l'homme est amené à questionner l'être. Le *Dasein* est « l'être-le-là » et ce *là* est le monde. Le monde, pour Heidegger, *est*. Il est ici et maintenant et partout autour de nous. Nous sommes en lui totalement : être-dans-le-monde. Par conséquent, tout étant (un « tu » par exemple) ne peut se « rencontrer » « avec » « l'être-là » que dans la mesure où il se manifeste de lui-même à l'intérieur d'un monde. Ainsi, pour Heidegger, les notions d'identité existentielle et de monde sont complètement unies¹⁶. Si l'homme est capable de se questionner sur son être, il est aussi capable de se projeter vers d'autres possibles, y compris vers la « possibilité de l'indépassable », c'est-à-dire la mort. Heidegger propose donc une étude phénoménologique centrée sur l'existence où le monde entier constitue le « souci »¹⁷ de l'homme : *souci pour les tâches mondaines, souci pour les autres êtres humains et souci pour son propre sort*, car l'homme doit se confirmer lui-même dans son choix d'existence. Cette approche est dénommée *Daseinanalytik* (analytique existentielle). La *Daseinanalytik* explicite l'identité ontologique du *Dasein déterminée essentiellement par* « l'être-avec ». *C'est à partir de ma relation avec l'autre que l'être se définit*. La *Daseinanalytik* a fourni à la psychiatrie un moyen de saisir et

15. HEIDEGGER 1986.

16. STEINER 1981, 113.

17. Le « souci » chez Heidegger n'est pas pris au sens habituel du mot. Il se réfère au double sens du mot latin *cura* qui signifie soin et souci tout comme l'allemand *Sorge*. C'est le rapport non « intellectuel » de préoccupation et de soin qu'il entretient avec lui-même, les autres et les choses.

de décrire les phénomènes observés dans leurs relations essentielles « sans a priori théorique quant à leur contenu total » comme dit Stevens¹⁸. À travers le travail de Binswanger, fondateur de la *Daseinsanalyse*¹⁹, c'est la dimension du *Mitsein* qui intéresse un autre psychiatre : Kimura Bin. Rappelons que Binswanger a mis en évidence plusieurs types de relation que le sujet peut entretenir avec ses semblables. Il décrit le « Nous » par son concept de « nostrité » (*Wirheit*) qu'il érige en existentielle. En effet, pour Binswanger, le « Nous » est une « forme fondamentale » de notre existence : l'amour, qu'il oppose au « souci » heideggérien. Le « Nous » de l'amour, qui implique un participer et un prendre-part qui est un partage, est la condition de possibilité de la subjectivité. La pathologie ne peut se comprendre que comme inflexion de la nostrité de l'amour, de cette « rencontre originaire » fondatrice de l'existence.

Kimura va chercher à repenser la question du « nous » à travers l'analyse sémantique de plusieurs mots japonais pour présenter sa psychopathologie phénoménologique. Il va, entre autres, développer le concept de *koto-mono* (événement-chose) et d'*aida* (« entre »), concept bien étudié par Watsuji que nous allons retrouver plus loin. Kimura nous explique que nous vivons dans un monde de choses (*mono* ou étants) et que ces

18. STEVENS 2005, 115.

19. Ludwig Binswanger avait placé sa direction de recherche sous le nom d'« anthropologie phénoménologique ». Il utilisera ensuite un autre terme : la *Daseinsanalyse* qui est comprise comme un « mode d'expérience phénoménologique reposant sur une expérience phénoménologique des essences » (Binswanger, 1971, p. 149). Pour comprendre le phénomène « en chair et en os », il nous faut, nous dit Binswanger, renoncer à notre « besoin passionné de tirer des conclusions ». La tâche du psychiatre consiste à appréhender le mode de présence d'un « certain être humain pris dans sa singularité structurelle » et dans son rapport au « monde ». Le monde est compris ici dans le sens de la « fermeture » ou de « l'impasse » de ce qui fait souffrir le « malade ». Le praticien en analyse existentielle est beaucoup plus proche de l'homme dans sa totalité. Cette « proximité » lui permet non seulement de décrire la « tonalité affective » du monde du malade mais aussi une rencontre sur le mode de la présence humaine. Cette rencontre, pour Binswanger, dépend d'un accueil « *nostrique* » : « possibilité qu'un autre Dasein tourne vers moi son visage et me constitue moi-même comme visage capable de se re-tourner vers le monde commun » (Coulomb, 2009, p. 66). En critiquant le *prima du* « souci » heideggérien, Binswanger propose donc un nouvel existentiel : le Nous de l'Amour ou de la *nostrité* (*Wirheit*). Pour Binswanger, « l'être-ensemble » est absolument une expérience première, c'est-à-dire que pour lui, il y a priorité ontologique de l'être avec autrui. La *nostrité* se présente ainsi comme une catégorie de l'intersubjectivité, elle est au fondement du soi et de l'altérité, du soi à partir de l'autre.

choses sont déterminées par ma vie ou mon intérêt que je porte à la vie. Dans le concept de *koto-mono*, *koto*, dans sa relation à l'étant (*mono*), est interprété comme la différence²⁰ ontologique entre l'être et l'étant. *Koto* précise Kimura est « un événement qui s'effectue entre les humains »²¹. Profondément lié à l'acte vital de l'humain, il est le « fond commun à tous les hommes » (Kimura parle de « fond vital »), il est « l'acte même qui voit » (une « intuition agissante »²²). Il exprime donc la participation active du sujet au monde, un acte qui se déploie et se déroule temporellement dans le contact avec les autres humains et les choses. *Koto* est donc une réalité subjective ou intersubjective immanente vécue. *Koto* est *aida*²³. Kimura va préciser ce qu'il entend par *aida*. En effet, dans une conférence datée de 1987²⁴, il questionne la notion de soi : « qu'est-ce que le soi ? Où peut-on le découvrir ? ». Il nous explique que la langue japonaise utilise le mot *aida* pour rendre compte de « l'entre » des relations interpersonnelles ; il évoque « l'intervalle temporel ou spatial entre deux ou plusieurs choses »²⁵. *L'aida* est le principe même de la rencontre et l'*aida* interpersonnel est la « quintessence » de l'individualité humaine :

« Chacun d'entre nous (...) en tant qu'« être-soi-même-et-les-autres » établit sa demeure dans le royaume de l'*aida* »²⁶.

