

REGARD JAPONAIS SUR L'ESPACE PROPRE

Joël Boudierlique

ERES | « [Empan](#) »

2004/2 n°54 | pages 20 à 26

ISSN 1152-3336

ISBN 2-7492-0280-9

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-20.htm>

Pour citer cet article :

Joël Boudierlique, « Regard japonais sur l'espace propre », *Empan* 2004/2 (n°54),
p. 20-26.

DOI 10.3917/empa.054.0020

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Regard japonais sur l'espace propre

Joël Boudierlique

Joël Boudierlique, professeur étranger à l'université de Shimane, au Japon. 570-29 Sugata-cho, Matsue-shi, Shimane-ken, 690-0824 Japan.

1. Par exemple, la célèbre thèse du P^r Tsunoda Tadanobu, exposée dans son ouvrage *The Japanese Brain (Uniqueness and Universality)* Taishukan Publishing Company, 1985, Tokyo, tentant de donner un fondement expérimental aux affirmations de particularités raciales des Japonais, a depuis été largement remise en question par la communauté scientifique internationale.

2. *Botsunyû* signifie « effacement de soi ». Valeur éthique traditionnelle de premier ordre, cette conduite d'abnégation totale a pris, lors de la guerre du Pacifique, le sens d'une soumission absolue à la volonté de la communauté nationale confondue avec celle de l'empereur qui a conduit au suicide des célèbres *kamikaze*, les dieux du vent.

3. Un autre idéogramme est utilisé pour désigner l'être des étants inanimés, comme les objets par exemple.

4. Le parallèle est direct entre l'expression japonaise et celle de l'existential qu'Heidegger nomme *Befindlichkeit*, la situation, le lieu où l'on se trouve.

.../...

18 h 30, les portes se sont finalement refermées sur la multitude de passagers que les agents de la station de métro de Kanda ont réussi à bourrer d'un habile et puissant ratissage convergent mené par paire à l'aide de barres de bois d'environ deux bons mètres. À chaque fois, cela ne paraît pas possible. La foule des quais est beaucoup plus vaste que le wagon dans lequel elle entre en définitive. Mais ce qui paraît encore moins possible, c'est que cela se passe chaque jour sans violence et que, même pour un étranger, il n'y a pas vraiment de sentiment d'oppression... malgré la pression objective des corps. Ce plein, ce trop-plein, est même vécu, aux dires des usagers, comme un passage à vide.

Ce paradoxe m'a longtemps interrogé, mais les questions qu'il m'a amené à poser n'ont généralement pas obtenu de réponses dépassant la bravade nationaliste qui prône naïvement la spécificité japonaise à partir de bases physiologiques discutables, parfois risibles, comme celles de particularités cérébrales¹ qui restent à démontrer. L'éducation alors ? L'orientation générale vers l'abnégation du système social japonais incite à le croire. L'usage et l'orientation politiques de son exacerbation extrême, appelée *botsunyû*², telle qu'on l'a connue chez les *kamikaze*, montre jusqu'où peut conduire le détachement personnel traditionnellement encouragé par la culture japonaise. Toutefois, n'ayant pas été élevé moi-même de cette façon, comment se fait-il que je puisse, au moins partiellement, partager cette relative impression d'aisance personnelle dans une telle situation d'écrasement collectif ?

Un parallèle évident vient immanquablement à l'esprit de tout observateur de la société japonaise dont les membres subissent d'innombrables contraintes sociales mais semblent jouir néanmoins, pour beaucoup, d'une grande aisance de vie. En effet, si l'observation du milieu de vie révèle au Japon des limitations spatiales géographiques, domestiques et sociales, particulièrement sévères, simultanément, il apparaît aussi que, sur un plan personnel, un espace propre reste disponible pour beaucoup. Renvoyé du plan objectif matériel donné au plan subjectif personnel perçu, il reste à tenter de découvrir les dimensions de ce dernier.

