

L'auto-aperception de l'*aïda* selon Kimura Bin

(*aïda no jikaku*, あいだの自覚)

Joël Boudierlique

Aborder la pensée de Kimura en japonais pour ensuite la traduire dans une autre langue, en l'occurrence le français, fait souvent perdre de vue la tentative qui s'exprime dans la langue originale à savoir l'*aïda*, *l'entre* même, du *à dire* et du *vouloir dire*, - *à dire de* ce qui est et *vouloir dire* qui anime l'auteur.

Cette distance entre l'originale et la traduction, tient à ce que la langue japonaise échappe, au moins partiellement, au principe des langues que Johannes Lohmann définit en tant que « système objectif de signes se rapportant à l'objectivité par des entités appelées mots, ceux-ci ne consistant que de ce rapport qui les doue nativement d'une ou plusieurs *significations* .»¹ Cela permet en général d'échanger ces significations d'une langue à une autre, si différentes soient-elles, car elles ont en commun le même principe constitutif : *signifier l'être des choses dans la forme de l'objectivité*. Cette possibilité d'échange est valide entre les langues de signification dont c'est la fonction et l'être même, mais il faut garder à l'esprit qu'objectivité n'est pas réalité. Comme l'ont reconnu au IIIe siècle les Stoïciens, une langue de signification permet d'énoncer du disciple : les exprimables (λεκτά) qui sont pré-signifiés dans l'ensemble fermé qu'elle est. À parler une langue de signification, nous n'avons pas accès aux choses mêmes avec lesquelles nous avons réellement à faire, aux (πράγματα), à ce qui surgit dans une rencontre, c'est-à-dire à l'étant en tant que tel, en co-présence avec laquelle nous nous surprenons à être.

À l'opposé, la langue japonaise tend à guider vers une telle rencontre qu'annonce le terme même d'*aïda* traduit, et c'est le problème nous le verrons, par *entre* en français. Cette tendance est facilitée par la langue japonaise du fait qu'elle ne comprend pas d'article qui spécifie le nom, comme en français, en l'opposant au verbe à l'intérieur du système du mot. L'article, qui est dans notre langue le tenseur de l'extension nominale, n'existe pas en japonais. Il en résulte que les noms dits communs, en français, ont en japonais un statut proche de celui des noms propres en français. Pour bien saisir cela, je vais à nouveau citer Johannes Lohmann qui disait dans sa conférence intitulée *Le concept de nom* « L'événement principal de l'histoire du concept de nom, c'est la scission en deux de ce concept, opérée par Chrysippe au commencement du IIIe siècle. Depuis lors, on est accoutumé à distinguer en logique, puis dans la vie quotidienne, entre le nom propre et le nom commun des choses, c'est-à-dire le mot par lequel la chose est appelée

¹ Johannes LOHMANN, « *Le concept du nom* ». Conférence prononcée au 5^e congrès international de toponymie, Salamanque, 1955 in *Présent à Henri Maldiney*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973, note 3, p. 174

telle ou telle²... » Il en résulte que le nom proprement dit, diffère du tout au tout du mot utilisé comme nom commun dont le statut est fixé par nos langues de signification. Nomination et signification sont exclusives l'une de l'autre. Appeler les choses en les nommant n'est pas les signifier par des mots.

Or dans la langue japonaise le concept de mot ne se présente pas comme l'objectivation du concept de nom, mais il tend à appeler les choses en les nommant et permet même de formuler l'appel qu'elles nous adressent telle que l'exprime le petit Haïku suivant de Bashô :

まつの事はまつに習へ、竹の事は竹に習へ

Matsu no koto wa matsu ni nara e, Take no koto wa take ni nara e³

Ce qui devient selon ma traduction prosaïque en français avec une grande déperdition par rapport à la rencontre que provoque le poème en japonais :

Ce qu'il en est du pin, apprends-le du pin

Ce qu'il en est du bambou, apprends-le du bambou

L'expression française *ce qu'il en est du*, pour traduire la notion *koto*, qu'explicite Kimura comme événement noétique dans le texte que vous avez étudié, fait perdre tout le caractère dynamique événementiel du terme japonais. À ce propos Kimura rappelle dans le chapitre qu'il lui consacre dans votre ouvrage de référence, que ce terme *koto* était utilisé en japonais ancien pour dire à la fois *événement* et *parole*. Les deux étaient alors équivalents ce qui n'est pas sans résonance avec l'articulation intime entre *Ereignis* et *Rede*, c'est-à-dire *événement* et *parole* en tant qu'existentiels pour Heidegger. En japonais à cette époque ancienne, l'événement s'articulait effectivement en parole. Aujourd'hui pour *parole*, la langue japonaise emploie le terme *kotoba*, littéralement le bord, l'arête, l'extrémité de *koto*. La parole en japonais est comprise comme *extrémité de l'événement*. À ce propos Kimura écrit : « *koto* est un événement qui surgit entre les humains, entre eux et les choses, ou plus exactement *koto* est *aïda* en tant qu'action temporelle dirigée vers le futur. »⁴ Ceci peut aussi se dire avec Maldiney : *l'événement est rencontre*.

J'ajouterai à propos du poème cité, que le renvoi implicite à un sujet auquel est adressée l'injonction dans la traduction française est quasiment gommé en japonais en raison du non-usage habituel des pronoms personnels dans cette langue. Cette déperdition de ma traduction tient au fait que dans notre langue nous ne nous entendons pas aux choses à travers les noms mais à travers les mots et qu'il nous faut pour parler des pronoms personnels.

² Johannes LOHMANN, op. cit., p. 174

³ MATSUO Bashô (松尾芭蕉), poète japonais 1644-1694, *Haiku in Sanzôshi* 「三冊子」

⁴ KIMURA Bin, *L'Entre*, Million, Coll Krisis. Grenoble, 2000, p. 125

Apparaît là d'emblée, entre le japonais et le français, une différence radicale dans la manière de s'entendre au réel et de s'ouvrir à soi à même l'art du langage ; différence qui est comparable au changement proprement destinal opéré dans l'histoire occidentale lorsqu'est apparue la notion de signification et toutes celles qui lui sont apparentées dans la logique stoïcienne. En effet, à l'époque classique de la Grèce, la langue sous-jacente à chaque acte de langage était encore une façon, propre à l'homme grec, de se porter et de se comporter à l'ensemble de l'étant. À cette époque, parler grec, *hellenizein*, c'était parler en Grec, se comporter en Grec dans sa façon d'articuler en paroles la réalité. Il y avait des façons diverses de parler, selon les dialectes, parler éolien, dorien, attique, qui constituaient chacune un *éthos*, une façon caractéristique et significative de s'ouvrir aux choses : une façon qui ménage entre elles et nous un espace de résonance à la tonalité duquel nous sommes, en deçà de toute perception, au niveau même du sentir, accordés.