20. Pour Heidegger, la « différence », c'est la « transcendance » en tant que la réalisation de la « différence ontologique » : « l'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant » (Heidegger, 1986, 29). Ainsi, dit-il, « nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être ». (Heidegger, 1968, 296).

21. KIMURA 2003, 125.

22. Il s'agit d'un concept de Nishida Kitarō. C'est parce que nous sommes dans le monde des choses que l'action se réalise. Ces choses ne sont pas des concepts mais des choses vues formées historiquement et cela dans leurs rapports dialectiques avec le soi. « L'intuition agissante signifie que nous formons les objets auto-contradictoirement et qu'à l'inverse, nous sommes formés par les objets. Je nomme cela « auto-identité contradictoire entre le voir et l'agir ». (Nishida). Cf. TREMBLAY 2003, 161.

23. KIMURA 2003, 125.

24. « *Onozukara to mizukara no aida* » : texte de la conférence donnée au congrès international « Buddhism and Christianity Toward the Human Future » organisé à l'Université de Berkeley du 10 au 14 août 1987. Texte publié en français sous le titre « Entre *onozukara* et *mizukara*. Pathologie de l'ego à partir d'un point de vue traditionnel japonais ». Cf. KIMURA 1992, 35.

25. KIMURA 1992, 37.

26. KIMURA 1992, 37.

En effet, pour les Japonais, l'individu n'est pas considéré comme une monade personnelle instaurant après-coup une relation avec les autres. Au contraire, les Japonais considèrent que l'*aida* interpersonnel est premier et qu'ensuite seulement il s'actualise sous la forme du soi-même et des autres²⁷. L'*aida* est le lieu commun originaire de ces existences multiples. Mais si le soi est compris comme le lieu d'origine du soi-même authentique, comment cet « aida intérieur » s'y instaure-t-il ? Kimura se propose de conceptualiser cet *aida* « intérieur », *constitutif du soi-même* (*aida* intrasubjectif). Il va partir de l'étymologie de *mizukara*, mot désignant le « soi-même ou le moi-même » et dont le sinogramme *ji* sert également à transcrire le mot *onosukara* qui signifie littéralement « de (*kara*) soi-même (*ono*) »²⁸. Si un seul et même idéogramme *ji* a deux significations différentes, c'est parce que le caractère *ji* signifie « émaner de », « commencement » ou « origine », avec le sens supplémentaire de « mouvement spontané à partir d'un point d'origine »²⁹. Quand la spontanéité impersonnelle du *ji* se manifeste dans mon corps ou ma chair, ici et maintenant, on la nomme *mizukara*. Quand le *ji* est perçu dans le monde extérieur de la nature, il manifeste sa spontanéité caractéristique et devient *onozukara* « de soi-même », ou encore *shizen*, à savoir la nature dans le sens de « ce qui est ainsi par soi-même ». Pour le Japonais, le soi et la nature, *mizukara* et *onozukara* ont donc la même origine.

L'*aida* intrasubjectif est le rapport entre *mizukura* et *onozukura*. Le soi authentique se trouve uniquement dans cet *aida* intérieur. Ainsi, quand je rencontre un autre, je suis en rapport avec les deux aspects contradictoires de l'autre : un individu réel, fini (*mizukara*) et un infini transcendantal (*onozukara*). Par conséquent, dans ma rencontre avec un autre, l'autre se manifeste en tant qu'un autre *aida* intérieur (tel que je suis moi-même) et il participe aussi de fait à la constitution de mon « moi ». Cela signifie que pour être soi-même, il faut d'abord se trouver dans l'*aida* originaire ou l'*arché-aida* qui est antérieure à la conscience³⁰. Mais insiste Kimura :

27. KIMURA 2003, 37.

28. KIMURA 1992, 38.

29. KIMURA 1992, 39.

30. KIMURA 1992, 40.

« tant qu'un autre ne se rencontre pas en tant que non-moi, je ne peux pas devenir moi-même. Pour que je puisse me présentifier à moi-même en tant que soi, je dois rencontrer un autre dans ce lieu de l'*aida* et sans cesse m'extraire de cet *aida*, revenir à moi et simultanément intérioriser cet *aida* en tant que différence intérieure. C'est « cet *aida* intérieur qui fait du moi un soi en tant que rapport qui se rapporte à lui-même »³¹.

Si l'identité ou la conscience de soi pour Kimura repose sur une distance intérieure avec soi-même et dans la relation extérieure aux autres, comment peut-on comprendre une conscience individuelle troublée ou délirante ? Kimura, en tant que psychiatre, a toujours scruté, au niveau psychopathologique, « ce qui se tient derrière les symptômes psychopathologiques »³². Si pour Nishida, l'individu et le milieu s'influencent et se transforment réciproquement, une conscience peut communiquer avec une autre par le fait que le « je » et le « tu » se situent dans un même « milieu » (*kankyō*). Ce « fond », qui est absolument autre pour le « je » et le « tu », communique à chacun ce qui permet à chaque soi de se construire en tant que soi. Pour Kimura, c'est bien ce « fond » (*l'arché-aida*) qui fait défaut chez les schizophrènes du fait de l'impossibilité de rencontre, de relations avec l'*aida* intérieur d'un autre :

« Une étrangeté par rapport à soi-même caractérise l'aliénation spécifique qui est au fondement de la psychopathologie des troubles schizophréniques (...). Au lieu de se rapporter à son propre *aida* intérieur, le moi est alors contraint de se rapporter à un *aida* intérieur devenu étranger. Un *alius*, une aliénation ou une étrangeté, apparaît au fondement de ce qui constitue le soi-même du moi et le régit de l'intérieur ». La tâche du traitement des schizophrènes consiste à « rétablir le soi-même du patient pour le rendre capable de faire face aux exigences minimales des rapports interpersonnels quotidiens »³³.