En japonais, ce lieu propre à chacun s'appelle *ibasho*. Étymologiquement, le terme est composé de *basho*, avec les caractères pour

« lieu », et de *i*, le caractère pour le verbe « être » réservé aux êtres animés³ ; *ibasho* signifie donc « lieu d'être », mais l'expression n'étant employée que pour le lieu où l'on se trouve soi-même⁴, il faut entendre le « lieu d'être propre » à une personne. La langue japonaise annonce une autre spécificité de sa culture avec un terme qu'elle a emprunté au chinois mais dont elle a transformé le sens originel. En effet, pour évoquer un être humain en tant qu'individu, on utilise en japonais le terme de *ningen*, qui est composé des caractères *nin*, « homme », et *gen*, « entre » (qui se prononce dans d'autres contextes *aida*⁵ ou *ma*). L'adaptation du terme, signifiant initialement en chinois « entre les hommes », à la définition de l'individu est tout à fait caractéristique du mode de pensée proprement japonais, pour lequel l'interpersonnalité signifie l'essence de l'être humain. Toutefois, si cette saisie de l'individualité sur un fond interpersonnel se trouvait uniquement confirmée par l'harmonie de l'organisation sociale japonaise, elle ne présenterait qu'un intérêt ethnologique.

En fait, cette vue décèle plusieurs réalités propres à l'être humain en général. Tout d'abord, celle de sa situation originelle d'appartenance à un lieu commun, à un monde nécessairement humain, à partir duquel le processus d'individuation personnelle peut se déployer. Mais ce terme de *ningen* dévoile aussi que si l'apparition de la personne ne peut pas être antérieure au fond des relations interpersonnelles d'où seule elle peut ex-ister⁶, ce fond lui-même n'est possible que dans la mesure où chacun de ceux qui le composent existe en propre. Au niveau de l'existence, la séparation et la distance entre moi et l'autre n'est pas réductible quel que soit le niveau d'intimité. Pour que l'humain existe dans la relation interpersonnelle, il faut que chacun soit assuré de son existence propre, qui est irréductible à cette seule relation mais exige à chaque instant de se hisser à soi. Ce dernier point est à souligner car l'un des maîtres à penser japonais des années 1930, Watsuji Tetsurô, tente d'effacer cette irréductibilité en affirmant dans son *Éthique*⁷ que l'humain n'est que dans sa relation aux autres, dans ce qu'il nomme *aidagara*. Là, l'éthique de

Watsuji rejoint la morale de Inoue Enryô, car les deux auteurs ne se fondent plus alors sur une analyse de la spécificité de l'être de l'humain mais se rallient au système impérial pour prôner le respect absolu à l'égard de l'état au détriment de l'existence authentique qui ne peut être que personnelle.

Toutefois, la différenciation nécessaire à la constitution d'un moi distinct engendre simultanément l'apparence de son autonomie absolue, alors qu'elle n'est que secondaire et reste relative. Le lieu d'être propre de la personne, désigné par le terme *ibasho*, n'est possible qu'en tant que monde qui est aussi celui des autres et à partir duquel il reste toujours à devenir soi-même. Le défi de l'être spécifiquement humain est précisément ce mode d'être en tant que présence⁸. Il consiste à arriver à être soi à l'avant de soi, à la fois différent des autres et de soi-même dans un devenir qui exige simultanément ce rapport aux autres et à soi-même. On n'est soi-même et on ne naît soi-même dans le double rapport aux autres et à soi, qu'au prix d'une continuelle acquisition d'un maintien de son identité dans la différence avec les autres, et d'une continuelle différence au sein de sa propre identité.

Dans l'histoire personnelle, l'accession à l'existence propre de chacun a exigé, durant l'enfance, un arrachement au monde fusionnel. Chaque situation l'exige à nouveau pour devenir soi-même. Les faiblesses et les distorsions de ce processus se déclinent sur les gammes névrotiques, alors que les diverses formes de son impossibilité se révèlent comme les différentes tentatives malheureuses d'existence qualifiées de psychotiques. L'enjeu est toujours l'appropriation à soi d'un pathos originaire dont la coloration thymique est celle d'un monde qui n'appartient initialement encore à personne en propre. En effet pour ex-ister, lorsqu'on s'érige comme un soi, le fond atmosphérique du monde commun initial est transformé en humeur propre pour chacun, qui affecte à son tour la coloration affective commune. Ce renvoi, entre le niveau impersonnel de l'atmosphère mondaine et le niveau personnel de l'humeur, est explicité dans la langue japonaise par l'usage commun du caractère *ki*, dans le terme *fun'iki*,

.../...

