

BIN KIMURA

DE LA SIGNIFICATION DE LA LANGUE DANS LA FORMATION PSYCHOTHÉRAPEUTIQUE

Je commencerai en vous avouant l'embarras que j'éprouve à aborder cette question pour des raisons de compétence puisque d'abord je ne me réclame d'aucune école occidentale de psychologie des profondeurs, ni de la thérapie japonaise Morita, ni non plus d'aucune méthode de méditation officiellement enseignée, par conséquent je n'ai aucune expérience dans le domaine de la formation de nos jeunes collègues au sein d'une psychothérapie institutionnalisée. En bref, je ne suis en aucun cas un psychothérapeute officiellement reconnu. Mon intérêt scientifique s'oriente toujours vers une analytique phénoménologique du *Dasein*, mais selon une approche relativement indépendante de la généalogie occidentale de la *Daseinsanalyse*, caractérisée par la double origine de la psychanalyse freudienne et de l'analytique phénoménologique heideggerienne. En effet je considère la tradition de pensée du bouddhisme oriental et surtout la pensée d'un philosophe japonais: Kitaro Nishida, comme un arrière-plan encore plus important pour ma pratique et ma pensée psychiatrico-thérapeutique.

Ma réticence repose aussi sur le fait que jusqu'ici je n'ai eu généralement affaire qu'à des psychotiques et plus particulièrement à des patients schizophrènes et que par conséquent mon expérience clinique reste très limitée dans le champ des névroses qui est indubitablement considéré comme la principale source de connaissance de toutes les théories psychothérapeutiques. Cette situation constitue certainement un désavantage lorsqu'il s'agit de la formation des psychothérapeutes en prise avec des patients névrosés. Toutefois au Japon les principaux lieux d'exercice de la psychiatrie médicale sont toujours les grandes cliniques et les hôpitaux dans lesquels les malades hospitalisés sont principalement des psychotiques. La première tâche qui incombe au professeur d'université est donc d'apprendre aux jeunes collègues médecins comment se comporter avec les psychotiques.

Ce qui malgré mes doutes et mes scrupules m'a principalement poussé à participer à ce colloque est la conviction que la seule base légitime pour élaborer des théories psychopathologiques se trouve dans l'expérience pratique qui s'acquiert uniquement à partir de dialogues thérapeutiques à long terme avec les patients. Il ne devrait pas y avoir de théorie sans entretiens thérapeutiques! Il m'apparaît donc inévitable de réfléchir sur la structure interne de ces entretiens en espérant par là réussir à clarifier la base de mes théories psychopathologiques et à en tirer quelques conséquences importantes pour la formation de nos jeunes collègues. Les principales écoles de psychothérapie des profondeurs dans la culture occidentale prennent toutes leurs sources dans la psychanalyse freudienne. En dépit des divergences plus ou moins importantes dans les théories et les pratiques, elles partagent toutes un principe essentiel: à savoir que l'expérience peut être verbalisée. Concrètement ce principe présente les aspects suivants:

1) La communication verbale réciproque joue de loin le rôle le plus important comme accès principal du thérapeute à la vie psychique du patient. Le thérapeute obtient des informations sur l'expérience intérieure, et il y répond à son tour en leur faisant également part verbalement de ses interprétations. Même les phénomènes non verbaux tels que les rêves, les transferts, les passages à l'acte peuvent être amenés dans le champ de la psychothérapie dans la mesure où ils peuvent être

traduits en mots soit par le patient lui-même soit par le thérapeute. En fait on peut considérer la méthode classique d'association libre sur le divan comme un moyen de protection contre les éléments non-verbaux qui risquent toujours dans une situation de vis-à-vis de faire irruption dans le plan purement verbal de la communication. Finalement Jacques Lacan est allé jusqu'à affirmer que l'inconscient serait structuré comme un langage.

2) Au coeur du contact entre le monde intérieur et le monde extérieur, entre la psyché et la "réalité", sera admise une instance "moi" ou "conscient" avec capacité de langage. Dans la psychothérapie occidentale, un "moi" ou un conscient démuné de la capacité de se révéler verbalement serait tout à fait impensable. Cette instance parlante joue le rôle du représentant pour tout l'appareil psychique et c'est seulement par le biais de sa médiation que le "ça" (*Es*) ou "l'inconscient" aussi peut se faire entendre. Si le but de la psychothérapie est de renforcer le "moi", cela signifie tout simplement une amplification de la capacité de tout l'appareil psychique à s'articuler et à se révéler verbalement. Ainsi il apparaît que le patient sera capable de maîtriser suffisamment l'irrationnel de son inconscient et de le placer sous le contrôle de la raison seulement lorsqu'il aura réussi à se donner, dans un contexte clairement structuré et verbalement communicable, une représentation interne des conflits irrationnels ou des complexes réprimés dans les profondeurs de sa vie psychique, qui à première vue paraissaient encore très opaques.