Kimura va s'employer à étudier les autres pathologies en suivant la constitution du soi-même dans ses relations impropres à l'originale. La schizophrénie et la mélancolie par exemple sont des pathologies qui apparaissent dans la « médieté », c'est-à-dire qu'elles s'enracinent toutes deux dans

31. KIMURA 1999, 210–11.

32. KIMURA 2017, 66.

33. KIMURA 1992, 43–4.

l'*immédiateté*. Reprenant la métaphore de la fête comme lieu ou « l'occasion la plus privilégiée pour que l'extase comme excès ou immédiateté chaotique puisse se réaliser »³⁴, Kimura voit dans celle-ci « l'arché-paysage » de la folie : la schizophrénie et la mélancolie sont des pathologies de la « médiation » et révèlent des types de rapport au *festum* :

« Dans le mode *ante festum* du type schizophrénique, le moi voit dans l'avenir la possibilité ou l'impossibilité de s'atteindre lui-même comme « identité dans la différence » (...). Dans le mode d'existence *post festum* du type mélancolique, le moi voit dans l'avenir la dette de ses propres exigences prêtées au « on » de la quotidienneté »³⁵.

Mais la schizophrénie et la mélancolie ne sont pas seulement des pathologies de la « médiation », elles contiennent en elles-mêmes des éléments de l'extase de la fête : cet élément de l'immédiateté qui est au centre de la fête, Kimura l'appelle *intra festum*³⁶. Cette pathologie *intra festum* de l'immédiateté (dans la schizophrénie et dans la mélancolie) est, en définitive au cœur de la pathogenèse de nombreuses maladies.

Pour comprendre l'épreuve de l'étrangeté de l'autre, Kimura nous invite donc non pas à la fuir mais à en faire l'expérience de l'intérieur, dans notre propre conscience de soi, pour la « travailler » en quelque sorte. C'est ainsi qu'il a pu « saisir » intuitivement l'essence de la schizophrénie :

« En tant que japonais, nous tentons de dépasser l'individualité en nous coulant au fond de notre propre soi-même pour retrouver l'*aida* commun. C'est ainsi que je rencontrais les schizophrènes dans mon propre *jikaku* »³⁷.

Bernard Stevens résume remarquablement bien cette démarche :

« Il s'agit de se défaire des méthodes objectivantes, de développer une puissance d'accueil, d'accéder à une présence commune qui fasse revivre les dimensions vives de l'*aida*. C'est l'engagement du psychiatre dans la rencontre qui est ici requis car il faudra vivre en soi-même les dimensions lacunaires ou distordues créées par la maladie au sein de la relation (...) le médecin devra (...) faire en sorte que ce portage commun d'un fardeau

34. KIMURA 1992, 148.

35. KIMURA 1992, 144.

36. KIMURA 1992, 149.

37. KIMURA 1992, 188.

devienne traversée commune d'une épreuve, afin de retrouver l'éveil à soi (*jikaku*) au sein de la rencontre (*aida*) »³⁸.

Le travail philosophique de Nishida sur la relation entre un « je » et un « tu », ainsi que la psychopathologie phénoménologique de Kimura, posent des questions *éthiques*. Il nous faut rapidement revenir sur la notion d'*aida* chez Watsuji. Le « soi » pour Kimura est, pour ainsi dire, de la « nature intériorisée » et la nature en quelque sorte du « soi extériorisé »³⁹. Ce sont les travaux approfondis de Watsuji sur l'*aida*, à travers son concept de « *fūdo* »⁴⁰ (« milieu »⁴¹) autrement dit sur l'enracinement intersubjectif dans la nature qui ont éclairé Kimura Bin. Rappelons que pour Watsuji, l'*aida*, c'est l'intervalle « entre » l'homme et l'homme, il est le lieu d'où les individus tirent collectivement leur identité et leur appartenance commune, pour le dire comme Stevens⁴². Pour Watsuji⁴³, l'homme n'est pas isolé, il est en interaction avec son environnement qui agit de manière déterminante sur son être-au-monde. L'existence humaine est par conséquent duelle, à la fois individuelle et sociale. L'éthique de Watsuji questionne « l'intérêt » des personnes. L'expression proprement watsujienne *ningen sonzai*, nous dit Augustin Berque⁴⁴, implique le sens de déploiement existentiel de l'être dans l'entre-lien (*gen*) des hommes. S'intéresser à l'homme, c'est donc également s'intéresser à la dimension communautaire ou sociale de l'homme, c'est-à-dire son « monde » ou son « espace public ». « L'intérêt » implique ainsi « les relations inter-actives, associatives, communicatives, vivantes, dynamiques, qui caractérisent le réseau des rapports humains »⁴⁵. Pour se préserver de la perte de soi, il faut « maintenir le soi » et ce processus n'est possible qu'à travers « l'intérêt », le réseau des relations humaines. Par conséquent, Watsuji nous invite à ne pas oublier que la concrétude de la réalité humaine se trouve dans l'interdépendance dialectique du couple relationnalité/subjectivité⁴⁶.

38. STEVENS 2005, 116.

39. KIMURA 1992, 39.

40. WATSUJI 2011.

41. STEVENS 2003.

42. STEVENS 2003, 695.

43. WATSUJI 2011, 39.

44. BERQUE 2002, 9.

45. STEVENS 2003.

46. La *subjectivité* est le fait d'être sujet. Mieux dit, la *subjectivité* est « celle de l'être humain en

D'un point de vue éthique, Kimura rejoint ainsi Watsuji et Nishida. Pour Watsuji, la subjectivité isolée n'a pas sa place dans le champ de l'existence humaine. Le champ des problèmes éthiques est donc foncièrement une question propre aux relations de personne à personne⁴⁷ comme la question de « la conscience du devoir-être » ou encore la question de savoir « comment la conscience du devoir surgit à chaque époque »⁴⁸. Pour Nishida, le moment de la négation absolue, *négation de soi* à travers l'opposition à l'autre et constitution de soi à travers la *négation de l'autre*, représente le moment essentiel dans les rapports entre les individus et il résulte de l'affirmation absolue du soi et de l'autre en leur intégrité respective. Pour qu'il se transcende lui-même, pour qu'il se réalise en tant que soi *authentique*, le soi doit donc « mourir à soi » au fil de ses interactions avec autrui et avec son milieu. Si le soi ne s'ouvre pas à l'autre (autrui/société), il se condamne à un rapport *inauthentique* avec lui-même et avec autrui.