5. Le caractère *aida* (qui a d'autres lectures dans d'autres contextes : *ma, kan, ken*) se prononce *aida*.

6. Exister est employé dans son sens philosophique, qui suit son étymologie : se tenir *istere* hors de *ex*, le *ex* ne signifiant pas, ici, l'extériorité mais la transcendance.

7. Cf « À propos de l'orientation générale de l'éthique de Watsuji Tetsurō » de Suetsugu Hiroshi, dans *Étapes normatives de la pensée japonaise moderne*, Joël Boudierlique et Kawanabe Yasuaki, Surugadai Publishing Company, 2002, Tokyo.

8. Souvent adopté comme synonyme d'être là pour traduire le terme de *Dasein* qui désigne chez Heidegger le mode d'être spécifique à l'humain et par là l'humain-même, le terme de *présence* reprend son sens originare de *prae sentia*, se tenir à l'avant... de soi-même.

9. Le *Kojien* est le dictionnaire de référence pour la langue japonaise, un équivalent d'une combinaison du *Littré* et du *Petit Robert* pour la langue française.

10. Il y a du reste au Japon une activité médicale reconnue qui consiste spécifiquement à réharmoniser la fluidité du *ki*. Sa pratique par imposition des mains sans contact avec le corps du patient est considérée comme permettant une réouverture des stomates énergétiques. Certains résultats prouvés de cette pratique ne correspondent à aucune possibilité de la logique médicale occidentale. Ainsi des cas de rémission de cancers inopérables du foie qui laissent perplexes les médecins japonais.

.../...

signifiant « atmosphère » (ou *kikō*, climat) et *kibun* signifiant « humeur » (littéralement une part *bun* du *ki*). L'idéogramme *ki* signifie en lui-même une énergie qui n'a pas de forme propre mais alimente de sa puissance diverses manifestations, jusqu'à celle de l'air nommé *kūki*, ce qui signifie mot à mot le *ki* du ciel *kū*. Si le passage du milieu ambiant originaire à l'humeur de son propre monde s'accomplit heureusement, on le dit *genki* en japonais, *gen* signifiant l'origine. Ce terme, employé pour dire la bonne santé, signifie littéralement d'après le *Kojien*⁹ « la bonne conduite pour les vivants, humains, animaux et plantes, en vue du retour à l'état originaire du monde de l'incarnation entre terre et ciel ». Si le procès de l'existence se passe mal, on parle au contraire de *kichigai*, l'un des mots employés pour qualifier le fou, qui signifie littéralement : distorsion, divergence du *ki*. La langue japonaise exprime ainsi la chute de la liberté de la puissance pathique première du *ki*, dans la réduction à une logique rigide aliénée, comme pathologique¹⁰.

Un autre terme japonais, *sekai*, recèle dans son étymologie les ressources d'une compréhension encore plus rigoureuse de l'existence. En effet, ce mot est composé de deux caractères, le premier, *se*¹¹, indique la dimension temporelle comprenant le passé, le présent et le futur. L'autre caractère, *kai*, indique l'espace comprenant, entre autres, les points cardinaux et le haut et le bas. Mais simultanément, ce deuxième caractère porte le sens de la séparation. Le terme composé des deux caractères *sekai* est employé pour nommer le « monde des humains ». D'origine bouddhiste, il sert à distinguer le monde des humains de ceux des dieux, des démons... celui de l'Empereur, pour lesquels il y a d'autres appellations. Que le mot employé pour le monde des hommes comprenne, saisisse ensemble, le temps et l'espace, et marque sa spécificité par rapport aux autres mondes, explicite une dimension propre à l'existence : celle de la nécessité de l'authenticité de son monde. En effet, lorsque pour être, il faut qu'il s'exhause hors de son simple statut de vivant pour devenir humain en devenant soi-même, l'homme instaure simultanément un monde qui devient sien. S'il y échoue sur le mode mineur de la banalisation standardisée, il est victime de normopathie, et s'il y échoue plus radicalement, il lui faut tenter les substituts psychotiques.

Toutefois, pour rendre compte du « lieu » originaire (*basho*) antérieur à l'opposition du monde et du sujet qui s'y constitue, le caractère emprunté à la calligraphie chinoise qui se nomme en japonais *aida*, entre, tient une place centrale. Cet idéogramme, qui se trace à l'aide de l'emblème du soleil apparaissant au milieu de l'emblème de la porte, signifie la plénitude d'un lieu qui doit être compris non seulement comme intervalle entre deux pôles distincts, par exemple l'organisme et le milieu, mais plus globalement comme tout l'espace de jeu qu'à la fois ils constituent ensemble et duquel ils se constituent eux-mêmes, quel que soit le champ de signification concerné. Ainsi, d'une manière générale,

l'*aida* est l'*entre*, mais tel qu'il se constitue de l'intégralité de la faille et de ses bords. Pensé dans le sens de cet idéogramme, le sujet n'est pas inhérent à l'individu, il se constitue dans ce lieu en tant même qu'une des lèvres articulant l'espace et le temps intervallaires qui s'y définissent alors, et cela dans une climatique propre à cet *entre*. La venue du sujet dans l'ouvert originaire, dans l'*aida*, dans l'*entre*, ne constitue pas une portion d'espace-temps découpé dans un ensemble préétabli mais l'événement fondateur de sa propre spatio-temporalité. Tel l'oiseau de Braque¹², en même temps surgissent nouveaux, le sujet, le ciel et la terre. L'*entre* n'est pas compris en eux, ce sont eux qui sont issus de cet *entre*, ils sont issus « de cette distension ouvrante d'un préspace qui ne garde rien de l'ancien monde d'avant le moment apparitionnel¹³ ». L'*entre*, l'*aida*, doit donc être compris – selon l'expression de Kimura – « comme le lieu d'origine du soi-même authentique », c'est-à-dire que « le soi-même comporte l'*aida* à titre de moment constitutif¹⁴ ». Il ne s'agit pas d'un « entre » préétabli qui précéderait le monde et l'humain, cet *entre* a son fondement même dans cette situation pré-humaine. « Avant le qui, avant le quoi, il y a où, qui est un *entre*, qui est l'*entre*¹⁵. »

Lorsqu'un qui et un quoi apparaissent en ce lieu premier, comment penser ce passage d'un lieu « naturel » – où fusionnent ce qui ne peuvent encore être un sujet et un monde – à cette différence, qu'exige l'ex-istence de chacun, simultanément interdépendant dans la genèse du projet qui les ouvre réciproquement à leur être propre ? La langue japonaise conduit à penser cette genèse en tant que diffraction de la spontanéité qui se manifeste comme l'*aida* premier. En effet, en japonais, la part commune de cette spontanéité est représentée par le même idéogramme *ji* dans les termes qui évoquent les deux versants du déploiement de l'*entre* originaire. Dans le cas de ce qui se produit de soi-même, au sens d'un mouvement spontané universel – voisin de celui de l'*automaton* de Platon dans son *Phèdre* – le terme se prononce *nozokara*. Par contre, lorsque la spontanéité est perçue comme venant du soi-même, ce

même terme se nomme *mizukara*. Cette spontanéité commune *ji* se diffracte ainsi en deux sens différents de l'expression « de soi ». L'un renvoie directement à l'apparition du soi qui conserve en japonais la trace de la spontanéité commune originaire avec le terme *jiko* signifiant « soi », et aussi dans l'expression employée pour dire que l'on fait quelque chose par soi-même, *jibun*, terme signifiant mot à mot : ma part (*bun*) de la spontanéité (*ji*). Sur le versant de ce qui s'accomplit de soi, la spontanéité exprimée par le caractère *ji* a été conservée dans le terme utilisé pour la nature *jinen*¹⁶. Cette distinction formulée par la langue japonaise recoupe, en fait, deux sens du soi redécouverts par l'analyse existentielle occidentale¹⁷. En effet aussi pour cette dernière, en tant que vivant, l'être de l'humain participe au mouvement général de la nature, c'est un étant parmi les autres étants. Là est, en sa nature, la nature. Par contre, en tant qu'existant¹⁸ il se tient de par lui-même – comme autre que – hors de cette nature de sa nature.

Comment s'accomplit cette transcendance disruptive de l'ex-istence d'avec le mouvement générateur naturel spontané ? Pour le comprendre, il faut se reporter à l'explicitation proposée par Kimura qui montre que tout se joue dans l'*entre* des deux polarités du même mouvement qui s'accomplit initialement de lui-même, *nozokara*, puis en et par soi-même, *mizukara*¹⁹. Toutefois, il ajoute que ni l'un ni l'autre n'y suffit. Ni la nature ne peut accomplir son être propre, se donner un *là* par elle-même que seule la transcendance de l'être de l'humain apporte, ni l'homme advenir à soi-même hors d'un monde qu'il ouvre comme son propre *là*. Lorsque l'accomplissement de la spontanéité originaire prend l'homme pour relais, la catégorie change à la fois pour l'homme qui, du simple vivant, devient un ex-istant et pour le monde qui est ainsi simultanément ouvert au *là* que cet existant constitue pour lui. La rupture est de l'ordre de l'événement-avènement : « Il y a » et « j'y suis » y sont indissociables. C'est l'appartenance réciproque du monde et du soi au même lieu qui s'exprime en français dans le « y » évoquant ce lieu commun (*basho*) qui peut devenir le lieu de son être propre (*ibasho*).

.../...

11. Que l'on prononce sé.
12. Cf. Jean Leymarie *Braque*, Skira, Lausanne, 1961. Voir par exemple le tableau intitulé *L'oiseau et son nid*, de 1956.
13. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1991, p. 200.
14. Bin Kimura, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, trad. Joël Boudierlique, Paris, PUF, coll. « Psy-chiatrie ouverte », 1992.
15. Henri Maldiney, *ibid.*, p. 201.
16. Combinaison de caractères qui se prononce aussi plus couramment *shizen*.
17. Fondée par Ludwig Binswanger dans les années 1930 sous le terme allemand de *Daseinsanalyse*.
18. Exister : *ex-istere*, se tenir hors de.
19. Bin Kimura, *ibid.*, p. 34-46.
20. Henri Maldiney, *ibid.*, p. 307.
21. *Ibid.*
22. Dans l'emploi quotidien, ce mot signifie conscience de soi mais dans la philosophie de Nishida Kitarô le terme de *jikaku* prend le sens plus originaire d'éveil à soi.
23. C'est pourquoi, du reste, il n'est pas possible de concevoir la vue paradoxale de l'auto-aperception en tant que primat de la conscience de quelque chose sur la conscience de soi ou l'inverse. L'auto-aperception surmonte cette dissymétrie de par son origine même.
24. Être-là est employé pour traduire *Dasein*, terme par lequel Heidegger désigne l'humain sur la base de sa caractéristique propre d'être.

En japonais, la part commune est exprimée par le caractère avec lequel s'écrivent *onozukara* (de soi-même) et *mizukara* (par soi-même) de même que *jinen* (nature) et *jiko* (soi). Mais le « il » de ce qui se présente et le « je » de la présence se constituent aussi réciproquement : je suis là dans le monde et je suis le là du monde, le « je » et le « il » étant constitués – par l'entre et constituants – de l'entre. Il s'agit donc de la réciprocité d'un monde et d'un sujet, constitués et constituants. Sur deux niveaux ontologiques différents, les deux sont à affirmer simultanément : l'origine commune du monde et du sujet dans la nature du vivre (*Lebenswelt*), mais aussi l'instauration commune réciproque du sujet et de son monde dans l'ex-istence.

Ainsi, parler de l'*entre*, c'est dire l'ouverture, c'est désigner la faille à partir de laquelle les versants du monde et du soi apparaissent et se constituent réciproquement. Là est également le sens de la formule d'Erwin Straus qui en explicite la dynamique : « Je ne deviens qu'en tant que quelque chose m'arrive, quelque chose ne m'arrive qu'en tant que je deviens. »

La situation psychiatrique est particulièrement révélatrice à ce propos. La vie n'est que rarement en jeu dans les psychoses ; le patient est vivant et la survie n'est pas son problème majeur. Quel est-il alors ? La clarification de ce point repose justement sur la distinction entre la vie de l'homme et celle des autres vivants. Une approche biologique de la maladie se dispense de cette distinction, comme toutes les autres pratiques qui se fondent sur une vue ou une théorie préalables. Aussi le soignant doit-il s'en remettre à une option d'un autre genre qui n'est pas tributaire d'un savoir théorique déterminant la conduite thérapeutique : celle qui s'interroge non sur la maladie mais qui se pose la question suivante : « De quoi est malade cet homme ? » Cette façon de se comporter désormais à un autre est en soi déjà thérapeutique. Elle fonde « l'entre » (l'*aida*) soignant et malade comme l'*agora* d'une rencontre possible. Il s'agit à proprement parler d'une façon d'exister à l'autre qui fait passer de l'ordre de la représentation générale de la maladie à celui de la présence effective au malade, et qui ouvre une possibilité de co-présence, de constitution réciproque des possibilités d'existence respectives des partenaires. En tant que simples vivants, les deux partenaires constitutifs de cet « entre » sont dans une situation commune. Mais pour y prendre place, chacun en tant que lui-même, il faut d'abord s'y trouver soi-même dans le double sens indissociable d'y être effectivement et de s'y découvrir « soi ». Se découvrir incessamment là, à l'avant de soi, en présence, c'est se tenir là hors du simple vivant que l'on est, c'est exister son là ; le *ex* (le *hors*) signifiant ici non pas l'extériorité mais la transcendance. En effet, cette exigence pour être soi doit s'accomplir dans le monde qui est toujours déjà là en y existant ce lieu du monde comme son propre lieu, donnant ainsi au monde la possibilité d'un là qu'il faut ex-ister pour cette présence de façon à ce qu'il soit sien. Pour que puisse s'accomplir

ce cercle qui donne forme simultanément au monde et à soi, en étant activement *là* et le *là*, l'homme – en tant qu'être-*là* ou présence – ne peut être en face du monde comme un sujet en face d'un objet mais est au monde, c'est-à-dire que le monde a lieu dans cet « être-à » qui en constitue le *là*. Ce *là* est donc à la fois le *là* du monde et le *là* de la présence. C'est pourquoi Maldiney peut dire : « Le *là* est le pivot de la compréhension du monde, laquelle est un mode de l'existence²⁰. »

La défaillance de cet accomplissement premier, nécessaire pour être soi, se montre chez de nombreux schizophrènes dans l'étrangeté incompréhensible de l'en face de leur monde « derrière une vitre » qui correspond à leur incapacité à s'y trouver eux-mêmes. Ils ne s'entendent plus à ce monde, ils ne s'y entendent plus, et ne savent plus où ils (en) sont... (d')eux-mêmes. Être soi pour l'homme exige qu'il le devienne c'est-à-dire qu'il ouvre sa propre possibilité : qu'il soit à dessein de lui-même. Mais « être à dessein de soi et être au monde s'articulent intérieurement l'un à l'autre dans une seule et même transcendance. Si celle-ci est en défaut, les deux défont. Ainsi en va-t-il dans la schizophrénie²¹ ». En même temps qu'il n'est pas à dessein de soi, le schizophrène n'est pas au monde. Voilà pourquoi, dans son délire, il forge un nouveau monde. Un monde auquel il n'est pas car ce qui caractérise le délire dans son extrême est la dimension purement objective du monde qui ne se donne plus en présence mais en représentation.

Kimura, pour sa part, analyse la schizophrénie comme « impossibilité à se constituer en ce lieu en tant qu'être distinct pouvant s'affirmer comme soi-même ». C'est précisément la révélation muette du vide béant que provoque le mode d'être en absence de soi du schizophrène, au sein de ce lieu originaire commun aux organismes et au milieu où devrait naître l'existence séparée de chacun, qui a incité Kimura à dévoiler la dimension singulière de l'*entre*. Une large part de sa contribution psychiatrique consiste à rendre compte de l'altération singulière de l'*aida* inhérente à ce mode de présence en absence de soi des schizophrènes, altération qui est éprouvée en eux-mêmes par les autres prota-

gonistes comme perturbation dans leur propre présence, comme « sentiment de précoce » (*Rümke*).

Tant pour pouvoir être dit par la langue japonaise avec le terme d'*aida* que pour pouvoir être explicité par la réflexion de Kimura, il faut supposer un mode de dévoilement, un mode de « conscience » propre à ce lieu paradoxal d'où apparaissent le sujet et le monde. Pour désigner le mode d'apparition à la conscience de ce fond commun au soi et au non-soi, Kimura emploie le terme de *jikaku*²², dont la transcription mot à mot peut correspondre à « auto-aperception », car il est composé du caractère *ji* de la spontanéité et de *kaku*, qui évoque une vue de l'intellect, ou une intuition intellectuelle. L'auto-aperception est pour Kimura le moment apparitionnel où se révèle la relation même du propre avec l'impropre, l'entre-même constitutif du soi-même²³. Cette vue, qui repose donc non pas sur une synthèse dialectique seconde mais sur le moment réciproquement constitutionnel du sujet et du monde, fournit l'un des axes de compréhension les plus propices au dévoilement de la constitution de soi, et par conséquent, l'un des outils les plus efficaces dans l'approche clinique que propose Kimura. En effet, véritable reflet apercevable de l'entre, cette autocompréhension ne se limite pas à une « connaissance de soi », si l'on entend par « soi » son atrophie solipsiste. Se comprendre comme être-en-devenir, se constituant au sein de la relation explicitée comme « entre », implique au contraire une ouverture sur la situation et une ouverture de la situation commune. Dans le cas du soignant et du patient, enraciner la compréhension à ce niveau originaire permet d'auto-apercevoir la genèse même de la situation commune et de fonder de la sorte le diagnostic et les orientations thérapeutiques sur cette base commune en genèse. Comprendre la façon dont la coprésence se trouve repose donc sur la compréhension du lieu de l'articulation, de l'*entre*, constitué par les deux partenaires engagés dans la situation présente. C'est un mode d'être si originaire que non seulement le comprendre se manifeste pour l'être-*là*²⁴ comme une vue indissociable de soi-même et de son entourage,

25. Henri Maldiney, *ibid.*, p. 146.

26. Ce terme comme celui de « transpossibilité », qui lui est corrélatif, sont d'Henri Maldiney. Pour une étude spécifique sur ce sujet cf. Joël Boderlique, « Transpassibilité et transpossibilité », dans *Les cahiers de Gestaltthérapie* n° 12, « Pathologies de l'expérience », L'expresserie, automne 2002.

mais « cette vue, l'être-là l'est originairement²⁵ ». Cela revient à dire que « non seulement l'être-là a dans le comprendre ouverture à sa propre possibilité mais que le comprendre est lui-même l'ouverture de cette possibilité ».

Le paradoxe de cette vue, offrant une ouverture diagnostique au cœur même du processus d'individuation de chacun des protagonistes d'une rencontre, est qu'elle se forme à un niveau où la distinction entre le soi et le non-soi est en accomplissement. Son fondement même suppose une capacité d'ouverture antérieure aux éprouvés déjà reconnus comme siens. Cette vue suppose une ouverture à l'en-deçà de ce dont le sujet est passible, elle exige une transpassibilité²⁶.

À 15 mètres sous terre, dans le bain de foule des heures de pointe du métro de Tôkyô, l'auto-aperception révèle qu'au fond de cet écrasement règne la paix originaire : celle du vide.