Voilà ce à quoi vise encore la langue japonaise et vers quoi, je l'espère, nous rapprocher aujourd'hui.

Pour retrouver ce transport au monde, je propose d'explicitier quelques-uns des termes utiliser par Kimura en visant le référent dans lequel Réalité et Signifiante sont chacune le dimensionnel de l'autre.

La notion d' *aïda* あいた

Il est nécessaire, me semble-t-il, de saisir initialement cette articulation réciproque du Réel et de la Signifiante dans le nom *aïda* qui est au cœur de la réflexion de Kimura. Plusieurs difficultés apparaissent en français pour saisir ce que le terme désigne en japonais. La traduction habituelle d'*aïda* par *entre* est réductrice si l'on entend par *entre* uniquement l'intervalle entre deux pôles pré-constitués. Dans le langage japonais 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.⁵

⁵ De même dans la dimension temporelle, le laps de temps qui s'écoule d'un maintenant à un autre est désigné avec le même terme s'écrivant là avec le caractère 間, qui se prononce *ma* lorsqu'il est employé seul ou *kan* ou *ken* lorsqu'il est combiné à d'autres caractères. La même notion s'écrit en japonais de deux façons : あいた qui se prononce toujours *aïda* et 間 qui selon les combinaisons avec d'autres caractères où il est employé se prononce différemment par exemple *ma* 客間 (*kyaku ma*, salon) ou *kan* 三日間 (*mikka kan*, pendant 3 jours), ou encore

Ce *entre* qu'exprime le nom japonais *aïda* ne signifie donc ni intervalle ni limite comprise entre deux composants. Il enveloppe au contraire leur mutuelle présence, les deux conjugués par le trait du départage. Lorsqu'on utilise le mot être-là en français afin d'entendre le terme *Dasein* tel que l'emploie Heidegger, il s'agit bien de saisir l'*aïda*, précisément que désigne le trait d'union, bien nommé en l'occurrence, entre être et là qui pour être convenablement pensé en français, requiert aussi la traduction de *Dasein* par être-le-là et présence : être le là de ce qui a lieu, c'est lui donner lieu d'être, et présence (*prae-sens*) c'est se tenir à l'avant de soi dans l'ouverture, ce qui accentue le caractère proleptique du devenir constant qu'exige le mode d'être spécifiquement humain nommé *Dasein*.

Ces difficultés inhérentes à la traduction du terme *aïda* incitent donc à l'utiliser tel quel en vue de garder à l'esprit l'ensemble en acte tendu vers l'avant qu'il désigne.

***Aïda* originaire ou arché-aïda**

Kimura distingue un moment premier à tout *aïda* qu'il appelle *aïda originaire* ou *arché-aïda*. Il le décrit comme le site du *fond de la vie* et en cela de *l'absolument autre*. Il s'appuie à cet usage sur la vue proposée par Victor von Weizsäcker, (dont du reste, il connaît très bien la pensée pour avoir été le traducteur en japonais de plusieurs de ses ouvrages.)⁶ Pour ces deux penseurs, là est le creuset de la *subjectivité*, ou du *sujet*, qui se constitue en tant que forme de la relation entre l'organisme et son milieu. Ce lien de l'organisme et du milieu 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 interactions simultanées pour rétablir sans cesse l'équilibre perpétuellement menacé. Cette relativité nie toute orientation univoque de la causalité. À ce propos Weizsäcker écrit : « la forme est le lieu de rencontre – lui-même automouvant – d'un organisme et de son *Umwelt*. »⁷ Cette vue le conduit à affirmer que le comportement n'assure pas « la constance d'une forme,

ken 世間 (*sei ken*, société). Toujours, pour l'espace comme pour le temps, ce caractère est donc 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.

⁶Cf. Liste des traductions effectuées par le Pr. Bin Kimura dans la bibliographie.

⁷ Victor von WEIZSÄCKER, *Le cycle de la structure*, (*Der Gestaltkreis*), Desclée de Brouwer, Paris 1958. Traduction Michel Foucault et Daniel Rocher. p.179

mais celle d'un changement de forme, d'une transformation constitutive. »⁸ Le rapport entre organisme et milieu est le moment premier, à chaque instant renouvelé par les modifications des composants de cet ensemble. C'est ce rapport que Kimura nomme *aïda originare* agissant au fond de la vie. Il utilise pour le décrire le terme allemand employé par Weizsäcker *Grundverhältnis*. *Grundverhältnis*, faut-il traduire par *rapport au fond* ou par *rapport au fondement*. À vrai dire, la distinction est encore in-décidée et c'est le défi du passage du vivant à l'ex-istant sur lequel repose la mutation du *fond* en *fondement*. Pour Kimura l'*aïda originare* est simultanément la naissance du moi et celle du monde : leur co-naissance, c'est-à-dire l'événement et l'avènement, la rencontre et l'émergence de *l'absolument autre* constituant de soi et du monde. Il y voit la racine potentielle de troubles psychopathologiques qui apparaissent dans la constitution du soi et du monde par exemple dans les comportements schizophréniques. Nous y reviendrons.

Jiko 自己 : Mizukara 自ら / Onozukara 自ずから

La langue japonaise exprime l'entrelacement fondateur d'un sujet et de ce qui devient son monde, par l'emploi commun à plusieurs termes du caractère *ji* (自) utilisé pour signifier auto, de soi-même. Par exemple, ce caractère *ji* 自 est associé à *ko* 己 pour dire « moi ou soi » *jiko* (自己)⁹ *Jiko* 自己 lui-même peut prendre deux formes adverbiales : *mizukara* et *onozukara* (S4) qui toutes deux requièrent l'usage du même caractère *ji* (自) ce qui indique au sein de tous ces termes un procès spontané, un processus qui s'accomplit de lui-même.

La première forme adverbiale, *mizukara* 自ら est employée pour dire par soi-même, en personne ou moi-même, l'étymologie du mot le laisse entendre directement car le mot *mizukara* veut dire littéralement ce qui s'origine (*kara*) de mon corps, de ma propre chair (*mi*). Ce mot est employé pour qualifier un acte dont la cause est une décision réfléchie et volontaire.