Les concepts nishidiens éclairent le clinicien. Le « jikaku » thérapeutique

Les concepts nishidiens que nous avons abordés et l'analyse de la « subjectivité » proposée par Kimura à travers sa psychopathologie phénoménologique (elle-même très fortement influencée par les philosophies de Nishida et de Watsuji) permettent au clinicien d'avoir une meilleure compréhension de l'existence jusqu'aux confins de son aliénation schizophrénique⁴⁹, c'est-à-dire une autre manière de *comprendre*⁵⁰ l'expérience concrète du malade ou de son vécu avec une sensibilité différente⁵¹.

tant qu'il est engagé lui-même dans un milieu, c'est-à-dire dans une relation tissée des moyens réels de son existence ». Cf. BERQUE 1994, 498.

47. WATSUJI 2003, 5.

48. WATSUJI 2003, 18.

49. BOUDERLIQUE 2010, 397–415.

50. Dans l'histoire des idées et de la théorie des sciences, les recherches de Wilhelm Dilthey ont été et restent capitales. Il nous invite à faire une distinction, une différence de principe entre le monde physique (le monde de l'explication) et le monde psychique (le monde de la compréhension). Les sciences de la nature « expliquent » les objets qui nous sont donnés par l'intermédiaire des sens, c'est-à-dire de façon médiate, alors que les sciences de l'esprit « comprennent » et font « comprendre » car les objets qu'elles étudient sont des productions symboliques auxquelles nous accédons immédiatement grâce à l'expérience vécue. Cf. DILTHEY 1947, 320.

51. BOUDERLIQUE 2019, 46–53.

En effet, si le clinicien accède à la souffrance d'autrui par l'*empathie*, c'est-à-dire par une saisie du « vivre étranger » d'un homme réel comme dit Édith Stein⁵², c'est la présence *authentique* du clinicien ou du thérapeute qui est ici essentielle. À suivre Nishida et Kimura, cette présence consiste en une ouverture de sa conscience, c'est-à-dire à partager une part du destin de l'autre, à se retrouver dans un « lieu » qui lui apparaît comme son propre lieu, pour paraphraser Kimura. Nous allons ici prendre rapidement deux exemples :

La notion nishidienne de « pure expérience », malgré la terminologie empiriste avec laquelle elle est exprimée, est une ouverture sur un espace vide qui est le site (*basho*) le plus originaire du psychisme en tant que capacité d'éprouver le *néant* et de s'ouvrir à lui. Il s'agit ainsi d'atteindre une dimension de soi *existential* qui soit plus profonde que le transcendantal kantien ou que la conscience pure husserlienne. Si cette expérience signe notre incapacité à la définir (c'est avant tout un éprouvé), elle ne nous empêche pas de la repérer, de la « reconnaître » dans mon propre « sentir ».

Prenons l'exemple de ces femmes pakistanaïses qui sont répudiées par leurs familles et qui sont « hospitalisées » de force dans le seul hôpital psychiatrique gratuit à Karachi. Dans cet asile qui accueille plus de mille sept cents femmes et qui ne dispose que d'un seul psychiatre, ces femmes deviennent des fantômes, effacées de la société pakistanaïse. Dans ce lieu qui rappelle l'univers carcéral et les conditions d'accueil d'un autre temps à l'égard des malades mentaux, des femmes de tous âges offrent un spectacle insoutenable de détresse humaine : elles sont entassées dans des quartiers et la promiscuité génère toutes sortes de conduites et de comportements qui les rendent agressives, repliées, perdues, angoissées et instables. Elles ne sont plus un « moi » ou un « toi » qui regarde le monde familial s'effondrer. *Elles doivent s'affronter elles-mêmes, se regarder en face d'elles-mêmes. Le monde ambiant les oblige au silence*⁵³. Mais cette expérience du silence, cette confrontation au « néant » n'est pas la négation de soi. C'est ainsi que nous comprenons l'existence de ces femmes perdues dans ce qui est simplement « là », à leur disposition : elles cherchent résolument à prendre en charge leur propre destinée personnelle, mais elles ne peuvent le faire qu'en « *in-ha-*

52. STEIN 2012, 47.

53. Que Jean-Luc Marion appelle le « silence autistique ». Cf. MARION 1989, 274.

bitant »⁵⁴ à l'intérieur d'elles-mêmes. C'est là qu'elles peuvent trouver un salut, une espérance. C'est là que leur soi se dote d'une valeur religieuse. C'est là qu'elles transcendent leur condition. C'est là qu'elles communient avec l'humanité. Ce que ces femmes endurent ne doit pas nous laisser indifférents, car le problème de la déshumanisation de l'individu est notre affaire à tous : c'est le problème de « ne pas vouloir se rencontrer » quand la rencontre se donne seulement sur le mode de l'impersonnel, du « on », de l'anonymat. Et l'anonymat conduit toujours à une perte, toujours grave, du « tu » et par conséquent du nous.