3) Par conséquent, la formation psychothérapeutique sera également essentiellement déterminée par des procédures verbales et développée par des méthodes verbales. Par l'analyse didactique le candidat apprend à faire, face à lui-même, un objet de son propre inconscient pour le verbaliser et ainsi construire pour l'analyste didactique une réalité communicable et par là objective. Au cours de la supervision, outre la communication verbale entre le candidat et son patient, leur échange émotionnel non-verbal est aussi porté à la parole de façon à ce qu'il puisse être contrôlé et interprété par le superviseur par le biais du langage. Entre autre, le débat portera sur la question de savoir si le candidat objectivise correctement la vie intérieure du patient, c'est-à-dire s'il le reconstruit verbalement convenablement de sorte qu'il puisse le partager en tant que la réalité d'un monde commun, non seulement avec son patient mais encore avec son superviseur.

En général, et surtout dans les cultures occidentales, faire l'expérience de quelque chose revient à construire en soi une réalité donnée de façon à ce qu'elle puisse être verbalement transmise à l'autre. C'e n'est que par la communication verbale que la réalité expérimentée peut être partagée avec les autres et faire ainsi partie du domaine intersubjectif commun. En tant que réalité intersubjective communicable, sera comprise celle qui déjà comme telle est circonscrite par la langue commune, indépendamment du fait qu'elle soit exprimée réellement ou non. Par conséquent les différences considérables des saisies culturelles dans l'expérience changent - ou bien même la manière de se manifester de la réalité - toujours d'après la structure de la langue parlée selon le lieu, en fonction de la réalité qu'elle découpe à partir du tout donné. On expérimente, selon le cas, une réalité différente, parce qu'on l'élabore toujours d'après le modèle verbal commun validé et suscité par sa culture propre. Par exemple, dans certaines cultures, l'arc-en-ciel compte sept couleurs alors que dans d'autres il n'en a que trois selon le nombre de noms de couleurs dont elles disposent chacune. Le japonais qui fait la différence entre *ani* (le frère plus âgé) et *ototo* (le frère plus jeune), fait l'expérience d'une réalité différente de celui qui ne dispose que du seul mot "frère".

Dans le même sens, une psychologue japonaise, Junko Tanaka-Matsumi et son collaborateur américain Anthony Marsella ont recueilli d'intéressants résultats à partir d'une recherche comparative transculturelle sur l'association de mots qui a impliqué trois groupes ethniques. A savoir un groupe de japonais autochtones, un groupe de japonais de langue américaine, un groupe d'étudiants américains caucasiens. Il faut noter que les étudiants japonais de langue américaine faisaient tous partie de la troisième génération de japonais implantés à Hawaii. On a proposé à des personnes choisies dans chaque groupe le mot stimulus "dépression" (*Yut'utsu* pour les étudiants ne parlant que le japonais). Les associations les plus fréquentes présentées par le groupe de japonais indigènes furent l'équivalent, si on les traduit en français, de "pluie", "sombre", "soucis", "gris", "nuageux", "suicide", "solitude", "examens"; celles qui furent choisies par les japonais de langue

américaine furent: “triste”, “solitaire”, “bas”, “frustration”, “faible”, “échec”, “blues”, “fatigué”, et les américains caucasiens préférèrent: “triste”, “essexulé”, “abattu”, “malheureux”, “maussade”, “déprimé”, “cafardeux”, “morose”.

Il est tout d’abord frappant de remarquer combien la façon de vivre l’humeur dépressive des japonais est proche de la nature dans l’association avec les termes: pluie, obscurité, nuageux, etc... alors que les américains ont beaucoup plus tendance à la rattacher à des états intrapsychiques tels que la tristesse, la solitude, l’abattement... et ainsi ils sont enclins à l’expérimenter largement sur le plan psychologique. Il est alors d’autant plus étonnant de voir la concordance tout à fait surprenante des associations sélectionnées par les deux groupes d’étudiants de langue américaine contraster nettement avec celles choisies par les étudiants ne parlant que le japonais. Par ailleurs, si on compare les deux groupes de japonais on y décèle peu de ressemblance. Les japonais nés et élevés aux Etats-Unis et ne parlant plus le japonais ne se conduisent plus du tout d’une manière japonaise, mais d’une façon tout à fait américaine. Ceci corrobore d’une façon convaincante le “relativisme linguistique” ou l’hypothèse Sapir-Whorf selon laquelle la langue co-structure la réalité.