L'autre terme, *onozukara* 自ずから reprend le même caractère pour évoquer la spontanéité cette fois dans la genèse du versant monde. *Onozukara* 自ずから signifie « ce qui se fait de soi-même, naturellement, spontanément ». *Onozukara* qualifie l'acte spontané, accompli sans

⁸ Victor von WEIZSÄCKER, Ibid. p.107

⁹ *ko* 己, qui signifie aussi « ce qui m'est propre » selon son ancien sens utilisé pour signifier le nez, c'est-à-dire « ce qui est à l'avant de moi » qui correspond à une gestuelle toujours employée aujourd'hui pour se désigner soi-même en pointant son index sur son nez.

décision réfléchiée et volontaire. Les deux expressions s'écrivent donc avec le même caractère *ji* 自 qui indique l'activité de la spontanéité universelle.¹⁰

On retrouve également l'usage du même caractère *ji* 自、 qui exprime l'auto-accomplissement, dans le mot *jibun* 自分. 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, ensemble ils signifient littéralement ma part propre *bun* 分 du *ji* 自. 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. Or ce terme est la lecture moderne du mot identique qui se lisait traditionnellement *jinen* 自然, 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 des deux notions qu'ils résumaient avec le mot *jinen* 自然.¹¹

¹⁰ Dans 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.

¹¹ Pour 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, mais au sens de la nature originaire avant l'individuation du sujet ; *Onozukara* (自ずから), qui est le procès de *jinen* (自然, la nature) signifiant la spontanéité originaire de la nature même, et Kimura le définit comme *natura naturans* (nature naturante).¹¹ Par contre, « *mi* » (身) de *mizukara* (自ら) signifie le corps charnel qui fait de l'individu un soi singulier distinct des autres ; 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. Ce qui est ainsi éprouvé a son corrélat sur le versant mondain 'atmosphérique', antérieurement à toute dimension objectivable en tant que ce que Heidegger retient comme l'un des existentiels, c'est-à-dire l'une des dimensions originaires propre à l'ex-istence, à savoir la *Stimmung*.

Kibun 気分 et *funiki* 雰囲気

La trace de cette unicité de l'*aïda originnaire*, fondatrice de ses propres polarités moïque et mondaine, est présente dans le vocabulaire japonais employé tant au niveau pathique qu'atmosphérique. Le mouvement universel spontané d'auto-manifestation qui anime l'*aïda originnaire* se nomme *ki* 気 en japonais. On le traduit en français par : énergie ou souffle. On retrouve ce caractère *ki* 気 dans les termes pour parler de l'ambiance atmosphérique aussi bien que de l'humeur propre. On dit ainsi *funiki* 雰囲気 pour l'ambiance, disons atmosphérique, et *kibun* 気分 pour l'humeur d'une personne par exemple. Ce dernier mot signifie littéralement ma part du *ki*¹², alors que *funiki* 雰囲気 évoque le *ki* qui relève de l'environnement. Le parallèle est évident avec l'usage du terme *Stimmung* en allemand au sujet duquel H. Maldiney écrivait : « *Stimmung* 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. »¹³

L'affectivité

Ces prémisses, sans doute un peu fastidieuses, à propos du vocabulaire propre à la culture japonaise vont néanmoins, je l'espère, contribuer à préciser l'originalité de la psychopathologie de Kimura sur un point particulier, celui de l'affectivité¹⁴. L'étymologie latine du terme « *afficere* » correspond à l'aptitude à être touché à la fois dans l'éprouvé corporel et affectif par le monde et les autres. Toutefois la passivité éprouvée est payée en retour par l'activité qui consiste à affecter le monde et les autres. Envisagée ainsi, l'affectivité est projetée dans le monde, s'y noue et s'y déploie, elle envahit ses objets de sorte que l'affectivité teinte le monde de familiarité et permet la rencontre entre le sujet et le monde afin qu'il devienne sien. Pour la phénoménologie ce procès est pré-réflexif, en ce qu'il forme le champ possible de toute rencontre avec le monde. Il se produit en amont de toute conscience d'objet. En ce sens

¹² 気分 : le *ki* 気 dont une part est coupé avec un sabre : signification induite par la partie inférieure de l'idéogramme *bun* 分 : 刀 'sabre', utilisée pour écrire ce caractère.

¹³ Henri MALDINEY, *Regard Parole, Espace. L'Âge d'Homme*, Lausanne, 1973, p.93

¹⁴ Ce terme présente une ambiguïté en raison de ses liens avec les termes d'affection et d'affect. Toutefois, depuis la publication d'*Être et Temps* de Martin Heidegger, en phénoménologie l'affectivité renvoie en premier lieu à la capacité du sujet à être affecté par le monde extérieur.

on peut dire que l'affectivité précède toute expérience du monde, d'autrui et de soi-même. L'affectivité est le fond sur lequel peut se former toute expérience. Elle n'est donc pas une catégorie de l'expérience humaine comme pourrait l'être une émotion ou un souvenir, elle ne peut pas se réduire à un état psychologique ou perceptif. C'est une des dimensions de la *Stimmung* et c'est plus particulièrement dans les relations intersubjectives qu'elle est envisagée par Kimura.

La tonalité affective préréflexive, qui teinte le plus intime de la rencontre avec le monde et les autres, est partagée dans la rencontre intersubjective en deçà de toute communication linguistique. Comme le remarque le jeune psychiatre Tudi Gozé que je cite : « En psychiatrie c'est une réalité assez banale de se sentir euphorique au contact d'une personne maniaque et au contraire le corps du clinicien semble parfois s'affaisser sous le poids de la plainte mélancolique. Ce phénomène puisqu'il est préréflexif se passe la plupart du temps à notre insu. On peut en prendre conscience, mais c'est toujours-déjà trop tard, ça nous échappe. Et si ce phénomène est particulièrement éloquent dans la rencontre de personnes présentant un désordre affectif, ce phénomène de contagiosité de l'affectivité colore en réalité chaque rencontre, même la plus banale. Tout se passant comme si chaque être humain en présence dans la rencontre, dans son ouverture respective au monde, se croisait, s'articulait l'un à l'autre pour former le maillage étroit de l'ambiance. Il y a dans la rencontre entremêlement de l'affectivité. On peut alors se demander de quelle nature très paradoxale est l'affectivité pour pouvoir s'immiscer dans l'esprit et le corps de chacun alors même qu'elle renvoie à ce qu'il y a de plus intime dans notre rapport au monde.»¹⁵

L'émergence la plus manifeste de la coloration affective propre aux relations entre humains s'impose dans la relation avec les personnes schizophrènes, telle qu'elle a été décrite par H.C. Rümke en tant que « Sentiment Praecox » : ineffable sentiment de bizarrerie que l'on ressent au contact d'une personne schizophrène et permettant à certains cliniciens expérimentés de diagnostiquer la schizophrénie sur la base de cet éprouvé singulier. La notion d'*aïda* éprouvé dans la relation permet de saisir cette affectation dans la constitution même des Moi qui s'y originent.

Pour élaborer sa phénoménologie de la schizophrénie, les analyses de l'affectivité conduites par Kimura, recourent aussi les conceptions de Michel Henry dont il connaît bien l'œuvre. Kimura tout comme Henry, voit dans le creuset de l'affectivité le ton du mouvement

¹⁵ Tudi GOZÉ, « Affectivité et corporéité schizophrène au regard de la phénoménologie de Marc Richir » (Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRaPhiS - EA 3051) Service de Psychiatrie, Psychothérapies et Art-thérapie, CHU de Toulouse).

constitutif de l'unité inséparable du monde et du soi, ton qui est habituellement un gage d'accointance et de confiance entre les deux. L'hypertrophie d'une des polarités constitutives de cette *aida originnaire* est par contre observable dans les symptômes schizophréniques d'influence, de vol de la pensée ou paranoïaques. Cette accentuation unilatérale provoque une substitution de l'angoisse à la confiance¹⁶, nous y reviendrons. La nature première, archaïque de l'affectivité, qui est de l'ordre de l'*aida originnaire*, se manifeste selon Kimura dans sa propre auto-aperception qu'il nomme en japonais *jikaku* (自覚). Le terme *jikaku* est traduit également par *auto-éveil* et par *éveil à soi*.¹⁷

***Jikaku* 自覚**

Avec ce terme Kimura rejoint et partage la visée générale et constante de Nishida Kitarô¹⁸ qui tend à réduire tout dualisme à une expérience unitaire et originnaire 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 dans l'apparaître spontané de l'*aida*, dans son auto-aperception. Intuition et réflexion sont englobés dans *jikaku* l'éveil à soi. Nishida ira jusqu'à considérer que dans l'éveil à soi c'est la réalité qui devient consciente d'elle-même à l'occasion du soi individuel, il écrit à ce propos : « Quand le monde

¹⁶ Voir notamment la métamorphose de l'affectivité dans le délire paranoïde où l'affectivité « sauvage » est ressentie en pure passivité, comme venant de l'extérieur, car elle n'est pas reconnue comme m'appartenant. Le mouvement de constitution s'inverse (Naudin, 1998). La polarité sujet constituant / objet constitué est bouleversée et submerge le sujet de manière catastrophique. Cf. Naudin J. *Phénoménologie et psychiatrie : Les voix et la chose*. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998

¹⁷ La 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 justifie la traduction de *jikaku* 自覚 par 'éveil à soi' généralement adopté par les traducteurs de Kitarô Nishida.

¹⁸ NISHIDA Kitarô (西田幾多郎, Nishida Kitarô, 1870 - 1945) premier philosophe japonais, fondateur de l'École de Kyôto issue de l'union de la philosophie occidentale avec la spiritualité des traditions extrême-orientales hindouisme et bouddhisme. Il introduisit la phénoménologie de Husserl au Japon.

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. »¹⁹

Kimura explique que l'auto-aperception, 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 réalité portant le soi et le monde s'actualise, le soi individuel en prend conscience et la vit en tant que son actualité propre²⁰. Dans le procès originaire de l'articulation *entre* l'ipséité et l'altérité, c'est précisément l'apparition-même de cette corrélation phénoménologique du monde et du moi — tous deux co-naissants comme *aïda originnaire*, qui est exprimée dans la terminologie de Kimura en tant que *jikaku* 自覚.

Si « l'expérience » de cette apparition est au cœur de la première philosophie de Nishida, elle tient également une place centrale dans la pratique diagnostique de Kimura. Les tournures prises par l'*aïda originnaire* telle qu'elles apparaissent dans son auto-aperception (*jikaku*) lui permettent de se rendre compte et de rendre compte de particularités des modes d'être pathologiques notamment dans les formes de temporalité qui leurs sont inhérentes. En fonction des particularités qui auto-apparaissent dans l'affectivité propre à la rencontre avec ses patients, Kimura qualifie par exemple la tournure générale de la temporalité protensive des schizophrènes et des maniaques d'*ante-festum*, celle rétensive des mélancoliques de *post-festum* et celle portant la marque de l'accentuation de l'instant propre aux troubles épileptiques et aux troubles états-limites d'*intra-festum*, signifiant par là une accentuation des orientations structurelles propres aux modes de temporalisation de ces modes d'être pathologiques.²¹

¹⁹ NISHIDA Kitarō « *jikaku ni tsuite* (Sur l' 'éveil à soi) Œuvres complètes, vol.9, Tokyo, Iwanami shoten, 2004, p.528

²⁰ Kimura appelle « actualité » l'apparition non seulement perceptive mais aussi affective des choses, et « réalité » l'apparition réduite à la perception des choses, à savoir l'apparition au seul niveau de la médiateté. Selon Kimura, tandis que le mot « réalité » vient du mot latin *res* qui signifie la « chose », le mot « actualité » provient du mot latin *actio* qui désigne l'« action ». Inspiré par l'origine étymologique des deux mots, Kimura comprend la « réalité » comme ce qui indique l'être des choses perçues, comme objet de la connaissance et l'« actualité » comme ce qui apparaît non pas à la connaissance, mais dans l'action, comme aspect agissant et affectif des choses. Ce point est développé dans la suite du texte. (Voir Kimura, 2001, VI 260 et VII 62)

²¹ Cf. KIMURA Bin, *Écrits de psychopathologie phénoménologiques*, Trad. J. Boudierlique, PUF, Paris, 1992.

Médiateté et immédiateté

Dans la phénoménologie pratiquée par Kimura, notre expérience apparaît sous trois registres ontologiques. Il les nomme, « médiateté »²², « immédiateté sereine »²³ et « immédiateté chaotique »²⁴. Il trouve l'essence du phénomène dans l'immédiateté et c'est dans le cas des psychoses que Kimura a pu jeter une lumière sur la couche la plus profonde de l'immédiateté, celle qu'il appelle « l'immédiateté chaotique ».

Mais c'est tout d'abord un symptôme simplement psychopathologique qui va retenir notre attention. Il s'agit des cas de dépersonnalisation que Kimura a étudiés dès les débuts de sa pratique. Ces patients ne peuvent pas avoir d'expérience affective vivante bien que leurs expériences perceptives soient intactes. Les patients atteints de dépersonnalisation perçoivent et comprennent qu'il y a des choses autour d'eux, mais ils n'éprouvent pas leur existence. Ils ne peuvent pas ressentir la réalité du monde extérieur, bien que leur faculté perceptive ne soit pas défaillante. La simple perception ne suffit pas pour avoir une expérience quotidienne authentique, il faut que les choses perçues soient données avec une vivacité, une intensité et une richesse affectives. Kimura appelle « actualité » l'apparition non seulement perceptive mais aussi affective des choses, et « réalité » l'apparition réduite à la perception des choses, à savoir l'apparition au seul niveau de la médiateté.²⁵ L'essence de l'impression originaire (*Urimpression*), qui correspond au présent de l'*aïda originaire*, dans une auto-impression, une auto-affection, une affectivité séparée de la dimension horizontale du temps.²⁶ Kimura qualifie ce présent de « *dimension verticale* », ou de « *dimension de la profondeur* ». ²⁷ Présent qui n'a rien à voir avec l'horizon temporel et qu'il interprète comme dimension dans laquelle le soi se génère. Pour lui, le présent est l'instant indissociable de la dimension verticale dans laquelle le soi s'engendre originairement en tant qu'auto-affection ; le soi s'éprouve lui-même immédiatement dans ce présent et c'est dans cet éprouvé de soi-même que surgit « l'actualité » du soi. Que la dépersonnalisation provienne du défaut de la dimension de l'auto-affection

²² Le mot « médiateté » est un néologisme pour traduire le mot japonais 間接性 *kansetsusei* qui est exactement opposé au concept d'« immédiateté » (直接性 *chokusetsusei*). (Voir Bin Kimura, *Ibid.*, 1992, p.137)

²³ 静かな直接性 *shizukana chokusetsusei*.

²⁴ 荒ぶる直接性 *araburu chokusetsusei*. L'opposition entre la « médiateté » et l'« immédiateté » chez Kimura correspond approximativement à celle entre la « médiation » et l'« immédiat » chez Henry ; cette dernière est aussi pour Henry parallèle à l'opposition entre la « transcendance » et l'« immanence » (Voir Henry, 1963, 344-347).

²⁵ Cf. KIMURA Bin, « Pathologie de l'immédiateté » in *Ecrits de psychopathologie phénoménologiques*, Trad J. Boudierlique, PUF, Paris, 1992, pp. 129-162.

²⁶ Cf. aussi Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Puf, 1990, p.32 sq.

²⁷ KIMURA Bin 『木村敏著作集』、東京、弘文堂 Kimura Bin *Chosakushū* (Œuvres choisies de Bin Kimura), Tokyo, Kōbundō. 2001, Tome II, p.244.

et soit accompagnée de la perte de « l'actualité » des choses, prouve que c'est l'auto-affection du soi qui soutient « l'actualité » des choses et en est la condition nécessaire. Quoique la « réalité » du monde soit rendue possible par la temporalité horizontale, ce qui rend possible son « actualité », c'est l'auto-affection au sein du « présent vivant » indissociable de la dimension de la profondeur. L'expérience vivante immédiate n'est pas seulement « réelle » mais également « actuelle », et elle est soutenue non seulement par la dimension horizontale de la temporalité, mais aussi par la dimension verticale de la profondeur du présent propre à l'auto-affection. La phénoménologie de Kimura trouve ainsi l'essence de notre expérience du monde dans son « actualité », dans sa dimension verticale, c'est-à-dire au niveau de l'immédiateté. Kimura appelle cette couche de l'immédiateté « immédiateté sereine » ; en s'unissant toujours à la médieté, elle constitue la profondeur et « l'actualité » de notre expérience. Sa phénoménologie de la vie dévoile donc que le monde de la médieté n'est que le monde perceptible, le monde de la dépersonnalisation et que, pour avoir l'expérience du monde vivant actuel, la dimension horizontale de notre expérience doit être ouverte et soutenue par la dimension verticale qui est la dimension de la vie-même. Kimura nomme le soi (*jiko*, 自己) auto-généré dans cet auto-affection, « soi noétique » distinguant de la sorte l'acte de cette genèse originare de la représentation qui l'accompagne et qu'il appelle « soi noématique »²⁸. Dans cette vue, au niveau de l'affectivité, le soi contemporain de l'apparaître du monde ne fait qu'un avec lui. L'apparaître-même du monde n'est pas donné en dehors de l'auto-affection du sujet qui est le siège de cet apparaître. Il ne fait qu'un avec l'auto-affection. L'essence du phénomène du monde ne consiste donc pas à être donné comme objet de l'intentionnalité, à apparaître à l'écart de celle-ci, mais à se générer au sein de l'auto-affection comme événement immanent à celle-ci. Ce qui se donne dans l'auto-affection n'est pas seulement le soi, mais aussi les phénomènes du monde. Dans la phénoménologie de Kimura, non seulement l'être du soi, mais aussi l'être du monde apparaissent essentiellement dans l'immédiateté, dans la dimension verticale. La confirmation de cette vue se trouve chez les patients atteints de dépersonnalisation, chez lesquels on observe souvent que leur sentiment d'existence de soi disparaît en même temps que celui du monde extérieur. Ce symptôme psychopathologique montre que l'être du monde

²⁸ Dans la pensée de Kimura, les adjectifs « noématique » et « noétique » sont indépendants du sens qui leur est donné dans la philosophie de Husserl. Tandis que, pour Husserl, au sein de la conscience le « noème » veut dire le contenu objectal de la pensée et la « noèse » l'acte de visée de la pensée, pour Kimura, qui emprunte ces deux concepts à la philosophie de Kitaro Nishida, ils ne sont pas les éléments constitutifs de la conscience. Dans la pensée de Kimura, le « noétique » désigne le jaillissement même de l'action avant son attribution au sujet ou à l'objet et le « noématique » l'action ou la chose thématifiée et objectivée par la conscience. (Voir Kimura, 2001, I pp.107-108, VI pp.144-145 / Kimura, 1988, pp. 46-47)

et celui de soi-même ne font qu'un au niveau de l'éprouver d'existence. Avant d'être donné dans la temporalité, dans la perception, le monde apparaît affectivement, pathiquement dans l'auto-affection du soi. L'essence de l'apparaître du monde coïncide avec l'apparition pathique, dans la tonalité affective, et c'est cet apparaître affectif que Kimura appelle « actualité ». Le monde et le soi sont unis pathiquement l'un à l'autre dans l'auto-affection qui est au présent²⁹.

La rencontre intersubjective au niveau de l'immédiateté

Voir l'auto-apparition de la spontanéité originaire en tant qu'auto-affection comme principe de l'ipséité pose une base commune à l'intersubjectivité. Que chaque soi noétique relève d'une et même spontanéité originaire, nommée *ji* 自 ou *ki* 気, signifie qu'elle constitue en cela même le fondement de l'intersubjectivité et de l'expérience d'autrui. Du coup, l'essence de l'expérience d'autrui se situe non pas au niveau de la médieté, mais dans celui de l'immédiateté. Bin Kimura l'exprime de la sorte : « C'est la spontanéité originaire de la Vie avant la personnalité, avant la personne-même, qui engendre le 'soi' personnel à la fois ici et là-bas, rendant ainsi la relation interpersonnelle possible entre 'moi' et 'toi', qui deviennent aussi absolument distincts l'un par rapport à l'autre sur le plan de la personnalité et de la personne. »³⁰

Nous communiquons affectivement l'un avec l'autre en tant qu'auto-affection de la même spontanéité originaire. C'est dans une même auto-affection qu'à la fois je m'éprouve moi-même et j'éprouve autrui. En éprouvant la spontanéité originaire, c'est-à-dire l'ipséité absolue dans ma propre profondeur, je m'affecte moi-même en tant que lieu³¹ où cette spontanéité s'accomplit, mais cette auto-affection est identique à celle en laquelle autrui s'éprouve lui-même. Je suis affecté par l'épreuve qu'autrui fait de lui-même en éprouvant la spontanéité originaire qui nous est commune, de même qu'autrui est affecté par l'épreuve que

²⁹ L'origine commune indiquée par le caractère 自 *ji* dans les termes japonais 自己 *jiko* (soi) et 自然 *jinen* (la nature) révèle l'action unitaire de la « spontanéité originaire » (根源的自発性 *kongenteki jihatsusei*) qui est aussi déclarée par les formes adverbiales de procès commun à la nature et au soi dans les expressions *onozukara* おのずから (自ずから) (de soi-même) et *mizukara* みずから (自ら) (par soi-même : de sa propre chair : *mi* 身). Le soi en tant que *mizukara* est l'actualisation ou la détermination de la spontanéité originaire dans l'individu incarné, il relève donc également du procès *onozukara* qui, en étant incarné dans le corps charnel des individus, apparaît pathiquement et affectivement. L'auto-affection du soi noétique signifie que la puissance originaire et universelle du vivre se génère au sein du corps charnel pour s'éprouver elle-même intérieurement, pour s'apparaître à elle-même affectivement. La spontanéité originaire est l'origine de l'ipséité.

³⁰ KIMURA Bin (2012), 『臨床哲学講義』、大阪、創元社 *Rinshō-tetsugaku kōgi* (Cours de philosophie clinique), Osaka, Sōgensha. Traduction Masaya Kawase /Joël Boudierlique.

³¹La notion de *basho* 場所 dans ce sens a été formulée initialement par Kitarō Nishida

je fais de moi à partir du même fond. L'expérience d'autrui est interprétée ici non pas comme rapport entre moi et autrui opposés et distants l'un de l'autre — tel le rapport saisi au niveau de la médieté —, mais comme rapport au niveau de l'immédieté.

Cette intersubjectivité au niveau de l'immédieté détermine l'expérience d'autrui à la première personne. Autrui rencontré au niveau de la médieté, par la médiation de l'écart et de la différence, est toujours à la deuxième ou troisième personne. Penser, toutefois, l'expérience d'autrui au niveau de l'immédieté, cela signifie reconnaître l'essence de cette expérience dans la rencontre avec autrui à la première personne, et c'est capital dans la psychopathologie de Kimura.³² En traitant de l'expérience d'autrui chez les patients atteints de dépersonnalisation, Kimura dit qu'il y a là une disparition des « *qualia* de l'altérité »³³, qui indiquent habituellement le sentiment d'existence d'autrui à la première personne, la présence de « l'altérité subjective ».³⁴ Ces patients comprennent qu'il y a d'autres personnes devant eux, mais ils ne peuvent pas ressentir leur actualité vivante. Cela tient à ce que l'essence de notre expérience d'autrui se trouve dans le sentiment d'actualité d'autrui, c'est-à-dire dans la rencontre avec autrui à la première personne. La perte du contact immédiat avec la Vie absolue propre à la dépersonnalisation montre en négatif que c'est dans le lien à celle-ci, c'est-à-dire dans l'auto-affection de chaque soi, qu'autrui se donne à la première personne.

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. Bien que fondée sur la spontanéité originare commune à tous, la venue en soi-même de l'auto-affection éprouvée par chacun a sa propre singularité qui empêche de le réduire à l'autre. La subjectivité collective n'est pas en contradiction avec la subjectivité singulière, simplement, le « je » singulier et le « nous » collectif partage la même racine qui est la Vie absolue. Pour Kimura, l'expérience d'autrui ne se trouve ni au niveau de la médieté, ni au niveau de « l'*aida* horizontal ». Ce dernier est bien le site du rapport entre les 'soi' noématiques mais il est toujours fondé sur « l'*aida* vertical » entre chaque soi

³² Deux textes de Kimura traduits en français se rapportent directement à cette problématique : « Psychopathologie de l'*aida* ou de l'interpersonnalité » Traduction J. Boudierlique, in *L'approche clinique en psychiatrie, Vol III*, Coll. les Empêcheurs de penser en rond, 1993, p171-195.

« Vers une psychopathologie en première personne » Traduction J. Boudierlique, in *Philosophie Japonaise du XXe siècle*, Vol 64. Numéro 2, LTP, juin 2008, p. 377-386

³³ 他者性の実感／クオリア *tashasei no jikkan / kuoria* 荒ぶる直接性 *araburu chokusetsusei*

³⁴ 主体的他者性 *shutaiteki tashasei*. Cf. Bin Kimura 『関係としての自己』、東京、みすず書房 *Kankei toshitenno jiko* (Le soi comme relation), Tokyo, Misuzu Shobō, 2005, pp. 74-75

noétique et la Vie absolue, entre *mizukara* et *onozukara*. Cet « *aida* vertical » qui précède « l' *aida* horizontal », Kimura l'appelle « pré-*aida* »³⁵. Kimura reconnaît ainsi le fondement de l'expérience d'autrui dans un « pré-*aida* » qui est le mouvement spontané d'*onozukara*. Dans sa phénoménologie de la vie, chacun communique pathiquement avec l'autre à la première personne en buvant l'eau de la même source qui est la Vie absolue.

L'être du soi, des choses et d'autrui dépend de la même actualité, actualité qui a son fondement dans la Vie absolue comme spontanéité originaire. Cette relation entre Vie absolue et soi, leur unicité verticale, rend possible le rapport affectif pathique avec le monde et avec autrui. La dimension verticale fonde la dimension horizontale. La dimension horizontale, le niveau de la médiateté, s'appuie sur l'immédiateté pour constituer notre expérience quotidienne actuelle. Kimura appelle cette immédiateté qui fonde la médiateté pour établir l'actualité du monde de notre expérience quotidienne : « l'immédiateté sereine ».

L'immédiateté chaotique

Le procès heureux décrit comme éprouvé de soi-même à partir de la Vie absolue et rencontre d'autrui à la première personne n'est cependant pas toujours possible. Le travail en psychiatrie de Kimura consiste précisément à comprendre cette impossibilité. Et c'est en premier lieu la difficulté de rencontre avec les schizophrènes qui amène Kimura à décrire cette psychose comme « crise du principe d'individuation »³⁶, comme « insuffisance de l'établissement de l'ipséité du soi »³⁷. Kimura voit dans l'impossibilité d'accomplissement du principe de l'ipséité, l'origine de la schizophrénie au cœur même de la Vie absolue car, si elle est le fondement de l'ipséité, elle est aussi la possibilité de sa destruction ou de son échec.³⁸ Pour lui, l'établissement de l'ipséité n'est ni donné ni nécessaire, ce n'est qu'une possibilité, une « contingence ».³⁹ Pour lui, la stabilité de l'ipséité relève de la contingence. Il voit dans l'abîme qui s'ouvre lors d'échec de l'ipséité ce qu'il nomme : l'*immédiateté chaotique*. Il distingue deux modes de perte de l'ipséité du soi dans ce mode d'immédiateté. La première, c'est la schizophrénie dans laquelle il distingue deux symptômes spécifiques : les « expériences d'influence » et la « divulgation de la pensée ». Il voit là une expérience

³⁵ あいだ以前 *aida-izen*

³⁶ 個別化の原理の危機 *kobetsuka no genri no kiki*

³⁷ 自己の自己性の成立不全 *jiko no jikosei no seiritsufuzen*

³⁸ KIMURA Bin, « Pathologie du soi chez le schizophrène » Traduction Takako Saitô / Françoise Dastur, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* N.1 Janvier-Mars 2017. pp. 63-82

³⁹ KIMURA Bin 『木村敏著作集』、東京、弘文堂 Kimura Bin *Chosakushū* (Œuvres choisies de Bin Kimura), Tokyo, Kōbundō. 2001, Tome II, p.195.

dans laquelle l'autorité du soi est usurpée par l'altérité. Dans cette expérience, ce n'est pas soi-même mais autrui qui se trouve au centre du soi. Kimura l'explique ainsi : la Vie absolue ne réussissant pas à s'accomplir comme soi singulier et apparaissant comme « absolument autre »⁴⁰ pour l'individu, il comprend cet « absolument autre » qui apparaît au centre de lui-même comme autrui noématique. Ici, l'immédiateté n'est donc plus ce qui s'accomplit comme soi individuel, ce qui habituellement colore le rapport entre soi et monde, et soi et autrui. Elle se manifeste en tant que force violente qui excède le soi, en tant qu'« autre terrifiant »⁴¹, en tant qu'« absolument autre » et elle envahit, comme *immédiateté chaotique*, le cœur de l'individu. Il écrit : « le fondement même du soi qui établit chaque soi comme soi perdant son principe d'ipséité et, le soi étant aliéné pour ainsi dire de son propre fond, le patient est contraint de vivre en tant que ce soi fondamentalement aliéné ».⁴²

La deuxième forme de perte d'ipséité sur le versant de l'*immédiateté chaotique*, correspond à ce que Kimura appelle les « pathologies de l'immédiateté »⁴³ catégorie où il regroupe l'épilepsie, la manie, la psychose atypique et les états limites⁴⁴. Le cas exemplaire de ces pathologies se trouve dans la crise épileptique : en étant détaché du monde de la médieté, et de la temporalité quotidienne qui lui est inhérente, le patient vit d'un coup, pour ainsi dire, dans un présent éternel. Dans cette expérience, « le soi élargi jusqu'à l'univers s'enivre de la fête de réconciliation avec la nature comme Un originaire dans un *maintenant* éternel délivré de la détermination de l'individualité finie telle que *jusqu'à maintenant et dès maintenant* ».⁴⁵ Le soi du patient devient « soi comme Un qui renonce au lui-même singulier et s'unit complètement à l'univers »⁴⁶ et il vit une communion avec toute la nature, tous les autres. Il s'agit d'un état extatique dans lequel « le soi singulier (*mizukara*) est complètement absorbé par la force de vie trans-individuelle de tout l'univers (*onozukara*) ».⁴⁷ Le soi, établi habituellement par son auto-affection selon le versant *mizukara* de la spontanéité originaire, est subitement immergé dans son versant *onozukara*, comme Vie absolue en elle-même qui l'efface en tant qu'être singulier. Les patients font l'expérience d'être engloutis par la totalité universelle, ils perdent leur centrage dans leur être propre, se fondent dans tout l'univers et s'unissent à tous

⁴⁰ 絶対の他 *zettai no ta* C'est un terme que Kimura emprunte à la philosophie de Kitaro Nishida.

⁴¹ 恐るべき他者 *osorubeki tasha*

⁴² KIMURA Bin, 『あいだと生命 臨床哲学論文集』、大阪、創元社 *Aida to seimei : Rinshō-tetsugaku ronbunshū* (Aida et vie : Recueil d'articles sur la philosophie clinique), Osaka, Sōgensha, 2014, p.78 .

⁴³ 直接性の病理 *chokusetsusei no byōri*

⁴⁴ Cf. KIMURA Bin, « Pathologie de l'immédiateté » in *Ecrits de psychopathologie phénoménologiques*, Trad J. Boudierlique, PUF, Paris, 1992, pp. 129-162.

⁴⁵ KIMURA Bin, *Chosakushū* (Œuvres choisies de Bin Kimura), Tokyo, Kōbundō. Tome II, p.249.

⁴⁶ Ibid. Tome IV, p.119.

⁴⁷ Ibid. Tome VI, p.295.

les êtres. Kimura appelle cet état de suspension du soi-même singulier « *intra festum* », ce qui implique, pour les patients, une « dimension éternelle »⁴⁸, mais qui du côté de la quotidienneté provoque l'apparition inattendue du « principe d'une mort terrifiante ».⁴⁹ Dans ce mode d'être *intra festum*, l'individu se sent unis à tous les êtres et vit la Vie éternelle, mais en même temps il est immergé dans le monde de la mort où disparaît toute la vie concrète quotidienne. Pour Kimura, la Vie absolue est à la fois le lieu à partir duquel la vie singulière s'engendre et la « grande Mort »⁵⁰ à laquelle cette vie singulière fait retour. « La grande Mort n'est que le nom de l'éternité ».⁵¹ La Vie absolue apparaissant comme *immédiateté chaotique* est en même temps le principe de la mort. Dans le mode *intra festum*, en s'enfuyant du monde de la quotidienneté, de la médiateté et de la temporalité, en échappant au soi comme auto-affection, le sujet vit sur un registre éternel qui est à la fois Vie et Mort.⁵²

Selon la psychopathologie de Kimura, dans la schizophrénie le soi est privé de son autorité par « l'absolument autre » et dans les pathologies de l'immédiateté il se dissout dans la totalité et dans la mort en s'immergeant dans le mode d'être *intra festum*. Ce sont les deux manières selon lesquelles il perd son ipséité dans « l'immédiateté chaotique ». Cependant, cette « immédiateté chaotique » n'est pas essentiellement différente de « l'immédiateté sereine ». Kimura les situe au même rang ontologique dont un versant rend possible l'établissement de l'ipséité et l'autre l'empêche. Ces deux aspects de l'immédiateté relèvent tous les deux d'*onozukara*, de la spontanéité originare qui est d'une part le principe qui donne la vie au soi singulier et d'autre part celui qui lui apporte la mort.

Ce sera le point final de cette intervention qui, je l'espère, n'aura pas trop réduit la parole monstrative en japonais de Kimura à un discours démonstratif en français.

⁴⁸ 永遠の次元 *eien no jigen*

⁴⁹ 恐るべき死の原理 *osorubeki si no genri*. Ibid, Tome II, p.232

⁵⁰ 大いなる死 *ōinaru si*

⁵¹ Ibid. p. 240

⁵² Ce que Kimura appelle « Vie » signifie le lieu à partir duquel chaque vivant singulier s'engendre et vers lequel il va mourir (Kimura, 2012, p. 13, Kimura, 2001, II pp. 231-232). La Vie est donc, selon lui, du même ordre que la Mort, ce qui n'est pas sans rappeler la forte parole d'Anaximandre : « Ce d'où les étants prennent naissance, qu'aussi les atteint la mort, selon ce qui est dû. »

Bibliographie

Kawase Masaya, « L'expérience de l'immédiateté : sur la phénoménologie de la vie chez Michel Henry et Bin Kimura » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, P U F, 2018/4 Tome 143, pp. 525 à 544.

Kimura Bin, « Signification et limite du langage dans la formation psychothérapeutique », Trad. J. Boudierlique, in *Psychiatrie et Existence*, Editions Jérôme Millon, 1991, pp. 199-213

Kimura Bin, *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, Trad. Joël Boudierlique, Paris, Puf, 1992.

Kimura Bin, « Psychopathologie de l'aïda ou de l'interpersonnalité », Trad. J. Boudierlique, in *L'approche clinique en psychiatrie*, Vol III, Coll. les Empêcheurs de penser en rond, 1993, p171-195.

Kimura Bin, « La psychopathologie de la contingence, ou la perte du lieu d'être chez le schizophrène », Trad. J. Boudierlique / Claire Vincent / Britta Stadelmann-Boutry) *Etudes phénoménologiques*, N^o. 25, Editions Ousia, Bruxelles, 1997, pp. 31-49.

Kimura Bin, *L'Entre : Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Trad. Claire Vincent, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

Kimura Bin, « Sens de la vie et ipséité, Étude phénoménologique du déni de l'histoire de la vie », in *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénique, La philosophie du Soi et ses implications thérapeutiques*, Le cercle herméneutique, Collection Phéno, Paris, 2001, pp. 78-87

Kimura Bin, « Vers une psychopathologie en première personne », Trad. J. Boudierlique, in *Philosophie Japonaise du XXe siècle*, Vol 64. Numéro 2, LTP, juin 2008, p. 377-386

Kimura Bin, « Pathologie du soi chez le schizophrène », Trad. Takako Saitô / Françoise Dastur, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* N.1 Janvier-Mars 2017. pp. 63-82

Kimura Bin, 『木村敏著作集』、東京、弘文堂 *Kimura Bin Chosakushū (Œuvres choisies de Bin Kimura)*, Tokyo, Kōbundō, 2001. (Le numéro du tome est indiqué avec le chiffre romain.)

Kimura Bin, 『関係としての自己』、東京、みすず書房 *Kankei toshitenno jiko (Le soi comme relation)*, Tokyo, Misuzu Shobō, 2005.

Kimura Bin, 『臨床哲学の知 臨床としての精神病理学のために』、東京、洋泉社 *Rinshō-tetsugaku no ti : Rinshō toshitenno seishinbyōrigaku no tameni (Le savoir de la philosophie clinique : Pour une psychopathologie comme clinique)*, Tokyo, Yōsensha, 2008.

Kimura Bin, 『臨床哲学講義』、大阪、創元社 *Rinshō-tetsugaku kōgi (Cours de philosophie clinique)*, Osaka, Sōgensha, 2012.

Kimura Bin, 『あいだと生命 臨床哲学論文集』、大阪、創元社 *Aida to seimei : Rinshō-tetsugaku ronbunshū (Aida et vie : Recueil d'articles sur la philosophie clinique)*, Osaka, Sōgensha, 2014.

Maldiney Henri, *Regard Parole, Espace, L'Âge d'Homme*, Lausanne, 1973.

Traductions japonaises de Victor von Weizsäcker par Bin Kimura.

V. v. ヴァイツゼッカー、木村敏、濱中淑彦訳、『ゲシュタルトクライス——知覚と運動の人間学』、みすず書房、1975年（1995年、2017年に新装版）

(Victor von Weizsäcker, traduction japonaise par Bin Kimura et Toshihiko Hamanaka, *Gestaltkreis : Chikaku to undō no ningengaku* (*Der Gestaltkreis : Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*), Misuzu Shobo, 1975 [1995, 2017].)

V. v. ヴァイツゼッカー、木村敏、大原貢訳、『病因論研究——心身相関の医学』、講談社学術文庫、1994年。

(Victor von Weizsäcker, traduction japonaise par Bin Kimura et Mitsugi Ōhara, *Byōinron-kenkyū : shinshinsōkan no igaku* (*Studien zur Pathogenese*) Kōdansha Gakujutsu Bunko, 1994.)

V. v. ヴァイツゼッカー、木村敏訳、『生命と主体——ゲシュタルトと時間／アノニューマ』、人文書院、1995年。

(Victor von Weizsäcker, traduction japonaise par Bin Kimura, *Seimei to shutai : Gestalt to jikan / Anonyma* (*Gestalt und Zeit*, 1942 [1960] / *Anonyma*, 1946), Jinbun Shoin, 1995.)

ヴィクトーア・フォン・ヴァイツゼッカー、木村敏訳、『病いと人——医学的人間学入門』、新曜社、2000年。

(Victor von Weizsäcker, traduction japonaise par Bin Kimura, *Yamai to hito : Igakuteki-ningengaku nyūmon* (*Der Kranke Mensch : Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie*), Shinyōsha, 2000.)

ヴィクトーア・フォン・ヴァイツゼッカー、木村敏訳、『パトゾフィー』、みすず書房、2010年。

(Victor von Weizsäcker, traduction japonaise par Bin Kimura, *Pathosophie* (*Pathosophie*), Misuzu Shobo, 2010.)