Lors d'un atelier thérapeutique, nous avons été confrontés à la souffrance d'un enfant autiste. Face à sa douleur extrême que rien ne pouvait calmer, l'équipe soignante était désespérée et débordée par le caractère insaisissable et inconcevable de sa souffrance, une souffrance qui fait échec à la spéculation et devant laquelle nous étions saisis de stupeur. Nous étions frappés par la solitude de cet enfant. Il ne s'agit pas d'une solitude choisie, mais d'une solitude « ontologique », une solitude qui n'accède pas à la parole, comme si cet enfant était abandonné par les hommes et les dieux. Nous n'arrivions pas à le « voir », notre figure « *eidétique* » (une figure de l'intuition) se heurtait à une forme de vide ou mieux dit : nous sentions qu'il était poussé par un intérêt compréhensible pour lui. Nous avions le sentiment qu'il voulait faire disparaître sa consistance corporelle en éprouvant toute la peine du monde à s'en débarrasser. Il devenait évident que cet enfant pratiquait une *epoché* rendue nécessaire par quelque chose de plus fort en lui : il s'était retrouvé au milieu d'une catastrophe intime. Son angoisse, permanente, non identifiable, non localisable nous a remplis de cette frayeur qui paralyse : incompréhension devant le phénomène qui est insoutenable à vivre pour soi. Nous avions des difficultés à « représenter »⁵⁵ son corps comme nôtre. Nishida parlerait ici d'une « incommunicabilité de la conscience du tu ». Son altérité devenait, à ce moment précis, une « altérité absolue ». Quelque chose a changé dans notre perception de lui dès l'instant où nous nous sommes

54. « In » signifie « ne pas être », mais aussi « être à l'intérieur ». Il y a là une dimension théologique. L'inhabitation est une habitation « en soi », une habitation rêvée, métaphorique, etc. C'est là où se réfugient tous nos espoirs, nos appels, toutes nos attentes, etc.

55. Pour Edmund Husserl, la rencontre avec autrui provoque de manière simultanée deux phénomènes distincts : une vue du *korper* (corps objectif), qu'il nomme Présentation et un aperçu du *lieb* (corps subjectif), nommé Apprésentation.

aperçus qu'à ce moment-là, il était véritablement autre, exilé du monde commun. Pour suivre Kimura, il n'y avait pas, à ce moment-là, d'élan naturel, de *koto*. Mais par sa souffrance, cet enfant reste un exemple d'humanité, d'une humanité authentiquement humaine puisqu'il nous a fait vivre un moment unique qui a nous a fait toucher notre propre rapport au « fond de la vie » (Kimura) : *un sentiment malgré tout de confraternité universelle*. Être-là, présent, disponible pour l'autre dont l'angoisse constitue son seul monde, c'est parier sur notre propre « *jikaku* », c'est sortir de notre sentiment « d'auto-enfermement » réciproque afin de relever des signes ténus d'une subjectivité pour leur donner une possibilité de sens. La thérapie institutionnelle est devenue un « lieu » (*basho*) qui n'est pas facile à vivre pour les soignants mais qui a permis en définitive de dépasser la clinique de la « déréluction » au profit d'une clinique du « lien », du partageable ou d'une spatialité commune.

Toujours des questions à préciser

La philosophie de Nishida vient préciser l'activité en jeu ou ce qui est en train de se faire dans la rencontre thérapeutique avec autrui. Si la relation « je-tu » se détermine comme ethnie, couleur, communauté ou autre, elle témoigne aussi du caractère à la fois *illusoire* et *nécessaire* de toute frontière. Ce qui fait l'originalité de sa réflexion sur l'expérience interpersonnelle, c'est son goût pour l'universalité, une saisie de l'expérience de la *réciprocité* et de la *différence* comme une « expérience pure ». *Nishida nous apprend, à sa manière, à regarder le « néant » en face, à toucher notre propre fond dans les yeux de l'autre*. Sa philosophie est profondément *anthropologique* : ma rencontre véritable avec l'autre m'installe dans un « monde » complet qui dépasse toute « logie » : le monde de la « grande vie de la nature ». C'est par cette expérience de la transformation de soi par l'autre que nous pouvons être un *homme*, c'est-à-dire un être qui peut faire un « retour complet » sur soi.

La psychopathologie phénoménologique de Kimura, malgré le fait qu'elle s'appuie sur la réflexion phénoménologique principalement menée en Europe, est empruntée à des intuitions conceptualisées au sein de la culture japonaise. Mais l'homme de la clinique « occidentale » a d'autres repères similaires. En voici deux exemples:

- Le premier est le concept de l'« aire transitionnelle » élaboré par le

fameux pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott⁵⁶. Rappelons que pour Winnicott, c'est l'illusion qui permet, au tout début de la vie, de maintenir l'unité fusionnelle entre l'enfant et sa mère. Peu à peu, l'enfant est amené à percevoir la réalité. Au cours de cette « désillusion » interviennent des phénomènes transitionnels, c'est-à-dire des espaces de médiation où la créativité (le jeu par exemple) assure la continuité du lien (qui commence à se distancer) *entre* la mère et son enfant. À l'âge adulte, les phénomènes transitionnels deviennent diffus, laissant place à une « aire culturelle » dans laquelle la créativité de l'individu se déploie dans les différents éléments du champ culturel (arts, religion, vie imaginaire, etc.). Ainsi, l'accès à l'espace symbolique de créativité n'est possible que dans une expérience qui n'est ni dehors ni dedans. Pour Winnicott, « le soi n'est pas le centre. Il n'est pas non plus l'inaccessible enfoui quelque part dans les replis de l'être. Il se trouve dans l'entre-deux du dehors et du dedans, du moi et du non-moi, de l'enfant et de sa mère, du corps et du langage »⁵⁷.

- Le second est le concept de l'« englobant » élaboré par Karl Jaspers. En effet, pour Jaspers⁵⁸ (un autre grand psychiatre et philosophe allemand), ce *lieu* (ce champ de néant qui précède et conditionne l'activité cognitive et sui-réflexive) est le lieu « où se manifeste ce que l'homme est, ce qu'il peut être, ce qu'il devient, ce dont il est capable »⁵⁹. Ce lieu que Jaspers appelle l'« englo-

56. WINNICOTT 1971.

57. WINNICOTT 1971, 14.

58. Pour Karl Jaspers, l'homme comme *totalité* est au-delà de toute objectivabilité conceptuelle. La phénoménologie au sens de Jaspers est une *méthode* qui isole et classe les vécus psychiques conscients des malades mentaux. Mais son outil est la *compréhension*, c'est-à-dire la capacité de l'observateur à se mettre à la place du malade, grâce à ses auto-descriptions et par *empathie* (*Einfühlung*). Sa grande « Psychopathologie générale » est restée une œuvre classique pour les psychiatres. Dans cet ouvrage initialement paru en 1913, il introduit une importante distinction entre *psychologie explicative* et *psychologie compréhensive*. Dans la *psychologie explicative*, on procède de cause en cause. Dans la *psychologie compréhensive*, celui qui « comprend » se sert de sa propre subjectivité.