Ceci, pour revenir à notre propos, fait songer à la relation étroite entre langage et expérience des différentes écoles de psychothérapie, entre ce qu’en disent les théories respectives et ce qui selon le cas se construit en tant que réalité. Toujours suivant leurs prémisses théoriques et les formulations prescrites par le langage, les expériences se montrent différentes selon le cas, de même que la réalité paraît autre en fonction de cela. Les formations dans les écoles respectives visent en premier lieu à développer le potentiel d’expérience du candidat, afin que la réalité soit construite de telle manière qu’elle soit au mieux formulable selon leur langage théorique. Dès lors il n’est pas étonnant que le même rêve d’un patient selon qu’il est expérimenté par une approche freudienne, ou autre telle que jungienne, puisse être interprété dans le sens d’une réalité complètement différente. Il serait donc absurde qu’un candidat à la psychanalyse freudienne veuille être formé par un jungien. La particularité de chaque psychothérapie occidentale s’originant dans la psychanalyse consiste donc toujours uniquement dans leur mode idiosyncratique d’expérience du psychique, qui doit être mis en mots suivant une manière propre à chacune, de sorte que la différence entre les orientations des diverses écoles peut en dernière analyse se réduire aux différents modes de verbalisation. C’est précisément dans cette idée de l’accessibilité à la verbalisation ou même à la verbalisabilité potentielle de l’expérience que la pensée occidentale en général et la psychothérapie occidentale en particulier contrastent vivement avec les représentations japonaises traditionnelles. En Orient, et particulièrement dans la tradition du bouddhisme Zen, “l’expérience pure” (Nishida), c’est-à-dire une expérience qui se place en deçà et au-delà de toute possibilité de verbalisation réelle ou potentielle, est d’une importance fondamentale en tant que lieu authentique de rencontre vivante entre l’homme et le monde; alors que les efforts du moi articulant verbalement et différenciant conceptuellement les expériences séparées seront considérées comme une construction secondaire dérivée. Kitaro Nishida, le philosophe japonais novateur dont la pensée philosophique a débuté à partir de ce concept “d’expérience pure” dit: “Il n’y a pas en premier lieu un individu et ensuite son expérience, mais il y a premièrement expérience et ensuite il y a des individus, chaque expérience de l’individu n’est qu’un petit domaine particulier et limité de l’expérience pure”. Cette phrase signifie qu’il y a, dépassant la conscience de soi d’une individualité, une vaste expérience qui rend possible seulement à partir d’elle-même quelque chose comme sa propre concrétion, son expérience individuelle séparée. Une telle vaste expérience, il l’appelait “expérience pure”. Elle se comprend par conséquent comme le lieu où une certaine réalité originaire est expérimentée sous un mode immédiat, avant toute construction verbale de réalités particulières et avant toute conscience de soi d’un moi individuel, sans médiation en tant que telle. Les japonais pensent que cette réalité originaire doit déchoir de son immédiateté dès qu’elle est amenée à la parole. C’est pourquoi dans ce même sens la formation dans le bouddhisme Zen sera pour l’essentiel effectuée suivant le précepte du *Furyuh-monji* (sans production de mot), et du *Kyoghe-betsuden* (enseigner en dehors de la doctrine).

Dans le bouddhisme Zen, les sages, qui ont beaucoup lu et qui sont versés dans toutes sortes de théories, au lieu d'être vénérés seront parfois méprisés. Les enseignements répertoriés au moyen du langage sont tous simplement tenus pour inutiles. Bien sûr les *Koans*, ces énigmes que les maîtres Zen donnent à interpréter à leurs disciples pour tester leur *satori*, sont quand même formulés verbalement. Mais ce sont seulement des paradoxes, qui doivent servir uniquement au moyen du langage lui-même à détruire sa fonction rationnelle de communication. Ainsi, par exemple, il sera ordonné de trouver le lieu authentique de l'être du soi là où les propres parents n'étaient pas encore nés, ou encore on affirme que la quintessence du bouddhisme est le chêne qui se trouve là-bas dans le jardin. A travers de telles formules contradictoires la réalité non-verbalisable peut être atteinte immédiatement sans détour à travers le langage. Mais pour atteindre une telle illumination une longue préparation est nécessaire. La *satori* ne se produit qu'après de longues années de relation personnelle avec le maître, qui sait communiquer cette réalité originaire à son élève, non par le langage théorique, mais dans une relation de cœur dans le partage d'une vie quotidienne.

Dans le dialogue psychothérapeutique, nous recueillons des informations sur le patient par des voies verbales et non-verbales et en même temps nous produisons nous-mêmes sur lui des effets par des moyens également verbaux et non-verbaux. Le processus global de la psychothérapie est ainsi tissé d'un entrelacement extrêmement complexe d'*input* et d'*output*, qui en aucun cas ne sont à comprendre comme des fonctions en elles-mêmes autonomes indépendantes les unes des autres. Ce n'est pas que d'un côté nous dirigeons notre attention thérapeutique vers le patient et que de l'autre nous enregistrons objectivement ses états. Dans la psychothérapie, les observations seront beaucoup plus effectuées constamment avec les "yeux" des actions thérapeutiques en tant que telles, en d'autres termes par une action singulière du sens thérapeutique, un "sensorium" qui prend sur soi les fines régulations de la situation globale. Si, par exemple, dans le dialogue avec le patient nous voulons prendre connaissance de sa prise de position intérieure envers son environnement et envers lui-même, qui ne vient que difficilement à la parole, alors nous ne pouvons nous satisfaire de ses réponses à nos questions dans les seuls dialogues, mais nous devons nous efforcer de l'approcher très lentement par une relation thérapeutique qui se poursuit au cours de douzaines d'heures d'entretiens s'étendant parfois même sur des années. Ces approches thérapeutiques agissantes en tant que telles fonctionnent là comme l'organe des observations. Au-delà de la représentation dualiste d'une action active opposée à l'observation passive, nous devons concevoir une unité inséparable de l'agir et du percevoir d'une sorte de "cercle de la forme" (*Gestaltkreis*) au sens de Viktor v. Weizsäcker.

Cette capacité cognitive de l'action pratique, Nishida la saisit par le terme de "intuition dans l'acte" (*Ko'iteki chokkan*). Il dit: "Agir c'est voir". L'exemple le plus convainquant est selon lui la communauté d'action de la production et de la perception dans l'acte créateur de l'artiste. De manière à comprendre cela plus concrètement, on se rappellera cette expérience de l'écoute qui appartient nécessairement à l'acte d'exécution musicale. Ainsi nous ne pouvons jouer aucune musique sans en même temps écouter les sons et les mélodies jouées par nous-mêmes. Quand plusieurs musiciens jouent ensemble un morceau de musique de chambre, l'écoute simultanée, non seulement de sa propre partie, mais aussi du morceau dans sa totalité, se révèle indispensable. Lorsque ceci a lieu, nous ne sommes ni en train de percevoir acoustiquement chaque son produit, ni en train d'émettre continuellement de nouveaux sons. D'autre part nous ne pouvons dire que nous suivons pas à pas notre production musicale par l'ouïe. Jouer et écouter appartiennent ensemble à une exacte simultanéité. L'acte de jouer, en tant que tel, est pour ainsi dire continuellement en train de se percevoir lui-même. Toutefois cette perception n'est pas en soi et pour soi objectivante, elle n'offre aucun objet à l'expérience. Tout d'abord nous ne remarquons même pas qu'en l'acte nous percevons aussi en même temps, cela viendrait seulement ensuite par une réflexion subséquente. "L'expérimenté", à travers l'intuition dans l'acte, appartient donc essentiellement à "l'expérience pure" non objectivable et non verbalisable.

Le terme japonais qui correspond aux termes français de *langage* ou de *mot* ou aux termes allemands: *Sprache* ou *Wort* est *kotoba*. Etymologiquement cela signifie une particule superficielle

(ba) de la réalité (*koto*). Là nous voyons un aspect essentiel de la manière de penser traditionnelle japonaise, selon laquelle la langue ou le mot ne peuvent pas présenter plus que la surface de la réalité. De là

vient aussi la profonde méfiance déjà évoquée du bouddhisme Zen vis-à-vis des mots. Cela tient à un contraste précis avec la pensée occidentale, avant tout la pensée chrétienne, qui peut dire: “au commencement était le logos et le logos était avec Dieu et Dieu était le logos”. Ce qui semble caractériser l’ensemble de la culture occidentale ainsi que ses théories psychothérapeutiques est justement ce “logocentrisme”. A l’opposé en Orient on ne peut dire que le logos (*kotoba*) était à l’origine, mais il doit à chaque fois être découpé du *koto*, pour représenter verbalement ses ombres superficielles. Au commencement donc il y a le *koto*, la réalité.

Koto est voisin d’un autre petit mot: *mono*, qui est aussi parmi les termes les plus fréquemment utilisés dans la langue japonaise actuelle courante; sans eux aucune communication sensée ne serait possible. Alors que dans la langue japonaise d’aujourd’hui *mono* correspond assez bien au mot allemand *Ding* ou *Sache* ou au français *chose* ou *objet*. Dans le japonais ancien le mot *mono* était aussi utilisé en tant qu’euphémisme exprimant le terrifiant ou l’inquiétant. Il est beaucoup plus difficile de trouver un quelconque équivalent pour *koto* dans les langues européennes. Un dictionnaire japonais-allemand d’utilisation courante offre ainsi plus de vingt mots comme équivalents possibles. En tête de liste on y trouve *Ding* et *Sache*, en français *chose* et *objet* exactement comme pour la traduction de *mono*, puis vient toute une ribambelle de mots variés; en allemand: *Angelegenheit, Ereignis, Begebenheit, Tatsache, Umstand, Verhältnis, Geschäft, Arbeit, Erfahrung, Frage, Problem, Gerücht, Unfall, Zwischenfall, Unglück, Streit, Zwist, Fall und Grund*. La traduction française donne: affaire, événement, incident, fait, circonstance, relation ou rapport, être en commerce avec, travail, expérience, question, problème, rumeur, accident, malheur ou accident, querelle, discorde, cas et fond ou fondement. Même dans cette longue énumération quelques synonymes importants manquent tels que par exemple: *Wirklichkeit, Sachverhalt* en allemand (réalité et état de chose en français) et enfin la conjonction *dass* en allemand, *que* en français.

Par conséquent *mono* signifie, en tant que chose ou en tant qu’objet, quelque chose, qui est ou ce qui est tel ou tel, c’est-à-dire signifie l’étant en général (*Seiendes*), par contre *koto* signifie tout d’abord le fait, la réalité, l’état de chose, que quelque chose est tel ou tel, que quelque chose se conduit de telle ou telle manière, que quelque chose a un caractère tel ou tel. Par exemple la table et la salle ici appartiennent à *mono*, de même que le sujet de ma conférence, le village de Cerisy, sa beauté, son éloignement du Japon, etc... Ce concept vise donc toujours quelque chose d’objectivable, qu’on peut rencontrer en tant qu’objet, qu’il s’agisse d’un réel, d’un concret, mais aussi d’un idéal, d’une abstraction, et se laisse par conséquent toujours représenter par un substantif. De l’autre côté ce fait ou cette réalité sont toujours à considérer comme *koto*, par exemple qu’ici dans cette salle se trouve une table, que nous nous rencontrons ici à Cerisy et que nous discutons sur le thème de la formation, que la ville est belle et qu’elle se trouve très éloignée du Japon, etc... De cette manière *koto* sera en général traduit par une phrase ou par une proposition subordonnée introduite par la conjonction *que* et contenant un verbe (*Zeitwort*) et se rapporte ainsi à une expérience au moins potentiellement articulable verbalement et dont l’affirmation provient d’un sujet. Par conséquent on peut dire que *mono* prend sa place dans un espace réel ou idéal, alors que *koto* ne prend pas d’espace mais du temps, qu’il se temporalise (*Sich zeitigen*) dans l’expérience d’un sujet. *Mono* est représenté comme l’étant (*Seiendes*), qui est un étant réel ou imaginaire, indépendant de l’expérience d’un sujet, alors que la venue à la situation de *koto* requiert toujours la participation du sujet au sens de l’expérience. Quoique ces deux termes ont en commun la même signification: “chose” ou “objet”, entre eux réside une différence qui ne peut être ignorée. On parle de *mono* si on signifie une chose ou un objet dans son être-sous-la-main (*Vorhandenheit*)

transcendantal vécu (*lebenstranszendenten*), tandis qu'on parle de *koto* quand il s'agit de les désigner dans leur réalité subjective ou intersubjective immanente vécue (*lebensimmanenten*).

Cependant l'horizon de sens du concept *koto* ne se limite pas du tout à ce seul aspect. En Japonais on a aussi un autre mot *koto* qui en fait signifie *parole* ou *mot*. Quoique de nos jours il s'écrive avec un autre idéogramme que celui qu'on utilise pour signifier la "réalité", dans son sens originaire il ne peut être séparé du premier *koto* mentionné. Le japonais ancien avant l'importation des idéogrammes chinois, et, ce qui semble très important, avant l'introduction du bouddhisme, ignorait encore la différence entre les faits expérimentés d'une situation (*koto* en tant que réalité) et son affirmation exprimée (*koto* en tant que parole). Selon le dictionnaire de japonais ancien de Ohno, dans l'antiquité japonaise, un mot prononcé signifiait simplement la réalité qu'il exprimait et on croyait aussi à l'inverse qu'une réalité immédiate pouvait être saisie par les mots. De ce fait mot et réalité n'étaient pas séparés conceptuellement, l'un et l'autre étaient compris au moyen du seul mot *koto*. C'est seulement plus tard à partir de l'ère de Nara (VIII^{ème} siècle) que l'on commença, peut-être sous l'influence croissante du bouddhisme, s'imposant de plus en plus à cette époque, à les séparer toujours plus nettement et ainsi à nommer *koto*, au sens du "mot": *kotoba*, tandis qu'on se mit à reconnaître dans ce dernier seulement une facette superficielle et d'autant plus aisément descriptible de la réalité en soi non rationalisable. Néanmoins, l'ancienne imbrication des deux significations conserve aujourd'hui encore une certaine validité.

De ces discussions étymologiques compliquées à propos de *mono*, *koto* et *kotoba* ressort qu'il existe deux niveaux différents d'expérience de la réalité. L'un d'eux réfère à cette réalité, dont seulement la croûte desséchée sera représentée verbalement, qui tend à son essence au-delà de toute verbalisabilité et se rend accessible uniquement dans "l'expérience pure" ou dans l'intuition dans l'acte, l'autre au contraire se réfère à ces réalités isolées qui coïncident complètement avec le champ du pouvoir de la parole ou du mot ou qui sont même toujours déjà verbalement structurées. Dans ces derniers cas nous avons affaire à ces réalités qui dépendent tout à fait des compréhensions langagières terminologiques respectives du "monde des choses", qui varient ainsi toujours selon la culture, comme le reflètent de manière si convaincante les résultats déjà mentionnés de l'enquête transculturelle menée par Tanaka-Matsumi et Marsella. Les réalités, que les écoles de psychothérapie individuelle croient atteindre par leurs méthodes idiosyncratiques de conceptualisation, appartiennent certainement aussi à ce dernier niveau.

L'homme est un *Zoom logon echon*, un *animal rationale*, un être vivant doué de parole. Il n'a pas seulement affaire au monde en tant que la totalité du *mono*, mais il le comprend simultanément comme la totalité du *koto* ou pour reprendre Heidegger comme la "totalité du rapport" (*Bewandnisganze*), ce qui revient à expérimenter le monde comme un contexte toujours déjà découpé en prévision de son inventaire linguistique. Quoique l'homme se distingue par sa capacité à la parole, il est pourtant comme tout autre être vivant un être en prise avec son pouvoir-vivre tant qu'il est en vie. L'homme n'est pas seulement une machine parlante. Sa capacité à se représenter verbalement son monde de vie est aussi fondée dans le fait ultime qu'il a à vivre sa vie, que, vivant, il a affaire à son monde de vie et à y prendre position.

Ce fait irrationnel et caché de la vie que l'homme, seulement à travers son agir pratique, peut ouvrir à sa vie, est à la base de chaque relation de l'homme avec son monde objectal. Il n'en est pas seulement à la base, mais il les active constamment ou il les met initialement en mouvement. Dans toute expérience, l'homme ne se situe pas que face à son objet respectif, mais aussi en même temps à ce fait fondamental de la vie elle-même. Cette double structure de la relation humaine à la réalité correspond au double sens de *koto* précédemment évoqué. D'une part, dans le sens de la réalité au-delà de la verbalisabilité, et d'autre part dans le sens de la réalité toujours déjà construite verbalement. Afin d'assurer le vers quoi (*wozu*) de sa relation au monde, l'homme se réfère d'une part pour cela à une expérience rationnelle objectivante du monde des objets et d'autre part, mais simultanément, à "la contemplation agissante" irrationnelle instinctive du fond caché de la vie.

C'est aussi valable pour l'expérience de "l'être-soi" et de "l'être-avec-les-autres" avec laquelle finalement toute psychiatrie et toute psychothérapie est en prise. Aussi bien l'expérience de "l'être-

soi” au sens du “se-rapporter-à-soi-même” que l’expérience de “l’être-avec-les-autres” au sens du “se-rapporter-à-ses-semblables” va toujours de pair avec cette “intuition dans l’acte” du fait fondateur de la vie.

Toute situation névrotique et psychotique peut tout d’abord être comprise comme des troubles du rapport à soi-même et aux autres. Ces troubles de leur côté sont à ramener à l’histoire malheureuse d’un ratage de la relation aux proches répété depuis la naissance. J’ai parlé de ce phénomène en détails dans un autre contexte en le nommant “événement de l’être-entre”. L’*entre* dont il est question ici correspond au mot japonais *aïda* et signifie non seulement l’*entre* au sens de Martin Buber mais aussi “l’être-soi” tout court tel que Kierkegaard a pu le formuler comme: “un rapport qui se rapporte à soi-même”. D’après Kierkegaard, ce rapport, lorsqu’il est établi à travers un autre, est de nouveau un rapport qui se rapporte à cet autre. Ce qu’entendait le philosophe danois par “l’autre” était certes le Christ en tant qu’incarnation du paradoxe d’être à la fois le Dieu infini et l’homme fini. Toutefois, dans notre contexte, nous pourrions comprendre l’autre comme le fond inobjectivable et irrationnel de la vie. Cependant, le rapport, qui au nom du soi se rapporte à soi-même, est constitué en propre à travers le fond de la vie. Ainsi compris, le Soi comme rapport à soi-même est aussi en même temps le rapport au fond de la vie. Pour nous il s’agit alors dans tout trouble névrotique ou psychotique de l’événement de l’*aïda*, de l’*entre* en tant que rapport irrationnel au rapport à soi, et en même temps, au fond irrationnel de la vie qui a toujours déjà mis en place le rapport global.

Compte tenu de ce qui vient d’être dit, l’histoire individuelle du rapport à soi et du rapport aux autres devra toujours être accompagnée de celle du rapport au fond de la vie. Le soi-disant inconscient ou dimension de profondeur de la psyché ne consiste pas seulement en l’histoire de l’expérience de soi-même et des autres qui fut consciemment vécue et ensuite occultée, mais simultanément en l’histoire, des expériences avec ce fond de la vie qui par nature reste dans le non-verbal; une histoire de l’expérience pure seulement accessible par le *sensorium* de l’intuition agissante dont Nishida a pu dire qu’elle précède chaque expérience individuelle séparée et qu’elle seule rend celle-ci possible en tant que sa limite respective.

Par conséquent, la tâche de la psychothérapie consiste, dans une tentative de construction d’un *entre* ou *aïda* thérapeutique, à exercer une action sur la vie psychique du patient de façon à ce qu’il puisse désormais se rapporter d’une manière moins perturbée à lui-même et aux autres. Cette tâche ne pourra s’accomplir seulement que si le thérapeute, à travers son propre rapport au fond de la vie, participe thérapeutiquement à celui du patient. Il s’agit là d’une participation qui correspond dans le vrai sens du terme à l’*Einfühlung* (*empathie*). Ce n’est que par une telle *Einfühlung* d’un *aïda* commun, d’un *entre* commun dans le rapport au fond de la vie, qu’une véritable rencontre entre thérapeute et patient devient possible et que le patient, avec le soutien de cet *aïda*, peut de nouveau instaurer un rapport plus sain avec la réalité.

La tâche de la psychothérapie ne se réduit donc pas à mettre de l’ordre à un niveau verbalisable dans le rapport du patient à soi-même et aux autres. Certes toute psychothérapie des profondeurs s’efforcera aussi donc d’interroger le rapport inconscient non encore verbalisé à soi et aux autres de manière à modifier de la sorte l’influence de cette dimension de profondeur sur les rapports conscients à soi et aux autres. Mais à cette fin on doit tout d’abord verbaliser l’inconscient et le rendre abordable rationnellement. Cela se passe généralement à travers la mobilisation des formulations théoriques disponibles. Toutefois, à travers une telle verbalisation subséquente dans la langue théorique, l’événement dans la dimension des profondeurs perd nécessairement sa vraie profondeur. Par conséquent, la dimension profonde sera objectivée, prise par le filet de la langue théorique et détachée de l’authentique instance effectuant du fond de la vie, et cela même sans interroger si l’on peut en somme verbaliser correctement ce que l’on ne peut cependant jamais affirmer. On ne peut plus attendre d’un “fond” ainsi rationalisé d’être une instance, qui constamment pose et entretient le rapport à soi et à l’autre.

Bien sur dans toute psychothérapie on voit pratiquement toujours une *Einfühlung* agissant thérapeutiquement pour autant qu’une relation vivante médecin-patient reste maintenue,

indépendamment du mode selon lequel cette relation théorique se laisse interpréter. Une relation thérapeutique de longue durée, avec une implication humaine suffisante, doit toujours, indépendamment de la forme de sa verbalisation, exercer une influence rétablissante sur le rapport du patient à sa vie, qui peut sûrement amener aussi une amélioration souhaitable de son rapport à soi et aux autres. Cependant on ne doit pas se leurrer sur cette amélioration en la réduisant au résultat d'un façonnage thérapeutique sur le rapport du patient à la réalité traduit en langage théorique. On doit en cela être toujours prêt à faire face à une question ironique, à savoir si cette amélioration a été réellement apportée à travers la psychothérapie ou si elle n'est pas venue simplement pendant ou même malgré la psychothérapie.

Par conséquent ce qui importe dans la formation authentique des psychothérapeutes est comment cette *Einführung* thérapeutique, ce rapport thérapeutique non-verbalisable au fond de la vie du candidat, peut être transmis. Sans doute, doit-on avant tout veiller toujours de nouveau à montrer clairement au candidat que toutes les théories ne sont que de précaires tentatives de verbalisation de la dimension profonde de l'expérience humaine se tenant au-delà de toute parole et qu'une véritable et salvatrice communication avec le patient ne peut avoir lieu que dans la dimension irrationnelle de l'*aïda*. Ceci implique souvent que les prétentions de validité de ses propres théories ou concepts doivent être relativisées ou suspendues. Dans le bouddhisme Zen il y a une sentence qui dit: "Quand tu vois le maître, tues-le". Il y a bien sur peu de disciples qui iront de cette façon plus loin que le maître dans leur *satori*. Mais dans la psychothérapie également, c'est à travers quelques élèves géniaux qu'ont été introduites des nouveautés grandioses. Ce qu'on peut escompter d'une formation à travers le langage théorique n'est rien de plus qu'une reproduction et une production en masse d'une foule de psychothérapeutes moyens, si important qu'en soi cela puisse être. Un véritable développement de la psychothérapie ne pourra progresser que par quelques disciples qui ne reculent pas en frémissant devant la mise à mort du maître.

BIBLIOGRAPHIE

- Buber M., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954.
Kimura B., *Schizophrenie als Geschehen des Zwischenens*, *Nervenarzt*, 48, 434-439, 1975.
Kimura B., *La spatialité intersubjective et la schizophrénie*, in: Pélicier Y., *Espace et psychopathologie*, Economica, Paris, 1983.
Kierkegaard S., *Die Krankheit zum Tode und anderes*, Hegner, Köln und Olten, 1956.
Nishida K., *Zen no Kenkyu (Etudes sur le Bien)*, Collected Works I, Iwanami Shoten, Tokyo 1965, p. 28.
Nishida K., *Ko'iteki Chokkan (intuizione attiva)*, Collected Works VIII, Iwanami Shoten, Tokyo 1965, p. 541.
Ohno S., Satake A. et Maeda K., *Iwanami Kogo Jiten (Iwanami dictionnaire de japonais ancien)*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1974, p. 499.
Tanaka-Matsumi J., Marsella A. J., *Cross-cultural variations in the phenomenological experience of depression, I, Word association studies*, *Journal of Cross-cultural Psychology*, 7, 379, 1976.

Traduction de François Bideaux et Jöel Boudierlique à partir du texte allemand intitulé *Bedeutung der Sprache in der psychotherapeutischen Ausbildung*.

Dr. Jöel Boudierlique
28, rue Pierre-Fourel
F-69230 ST-GENIS-LAVAL