59. JASPERS 1998, 111.

bant »⁶⁰ permet le dépassement, insère le particulier dans l'universel.

Notre soi se situe dans le « fond » (*soko*) ou dans l'*aida* (Kimura et Wat-suji). Ce « fond », c'est le « fond de la vie » (Kimura), c'est l'*amour* qui, dans la logique nishidienne, permet l'établissement de « l'autoéveil » et la combinaison directe du « je » et du « tu », c'est-à-dire « l'amour de soi » et « l'amour de l'autre ». À rigoureusement parler, nous ne pouvons pas aimer les « choses » (*mono*), seulement les désirer. Il nous est impossible de nous découvrir dans de simples objets. Le véritable amour se retrouve entre les personnes. L'amour authentique est à saisir comme ce qui a lieu dans son caractère événementiel, de le voir comme « *koto* ». Il apparaît lorsque le « je » qui s'aime et se respecte reconnaît le « tu » comme une personne qu'il aime et respecte : « l'amour de soi, nous dit Tremblay, doit contenir l'amour de l'autre, tandis que l'amour de l'autre doit se faire amour de soi »⁶¹. L'amour est donc cet « éveil à soi » qui me fait découvrir l'autre ; il s'établit grâce à une unité négatrice qui nie absolument l'unité objective, pour reprendre l'expression de Nishida⁶². L'amour acquiert ainsi, à suivre toujours Tremblay, une portée sociale et éthique : « le monde personnel et le monde social s'établissent grâce à l'amour réciproque d'un « je » et d'un « tu »⁶³.

La découverte de l'altérité est un rapport et non une barrière : nous sommes concernés par autrui. Ce mouvement signe quelque chose de commun avec l'autre ou l'étranger, quelque chose de partagé avec lui qui amène quelque chose de nouveau. Cela veut dire que nous avons une grande responsabilité : si nous voulons nous « éveiller » à nous-mêmes, au monde et à l'altérité d'autrui, nous devons tout faire pour préserver la possibilité d'une telle connaissance. Si étrange que cela puisse paraître, notre responsabilité

60. JASPERS 1998, 30 : « L'englobant, c'est donc ce qui, à travers la pensée, ne fait que s'annoncer. Nous ne le rencontrons jamais en lui-même, mais tout ce que nous rencontrons, nous le rencontrons en lui ». Et plus loin : « lorsque l'englobant est conçu comme l'être même, il prend les noms de transcendance (Dieu) ou de monde ; lorsqu'il est conçu comme ce que nous sommes nous-mêmes, il s'appelle sujet vital, conscience en général, esprit et existence ». Cf. JASPERS 1998, 32.

61. TREMBLAY 2007, 84.

62. TREMBLAY 2003, 57.

63. TREMBLAY 2007, 85.

porte de fait sur la transcendance, sur un « à venir » qui m'impose une éthique particulière : pour recevoir cette grâce dans une possibilité future, nous devons constamment agir en faisant en sorte que nos actions soient capables de répondre à la source (l'être) en nous, à être fidèle à la « force » qui nous pousse vers autrui, à « l'aimer ». Chercher à détruire cette « prise de conscience » (Nishida), c'est en réalité s'anéantir soi-même, c'est mettre en danger l'humanité par ignorance.

Les réflexions philosophiques du soi chez Nishida et les aspects philosophiques de la psychopathologie de Kimura ouvrent à d'autres questions toujours à préciser. Ainsi :

- Est-ce qu'une phénoménologie transcendantale du pathologique est possible⁶⁴ ? Comment demander une analyse réflexive à une conscience qui se révèle altérée (la réduction phénoménologique totale étant déjà pour la conscience intacte, une limite vers laquelle tend cette conscience au prix d'un travail toujours à parfaire), à un délirant qui n'a pas accès à son « soi véritable » ? Il est vrai que la phénoménologie transcendantale ne peut en rien servir la psychopathologie si elle est définie comme un ensemble de résultats pré-donnés à « appliquer » à la « folie » qui n'est alors que négativité. Il n'y a pas de phénoménologie là où il n'y a pas *d'expérience directe* de ce qui est en question. La phénoménologie ne reconnaît pas précisément le symptôme mais le phénomène comme mode de l'être-humain et condition de possibilité du symptôme. La reconnaissance clinique immédiate de l'acte délirant est donc « reconnaissance des conditions de possibilité (et d'impossibilité) » qui le régissent. Elle n'est pas expérience du réel mais du possible, c'est-à-dire expérience *eidétique* parce qu'expérience de l'*apriori* de ce qu'elle rencontre (la démarche de la phénoménologie rend possible les faits psychopathologiques, elle montre ce qui les rend possibles et c'est en ce sens qu'elle est une expérience « apriorique », non pas de ce qu'est l'objet d'expérience mais de « comment » il est, de son mode d'être). Ce que l'expérience clinique montre de la conscience délirante, c'est qu'elle ne peut pas corriger ses jugements et, si on lui donne cette

64. Pour une analyse plus approfondie voir TATOSSIAN 2002.

possibilité (ou si on lui enlève cette impossibilité), il ne s'agit plus de conscience délirante. La phénoménologie de l'aliénation schizophrénique est un équivalent de la réduction phénoménologique, une *époque schizophrénique* et donc toujours une « conscience de ». Que vise précisément son *eidos* ? Si Kimura Bin nous a bien éclairés dans ce domaine et s'il nous démontre la valeur et la richesse de sa psychopathologie phénoménologique, celle-ci reste fondamentalement une expérience vécue

- Si la « conscience de soi » est la détermination de soi en soi-même, alors la conscience de soi devient « transparente » à elle-même (un voir sans voir), elle devient une « expérience pure » à son niveau originaire : ici, le « soi » véritable ne fait qu'un avec l'humanité tout entière et se fond dans l'essence de l'univers⁶⁵. Cette expérience est le garant de l'unité du soi et de l'union du soi avec le monde, elle est une « vision » intérieure. Une telle naissance intérieure occasionne une conversion du regard par quoi tout l'univers devient la « manifestation de Dieu ». Mais si le « je » est « vu » en action, c'est-à-dire hors de « vue » de la « conscience de soi », cette expérience ne devient-elle pas un élément différentiel en tant qu'expérience « psychologique » ou au contraire s'enracine-t-elle toujours dans cette « expérience pure » ? Pour le clinicien, y-a-t-il un intérêt voire une nécessité de répondre à ces questions ?
- Si la notion même « d'éveil à soi » est une méthode philosophique, en quoi celle-ci intéresse-t-elle le clinicien ? Ici « l'éveil à soi » consiste en un élargissement de la conscience du clinicien au moment de son ouverture même, dans cette expérience de la rencontre ou de l'altérité de l'autre. Plus précisément, les singularités du mode de présence de l'autre font partie de la constitution d'un « habiter » commun, d'un « Nous », c'est-à-dire des présences en sensation d'être-ensemble-en-un-lieu-commun qui permet la reconnaissance mutuelle des consciences. Ce mouvement de réciprocité, cette « conscience d'intersubjectivité » est proche de ce que Nishida appelle la « conscience communautaire ». En

65. NISHIDA 1965, 167–8.

cherchant une forme d'introspection ou de retour sur soi de sa subjectivité, le clinicien risque d'être à côté de cette expérience qui n'est plus l'objet d'une intention (ou d'un programme) mais d'une « intuition » qui laisse apparaître l'autre *tel qu'il est* : dans cette expérience, l'autre lui « saute aux yeux ». Cette saisie immédiate est « le secret d'un don et d'une révélation »⁶⁶. Il y a là une forme « d'immédiateté » du comprendre (une formule critiquable en soi) qui permet au clinicien d'appréhender l'autre dans son *ipséité* même à chaque crise dans les rapports humains, nous dit Kimura⁶⁷.

À nos yeux, ces questions ont un véritable intérêt pour le clinicien. Elles peuvent éclaircir en vérité son *expérience* de la rencontre avec son malade. Elles invitent en effet le clinicien à s'intéresser à la structure du mode d'existence du malade tel qu'il est perçu et vécu par le malade. Cette centration sur le vécu du malade implique une forme d'attention qui ne cherche pas la cause, mais une manière de *comprendre* ce que vit le malade. Le désir de comprendre est très sensible à la « présence » (*Dasein*) ou au visage d'autrui. Comprendre, c'est donc attendre, accepter, accueillir dans un espace ouvert où le clinicien se laisse habiter : il est *avec*. Et il ne suffit pas de décrire ce que l'on voit, car le clinicien prend aussi : il choisit, arrache, pétrit, transforme les éléments, se les approprie et les recrée. Ici, naturellement, il subsistera un doute à propos de la possibilité d'une véritable compréhension des expériences intérieures et mondaines du malade. Qu'il soit aliéné ou non, il est tenu éloigné à une distance absolue du « tu » (l'autre absolu). Mais d'une telle distance, il peut revenir constamment pour se proposer à nouveau comme une personne humaine, comme moi (« je » individuel) en prise avec le même « milieu » ou la communauté du Nous. Cette vision s'éloigne du sens courant de la notion de thérapeute. Elle nous invite même à repenser la fonction de thérapeute. En effet, le mot grec *therapeia* dans son sens originel et historique signifie « culte voué aux dieux ». Les religieuses appelées « *therapeutris* » se chargeaient de prendre soin des statues des dieux et de la bonne relation entre les dieux et les hommes. La mission du

66. BUYTENDIJK 1952, 79.

67. KIMURA 2003, 31.

thérapeute est donc sacrée, il veille à ce qu'elle soit ouverte aux « dieux » : la visée ultime de la thérapie étant que le patient puisse d'avantage s'ouvrir à son corps, à soi, au monde et à l'être. En tant que thérapeutes, nous avons donc une humble mission, car nous sommes des serviteurs, mais prestigieuse précise Paul Jonckheere « car nous avons comme profession celle de rendre à nouveau possible, l'entrée des « dieux » dans la maison des hommes »⁶⁸. Ou pour le dire à la manière de Nishida, l'entrée du « je » et du « tu » dans un « univers » plus vaste et plus englobant, de laisser donc se déployer ce mouvement naturel dans la sphère du monde qui est celle des relations entre les diverses singularités.

CONCLUSION

La réflexion de Nishida sur la relation interpersonnelle appliquée dans l'expérience clinique (rencontre thérapeutique⁶⁹) apporte ici un éclairage indéniable. Elle invite le clinicien à se mettre à l'épreuve de la rencontre, à se laisser éblouir par ce qui échappe au regard. Cette « pratique » récuse toute pensée de survol qui chosifie le sujet, qui sépare le monde du sujet qui le connaît et y vit. Elle implique la propre conscience réflexive du clinicien, son vécu en chair et en os, sa corporéité : non ce corps objet qui est vu, touché, senti mais plutôt ce pouvoir de voir, de toucher et de sentir la chose telle qu'elle se présente à lui. Ici, en quelque sorte, le clinicien vit véritablement son acte de perception. Cette posture nous invite à situer le moment de la rencontre thérapeutique non pas dans l'anonymat ou dans un « on » mais dans un horizon ouvert, car il y a dans la possibilité même de cette expérience, où chacun est convoqué par la présence de l'autre, la tentative la plus originale peut-être de toucher l'individu, directement, sans détour. Mais le clinicien ne doit jamais oublier que cette expérience repose sur l'expérience à la fois individuelle et collective (Kimura, Watsuji) qui empreint toute sa manière de comprendre, de juger et d'agir. Il doit aussi admettre qu'il ne peut pas se retirer derrière son discours, qu'il doit avancer à découvert et poser la question difficile, mais inéluctable des limites du langage et donc de

68. JONCKHEERE 1985, 891.

69. C'est une manière d'être au plus proche de ce qu'elle ouvre comme possibilités, au cœur de l'expérience vécue engagée.

son rapport à l'antépédicatif, à ce « fond de la vie » (Kimura) auquel nous nous rapportons sans cesse et qu'il est impossible d'objectiver. N'est-ce pas là une manière authentique de s'interroger sur ce qui lui arrive et d'acquiescer ainsi la fine pointe de sa pratique, à savoir son *expérience* clinique actualisée à chaque rencontre singulière et qui oriente sa compréhension et son jugement ?

* Ce texte est une version remaniée d'une communication orale présentée le 27 octobre 2023 au séminaire permanent sur Nishida organisé par Jacynthe Tremblay et Enrico Fongaro de l'Université Nanzan, ainsi que Felipe Ferrari de l'Université Yokkaichi (Japon). Je remercie Madame Jacynthe Tremblay pour sa relecture du texte et pour ses précieux éclairages.

RÉFÉRENCES

BERQUE, Augustin

- 1994 « Milieu et logique du lieu chez Watsuji », *Revue Philosophique de Louvain*, n°4, volume 92 : 495–507.
2002 « Sabaku de Watsuji Tetsurō », présentation et traduction, *Ebisu*, n°29 : 7–26.

BINSWANGER, Ludwig

- 1971 *Introduction à l'analyse existentielle*, traduction de l'allemand et glossaire par Jacqueline Verdeaux et Roland Khun, préface de Roland Khun et Henri Maldiney, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOUDERLIQUE, Joël

- 2010 « Contribution spécifique de Kimura Bin à la question du fondement phénoménologique de l'existence », in *Philosophes japonais contemporains* (sous la direction de Jacynthe Tremblay), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 397–415.
2019 « Aspects philosophiques de la psychopathologie de Bin Kimura », *Analysis* 3 : 46–53.

BUYTENDIJK, Frederic Jacobus Johannes

- 1952 *Phénoménologie de la rencontre*, texte français de Jean Knapp, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

COULOMB, Mireille

- 2009 *Phénoménologie du Nous et Psychopathologie de l'isolement. La nostrité selon Binswanger*, préface de Françoise Dastur, Paris, Le Cercle herméneutique éditeur, n°11–12.

FLAUBERT, Gustave

- 1964 *Correspondance 1853–1856. La genèse de Madame Bovary. Lettre à Louise*

Collet et à Louis Bouillet (préface et notes de Maurice Nadeau), Lausanne, Société coopérative, Éditions Rencontre.

HEIDEGGER, Martin

- 1968 « Identité et différence », trad. André Préau, in *Questions I et II*, trad. André Préau Paris, Gallimard, « Tel », 253–308.
- 1986 *Être et temps*, trad. par François Vezin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie). Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard.

JASPERS, Karl

- 1998 « L'englobant », in *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, « 10/18 », 27–37.

JONCKHEERE, Paul

- 1985 « Du Visage au désir de l'autre. À propos de la première rencontre entre le thérapeute et le patient », *L'Evolution Psychiatrique*, 50, 2 : 879–891.

KIMURA Bin

- 1992 *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, présentation de l'édition française par Yves Pélicier. Introduction à la psychopathologie de Kimura Bin par François-Charles Bideaux et Joël Boderlique, Paris, PUF.
- 1999 « Psychopathologie de l'aïda ou de l'interpersonnalité », trad. par Marie-Agnès Morita et Joël Boderlique in Pichot. P et Rein. W. (sous la direction). *L'approche clinique en psychiatrie*, Paris, Le Plessis-Robinson, 199–221.
- 2003 *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, trad. par Claire Vincent, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- 2017 « Pathologie du soi chez le schizophrène », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 142 : 63–82.

LOCKE, John

- 1988 *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity* (1694). *L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Éditions du Seuil.

MARION, Jean-Luc

- 1989 *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée ».

NISHIDA Kitarō

- 1965 *Zenshū (Œuvres complètes de Nishida Kitarō)*, Volume I, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- 1997 *Essai sur le bien, chapitre I & II : l'expérience pure, la réalité*, trad. Hitoshi Oshima, Paris, Osiris.

ROMANO, Claude

- 2022 *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Éditions du Seuil.

SINGAÏNY, Erick Jean-Daniel

- 2023 *Agir contre soi-même. Un autre discours sur l'alcoolique et la pratique du soignant*, Paris, L'Harmattan, « Psycho-logique ».

STEIN, Edith

- 2012 *Le problème de l'empathie*, Paris, Éditions du Carmel, Ad Solem.

STEINER, Georges

- 1981 *Martin Heidegger*, trad. par Denys de Caprona, Paris, Flammarion.

STEVENS, Bernard

- 2003 « Sur les antécédents de la notion d'« aida », *Revue Philosophique de Louvain*, n°4, tome 101 : 686–706.
- 2005 « L'interpersonnel et l'atmosphérique : l'apport de Kimura Bin à la réflexion daseinsanalytique », *Lettre du psychiatre*, vol I, N°4, septembre-octobre : 114–119.

TATOSSIAN, Arthur

- 2002 *La phénoménologie des psychoses*, préface Jean-Michel Azorin, Jean Naudin et Dominique Pringuey, postface Jeanne Tatossian et Jean-Claude Samuelian, Paris, Le Cercle herméneutique.

TREMBLAY, Jacynthe

- 2003 *Nishida Kitarō. L'Éveil à soi*, traduction, introduction et notes de Jacynthe Tremblay. Préface de Matsumaru Hisao, Paris, CNRS Éditions.
- 2007 *L'être-soi et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique ».

VALÉRY, Paul

- 1946 *Monsieur Teste*, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire ».
- 1990 *Cahiers 1894–1914*, éd. Judith Robinson-Valéry, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol III.
- 1993 *Œuvres*, éd J. Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t II.

WATSUJI Tetsurō

- 2003 « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », trad. par Bernard Stevens avec l'assistance de Takada Tadanori, *Philosophie*, 79/4 : 5–24.
- 2011 *Fūdo le milieu humain*, commentaire et traduction par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions.

WINNICOTT, Donald Woods

- 1971 *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, préface de J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard.