

Essai sur la confrontation avec l'expérience sensible

Dieu et démon dans la
dernière pensée de Nishida

IMONO Mika

Le propos de cet article est d'interpréter de manière existentielle les notions de Dieu et de démon dans la dernière pensée de Nishida Kitarō (1870–1945), en répondant à la question suivante: comment peut-on se confronter avec l'expérience sensible? Cette tentative sera également intégrée dans ma recherche sur la dernière pensée de Nishida au miroir de la philosophie de Maine de Biran (1766–1824).

BIRAN ET NISHIDA

Plusieurs recherches sont consacrées à la compréhension de la philosophie nishidienne au miroir de la philosophie allemande. Cependant, peu de recherches portent sur la comparaison entre Nishida et Biran. Le rapport de Nishida à la philosophie française est

un peu négligé, excepté celui de Nishida à Bergson. En se plaçant dans la perspective de l'étude sur Nishida et Biran, il s'avère que Yamagata, Kumagai et Kuroda sont des références incontournables. Kumagai a travaillé sur cette comparaison pour tracer l'évolution de la notion d'habitude chez Nishida. Yamagata souligne l'approfondissement de « l'aperception immédiate » biranienne réalisée par la notion de l'« auto-éveil » nishidienne. Enfin, Kuroda analyse l'affinité entre les deux penseurs tout en examinant leurs convergences et divergences.

C'est à partir des résultats importants apportés par ces études précédentes que j'ai écrit alors ma thèse sur la comparaison entre ces deux philosophes (IMONO 2013). En résumé, les deux partagent les trois points suivants:

1. Ils focalisent leur intérêt philosophique sur le moment où le sujet s'aperçoit de lui-même. Ce moment est appelé « l'aperception immédiate » chez Biran, « l'auto-éveil 自覚 » chez Nishida.
2. Ils ont cherché ce moment *avant représentation*; ils ne supposent pas en effet qu'il y ait deux substances distinctes entre le *sujet* et l'objet. Tous les deux prennent leur point de départ dans l'état où se confondent le sujet et l'objet, et s'intéressent au processus par lequel le *sujet* se sépare de l'objet dans cette situation. Ce sujet est considéré comme *moi*, car il ne peut être senti que subjectivement.
3. Ils accordent de l'importance au mouvement, car c'est un moment privilégié de la rencontre avec une chose qui n'est pas moi. Ils supposent que c'est cette rencontre qui me rend à moi-même, et qui fait m'apercevoir. Selon Biran, la volonté se heurte à la résistance dans le mouvement volontaire. La résistance me renvoie à moi-même et me fait trouver ma volonté qui est la seule manière d'être du moi. L'aperception immédiate est effectuée dans le mouvement volontaire. Chez Nishida, dans ses dernières années, le moment où j'agis sur quelque chose est éga-

lement considéré comme le moment où ce quelque chose agit sur moi. Ce croisement de deux forces me détermine en même temps qu'il détermine ce quelque chose avec lequel j'interagis. Bref, Biran et Nishida ont en commun d'avoir essayé de saisir « l'aperception immédiate » ou « l'auto-éveil » dans le dynamisme de la rencontre.

Au regard de ces trois points de partage, il n'est donc pas étonnant que Nishida écrive dans sa lettre destinée à l'un de ses disciples: « J'aime Biran. Ma pensée rejoint la sienne. » (NISHIDA 2006: 4)

Cependant, Nishida se distingue de Biran en ceci qu'il tient compte du troisième terme qui s'ajoute à deux éléments qui interagissent. Ce troisième terme est « le lieu 場所 ». Comme complément de Biran, Nishida insiste sur l'importance du lieu où se trouvent le *moi* et le quelque chose avec lequel j'interagis; il souligne qu'il existe une influence inévitable du lieu sur cette interaction, et une autre influence également inéluctable de cette interaction sur le lieu; tous les changements dans ce lieu comptent pour nous et tous nos actes modifient la formation ou le devenir du lieu. Bref, Nishida situe son « auto-éveil » dans la formation perpétuelle du monde. Ainsi le moment où je m'aperçois de moi-même, qui n'avait que le sens du mouvement volontaire chez Biran, obtient avec Nishida sa nouvelle signification: celle de création dans le monde.

NÉCESSITÉ DE LA RÉFLEXION SUR LE MOUVEMENT VOLONTAIRE DANS L'EXPÉRIENCE SENSIBLE

Dans cet article, nous allons interroger ce mouvement volontaire en tant que création dans son rapport avec l'expérience sensible.

La philosophie biranienne dans la période qu'on appelle « biranisme » (1804–1813) a deux traits importants: le mouvement volontaire et la sensibilité. D'un côté, dans ses œuvres philosophiques, Biran cherche le moment d'aperception immédiate, dans lequel je deviens moi. On peut dire que c'est le « moi » fort, car il s'obtient

lui-même. D'un autre côté, dans son journal intime, Biran raconte plusieurs expériences dans lesquelles il échoue à devenir lui-même, tantôt à cause d'une raison externe comme la température, tantôt à cause d'une raison plutôt interne comme une mauvaise humeur ou un sentiment plus doux. Ce qui est raconté ici est l'expérience du « moi » faible. L'aperception immédiate est le moment où j'arrive à moi, mais il y a toujours une possibilité d'échec, selon les écrits du journal de Biran. Cette possibilité d'échec est aussi remarquée dans la recherche sur l'auto-éveil de Nishida, comme on le voit dans les études sur la schizophrénie de Kimura (2005A chapitre 16; 2005B, chapitre X, 11) et de Nagai (1991).

Kimura étudie surtout l'échec à devenir soi-même, en avançant que la schizophrénie est une maladie tenant à cet échec. Selon Kimura, le délire chez les schizophrènes peut être interprété comme suit: je n'arrive pas à devenir moi-même, parce que d'autres prennent ma place avant moi. Ce que Biran raconte comme le « moi » faible n'est pas aussi extrême que l'exemple du délire pour les schizophrènes. Mais les deux cas mettent en commun la question de l'expérience sensible qui me prive de moi.

Il peut sembler trop simple de donner un modèle du mouvement volontaire qui me permet de m'apercevoir de moi-même. En effet, dans notre vie réelle, il existe plusieurs couches de la conscience, et un seul mouvement volontaire ne me garantit pas forcément le « moi » fort. Non pas parce qu'un seul « je » se confronte à un seul événement, mais parce que dans ma conscience, il existe une sorte de répartition de poids. Quand j'entends un chant d'oiseau, je me concentre sur ce que j'entends, et mes autres expériences simultanées comme ce que je vois ou le positionnement de mes pieds qui me supportent ne sont pas présentes dans ma conscience. Cela ne pose pas de problème dans la vie quotidienne, car je sais naturellement la répartition qui correspond à mon intérêt. Mais quand des nouvelles me rendent extrêmement joyeuse ou me font tomber dans l'abysse de la tristesse, je perds facilement cette répartition qui m'était familière, sans pour autant se retrouver dans

l'état de schizophrénie. Certes, même dans ces situations, un simple mouvement volontaire pourrait me faire m'apercevoir de moi-même, mais il me semble que ce moi aperçu ne soit que superficiel, et je sens qu'il y a des choses inconnues qui me troublent et me dissipent. Bref, je ne ressens pas que je suis en pleine possession de moi-même. Je vis le « moi » faible. Le mouvement volontaire doit être considéré dans ce flux de l'expérience sensible, pour que nous puissions examiner sa valeur.

Ainsi, je voudrais poser cette question : comment peut-on se confronter avec l'expérience sensible ? Afin de situer « l'auto-éveil » dans cette diversité de l'expérience sensible, on peut reformuler la question plus concrètement comme suit : comment peut-on garder le « moi » malgré l'expérience sensible qui me dépasse ? Il s'agit donc de l'expérience sensible qui m'affecte et qui est complètement en dehors de mon contrôle. Nous pouvons l'appeler « pathétique », comme la sonate de Beethoven qui nous montre un très bon exemple de ce sentiment frappant que l'on ne peut pas contrôler.

Or, on peut dire qu'il y a au moins une autre expérience sensible qui nous dépasse. Avec le « pathétique », il s'agit de l'expérience sensible qui me trouble. L'autre est l'expérience sensible paisible qui m'absorbe, comme Biran l'a trouvé dans sa jeunesse, ou ce que Rousseau appelle le « sentiment d'existence ». Ce sont des expériences tellement agréables que le moi est complètement absorbé et absent. Précisons que ce dont nous allons traiter dans cet article est le « pathétique ».

Aujourd'hui 27 mai, j'ai éprouvé une situation trop douce, trop remarquable par sa rareté pour que je l'oublie. [...] Quelle difficulté je trouve à rappeler cette multitude de pensées qui se présentaient en foule et qui se confondaient sans se troubler. Si je pouvais rendre cet état permanent, que manquerait-il à mon bonheur ? (BIRAN 1957, 3)

Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement, de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. (ROUSSEAU 1972, 102)

悲哀

Dans quelle partie de la pensée nishidienne doit-on attribuer ce « pathétique » ? A cette question, nous avons raison de penser à « 悲哀 ». Nishida écrit quelquefois dans ses œuvres que le point de départ de sa philosophie est le « 悲哀 », qui est très difficile de traduire en français. On peut trouver « la tristesse », « la pitié » ou « l'amertume » dans les dictionnaires. C'est vrai que Nishida a vécu de nombreuses expériences tristes et amères, comme la mort de ses enfants ou le conflit avec son père. Mais ce « 悲哀 » n'est pas une simple tristesse qui peut se juxtaposer avec les autres sentiments comme la joie ou la colère. Nishida laisse ce poème célèbre dans son journal :

わが心 深き底あり 喜も憂の波もとゞかじと思ふ。

Dans mon cœur, il y a un fond abyssal. Ni la vague de la joie, ni celle de la tristesse ne peuvent y accéder, me semble-t-il. (NISHIDA, 2009: 25)

Comme le proposent les études précédentes à l'instar de celle de Kobayashi (2011), on peut supposer que 悲哀 est ce dont il s'agit avec le « pathétique ». L'image du fond abyssal, qui évoque le fond de la mer avec la connotation des vagues est éloquente. Cela veut dire d'abord que ce sentiment de 悲哀 est toujours là. Puisque le fond de la mer est sans bruit et sans lumière, on peut identifier le 悲哀 à quelque chose d'immobile. Mais comme il est profond, on le trouve uniquement quand on ose regarder l'abysse. Ce qu'on voit habituellement, ce sont des vagues qui couvrent la surface de la mer. Il y a deux couches dans le cœur de Nishida : la couche superficielle est couverte des sentiments que l'on ressent selon les diverses situations. Néanmoins, même si on ressent la joie dans cette couche superficielle, il y a toujours une autre couche de 悲哀, qui donne une tonalité ineffaçable.

De l'expression « me semble-t-il », il est possible de dégager le sentiment de résignation de Nishida. Si le poème se terminait par « ni la vague de joie, ni celle de tristesse ne peuvent y accéder », il serait question d'une simple description. Avec « me semble-t-il », la confirmation

de la part de Nishida est ajoutée; ce qui me semble, je ne le dois pas à moi. Pourtant, en disant «me semble-t-il», je n'ai pas d'autre choix que de le confirmer et de l'accepter. Ainsi, 悲哀 est un sentiment absolument ancré dans le cœur, et on ne peut rien faire contre lui sinon l'accepter. C'est un sentiment de résignation contre quelque chose d'absolu.

Ce 悲哀 est immobile. C'est quelque chose avec lequel on doit vivre. Ainsi, celui-ci n'est pas un sentiment passager. Aurait-on alors tort de trouver le «pathétique» dans ce 悲哀, étant donné que celui-là semble plutôt passager? Si on anticipe la conclusion, non. L'*apparition* de 悲哀 est le «pathétique» contre quoi on essaie de garder le *moi*. Quand on ose regarder le fond abyssal, ce 悲哀 apparaît comme le «pathétique». Mais avant de nous hâter vers la conclusion, réfléchissons d'abord sur cet «absolu». Pourquoi le 悲哀 doit-il être le point de départ de la philosophie?

CORRESPONDANCE INVERSE

Dans son dernier article «*Logique de lieu et vision religieuse du monde*» (écrit en 1945, juste avant la mort de l'auteur, puis paru en 1946), Nishida traite ce problème d'absolu. Nishida réfléchit ici sur la religion, qu'il ne considère pas comme un complément de la morale. Selon lui, s'il faut supposer la religion comme le fondement de la morale, cette religion formée par l'exigence morale n'est ainsi qu'un complément de la morale, et n'est pas une véritable religion qui incite l'homme à la foi. Il cherche plutôt quelles sont les occasions où le cœur ressent le besoin immanent de la religion. Selon lui, ces occasions se trouvent quand on prend conscience de la contradiction, surtout celle de sa propre mort (NKZ II: 393-4). Apprendre que je vais mourir, ou plutôt sentir vivement que je vais mourir, c'est trouver mon impuissance face au destin. Ce qui est mis sur le devant la scène est *mon* existence¹. Ici s'ouvre l'espace de la religion, telle qu'elle est supposée par Nishida.

1. «Ce qui vit doit être ce qui meurt. C'est vraiment une contradiction. Cependant,

C'est dans ce contexte que Nishida explique « l'absolu ».

Prendre conscience de la mort éternelle à soi-même, ceci arrive quand notre moi se confronte avec quelque chose d'absolument infini, autrement dit, avec l'absolu. (NKZ 11: 395)

Une page après, l'« absolu » s'identifie à Dieu.

Uniquement par la mort, notre moi touche Dieu, se connecte à Dieu de la façon de la correspondance inverse [逆対応的に]. (NKZ 11: 395)

Par cette expression « correspondance inverse », qui tient certainement de la théorie des ensembles, et que Nishida répète souvent dans cet article, il s'agit de la confrontation entre le relatif et l'absolu. Bien sûr, ceci n'est pas possible dans la logique formelle. Dès que l'absolu se confronte avec le relatif, il n'est plus absolu, mais il est relatif. Mais ce que Nishida suppose avec l'absolu n'est pas un absolu sans contenu, mais un acte de création sans cesse, appelé quelques lignes après comme « néant absolu (絶対無) »². Ce « néant absolu » contient une contradiction, car selon Nishida, quand il y a une création, il y a toujours une contradiction. La contradiction est une énergie de la création; une création émerge lorsque plusieurs choses interagissent³. Ainsi le terme de « néant absolu » recouvre une création qui a lieu sans cesse, qui a son moteur dans la contradiction. C'est le néant chaotique et créateur, d'où nous venons et vers lequel nous allons. Ce qui rend

se trouve ici l'existence de notre moi » (NKZ 11: 396).

2. Il existe une influence de Bergson sur la formation de cette notion nishidienne de « néant absolu ». Cependant, arrivée à sa dernière phase, la philosophie nishidienne n'appréhende plus cette notion comme temporelle, mais plutôt comme spatio-temporelle.

3. D'habitude, quand il y a une action, nous supposons qu'une chose est active et une autre passive. La première est l'agent de l'action, la deuxième, celle qui subit cette action. En revanche, Nishida suppose qu'il existe deux choses actives quand il y a une action. Car il n'y a jamais une seule chose qui réalise une action et ne subit rien. Quand une chose agit sur l'autre, cette chose est aussi déterminée que celle qui agit. Dans ce sens, elle est déterminée, et ce qui subit l'action est déterminant. C'est ce que Nishida appelle contradiction. Ce n'est pas une contradiction logique comme un triangle carré. C'est la manière d'être réelle que Nishida a atteint dans son chemin de recherche sur ce d'où dérivent le sujet et l'objet.

possible cette relation de « correspondance inverse », c'est le fait que ce relatif est nous-même, et qu'un seul point de vue possible pour nous est attaché à ce relatif. Nous n'objectivons pas devant nous un relatif *et* un absolu. *Mais nous sommes ce relatif, placé devant l'absolu.* Par le fait que nous devons mourir, nous nous rendons compte de notre impuissance et par cette impuissance, nous trouvons un absolu qui nous dépasse, car on ne peut rien faire contre cette mort; « Uniquement par la mort, notre moi touche le Dieu, se connecte au Dieu de la façon de la correspondance inverse. » Par cela seul, j'apprends ma limite, donc mon existence.

La « correspondance inverse » ne suppose ni symétrie, ni analogie. Un relatif est absolument différent de l'absolu. Mais quand il arrive qu'un relatif se confronte avec l'absolu, par le fait qu'il est en face de quelque chose qui le menace et contre lequel il ne peut rien faire, il apprend son existence par l'entremise de cet absolu. Dans ce sens, apprendre la mort l'amène également à apprendre qu'il est dans la vie.

Nous apprenons la mort éternelle à notre moi. Ici se trouve notre moi.
Mais à ce moment, nous sommes déjà dans la vie éternelle. (NKZ II: 421).

Nishida cite trois exemples de « correspondance inverse » (NKZ II: 429–432); le roseau pensant de Pascal, la théorie de Shinran (親鸞, 1173–1262) selon laquelle le souhait d'*Amida* (Buddha dans la terre pure) est uniquement pour Shinran tout seul, et le sacrifice d'Isaac. Dans tous les cas, un relatif, soit roseau, soit Shinran, soit Abraham, se trouve devant l'absolu qui le dépasse (l'univers, *Amida* et Dieu). Dans le premier cas, dans la confrontation le roseau apprend qu'il est impuissant. Mais puisqu'il sait qu'il y a une existence qui le dépasse, il est en quelque sorte plus fort que l'univers. Dans le deuxième et le troisième cas, Shinran et Abraham prennent ce qui les dépasse comme quelque chose d'éminemment personnel. Plus cette confrontation est sentie personnellement, plus ils ressentent la contradiction, ce qui les amène à se rendre compte encore plus d'eux-mêmes. De là vient la

thèse de Nishida selon laquelle: « la religion est personnelle » (NKZ 11: 431). On peut dire que 悲哀 est un sentiment qu'un relatif ressent, quand il comprend cet absolu dans son fond abyssal. Ce sentiment est relié à la religion dans la dernière pensée de Nishida. Mais c'est une religion rencontrée sur le chemin du problème de la vie et de la mort de *mon* existence.

STRUCTURE TERNAIRE DE L'AUTO-ÉVEIL

Comment puis-je prendre conscience de ma mort, dans le sens supposé par Nishida? Il est temps de regarder la structure ternaire de « l'auto-éveil ». Dans l'article « *Position d'individu dans le monde historique* », paru en 1938⁴, Nishida mentionne le Dieu.

On dit que le Dieu nous a créés en imitant sa propre forme. Par la médiation du Dieu, je suis je, et tu es tu. Nous sommes des personnalités. [...] Par la médiation du Dieu qui est une négation absolue, je et tu se confrontent. (NKZ IX: 120)

Que je devienne je par l'entremise du Dieu, c'est ce que nous avons étudié plus haut. Nous faisons attention ici au rôle du Dieu comme genèse de la personnalité comme « je » et « tu ». Non seulement il me fournit une occasion de me trouver, mais en même temps le Dieu est aussi un lieu où « je » rencontre « tu ». Voici les trois termes de « l'auto-éveil ».

Nishida s'explique sur ces trois termes dans un autre article « *Auto-identification et continuité du monde* », paru en 1935.

Pour réfléchir sur la relation réciproque entre une chose et une autre

4. Il est donc écrit huit ans avant *Logique de lieu et vision religieuse du monde*. Néanmoins, on peut raisonnablement penser que ces deux articles appartiennent à la même époque philosophique de Nishida. Depuis 1935, Nishida numérote ses œuvres. Cela veut dire qu'il tente d'établir un seul schème et de l'approfondir. Il n'y a pas de grande conversion dans cette époque, raison pour laquelle on regroupe les années 1935–1945 comme une seule étape spéculative chez Nishida.

chose qui sont vraiment indépendantes, il faut supposer une relation qui consiste, au moins, en trois choses. (NKZ VIII: 15)

Quand un individu et un autre individu se confrontent, ils peuvent être considérés comme «je» et «tu». Cependant, un individu se fonde sur les limitations réciproques des individus innombrables; chaque individu doit être limité par la limitation du lieu. Ce qu'on peut penser comme individu dans cette limitation réciproque des individus innombrables, c'est «il». Entre deux individus seuls, il n'y a pas de monde. En revanche quand «il» et «il» dans le monde historique se rencontrent dialectiquement, ils sont considérés comme «je» et «tu». (NKZ VIII: 56)

Les trois termes sont «je», «tu» et «il»⁵. Comme nous l'avons vu plus haut, il faut une action réciproque entre deux choses pour que «l'auto-éveil» adviene. Ces deux choses sont «je» et «tu». En rencontrant «tu», je me rends compte de «je». Les pronoms personnels expriment le fait que l'auto-éveil est une confrontation personnelle. Les places de «je» et de «tu» ne sont pas remplaçables par un autre observateur. Cependant, quand il n'y a que deux individus, «il n'y a pas de monde». Cela veut dire qu'il y a toujours un lieu dans lequel les deux individus se confrontent, et que ce lieu consiste en plusieurs choses: individus innombrables, un amas d'«ils». Ce qui est intéressant, c'est qu'il ne suppose pas qu'il y a d'abord «je» et «tu» et «ils». Quand un «il» et un autre «il» se rencontrent parmi les «ils», ces deux deviennent «je» et «tu» respectivement. C'est la relation elle-même de «je» et de «tu» qui fait émerger «je» et «tu» parmi les «ils».

«Ils» sont ceux qui forment une limitation du lieu. J'ai déjà écrit ailleurs que cette limitation du lieu peut être considérée comme habitude (IMONO 2014). Dans le monde réel, tous les êtres revêtent des significations par rapport à mon être, plus précisément à mon corps.

5. Dans la langue japonaise, il n'y a pas de distinction entre singulier et pluriel. Ce qui est signifié par cette notion d'«il» est tantôt singulier, tantôt pluriel. Nous allons traduire cette notion selon le contexte, soit «il», soit «ils». Mais il s'agit toujours d'une seule notion de Nishida.

On peut considérer que c'est l'habitude qui forme ces significations. Comme l'habitude est souvent inconsciente, je ne fais pas nécessairement attention aux êtres autour de moi. Ne pas faire attention, c'est ne pas avoir conscience de cette chose, ni de moi. Je me laisse aller dans l'inertie de l'habitude. Cependant, quand il y a quelque chose qui m'apparaît particulier et quand j'agis sur cette chose, il y a une détermination qui vient de ce quelque chose. Bref, il y a une interaction entre les deux choses, et « je » et « tu » émergent. Il faut faire attention au fait que ce n'est pas exclusivement à moi d'entamer le travail sur « tu ». Quand j'agis sur « tu », autrement dit, quand « tu » m'interpelle, « tu » m'invite à travailler sur lui. Ainsi, « je » et « tu » apparaissent simultanément parmi « ils ». « Je » et « tu » viennent d'« il », et ils peuvent se transformer, selon la situation, en « il ». Ainsi, Nishida écrit que « je » et « tu » se croisent par la médiation du monde d'« il » (NKZ VIII: 57–58). C'est « il » qui garantit l'objectivité et la socialité.

Ainsi, quand je prends conscience de ma mort, à partir de l'absolu, je noue cette relation de « je » et de « tu » avec l'absolu. Je suis en face de l'absolu. Cela veut dire que je ne me laisse pas aller dans l'inertie, mais que je suis bien conscient de ce qui est en face de moi. Etre en face de l'absolu, c'est le moment où je m'aperçois de moi-même, dans la façon la plus contradictoire de la correspondance inverse.

DAS DÄMONISCHE

Jusqu'ici, nous avons étudié le 悲哀 comme un fond abyssal du cœur. On peut dire que c'est un absolu en cela qu'il nous dépasse. Quand je prends conscience de cet absolu, je m'aperçois moi-même en face de l'absolu. Maintenant, pour nous qui nous interrogeons sur la manière de se confronter avec le pathétique, le problème est de cerner ce processus par lequel j'arrive à me confronter avec l'absolu. Comment réussir à nouer une relation de « je » et « tu » avec l'absolu, parmi les « ils » innombrables? Dans ce contexte, il faut étudier la notion de « démon 悪魔 » chez Nishida.

Parmi ses écrits des dernières années (1935–1945), qui forment une époque cohérente de la pensée de Nishida, on peut citer trois articles dans lesquels Nishida a développé son discours sur le Dieu et le démon: «*Auto-identification absolument contradictoire*» (paru en 1939), «*Introduction à la philosophie pratique*» (1940) et «*Logique de lieu et vision religieuse du monde*» (1946). Dans ces articles, il élabore trois notions importantes: le Dieu, le démon, et «*das Dämonische デモニーニツシュなもの*».

Dans l'«*Auto-identification absolument contradictoire*», Nishida explique le Dieu et le démon à partir de sa notion de «l'intuition agissante 行為的直観». Par cette notion, il s'agit de la manière dont se limitent réciproquement l'acte et l'intuition. Ce que nous recevons comme intuition, nous le devons plus ou moins à notre acte, en même temps que l'acte est plus ou moins déterminé par l'intuition⁶. C'est en fait une reprise de la relation que l'on a vue entre une chose qui m'interpelle et moi qui agis sur cette chose. De façon contradictoire, l'acte d'agir et l'intuition sont reliés. Dans ce contexte, il écrit:

Dans le monde d'auto-identification absolument contradictoire, le sujet et l'objet ne s'opposent pas seulement, ils ne médiatisent pas seulement. Mais c'est une bataille entre la vie et la mort. Dans le monde d'auto-identification absolument contradictoire, ce qui est donné intuitivement, ce n'est pas quelque chose qui nie simplement notre existence, mais cela doit être quelque chose qui nie même notre âme. [...] Au fond du monde intuitif, un démon se cache. (NKZ IX: 201)

L'intuition me donne ainsi ce qui m'interpelle. Le démon est vu dans ce côté de l'intuition. Par ce terme de démon, Nishida indique la violence, la vivacité de l'intuition qui me tente. Il ne faut pas comprendre ce démon comme instinct biologique. S'il est appelé démon, c'est parce qu'il nie mon âme. Nier mon âme, c'est me priver de la volonté qui me donne la force de briser l'enchaînement de l'habitude.

6. «Nous regardons des choses par notre acte; lorsqu'une chose me détermine, je détermine cette chose. Voici l'intuition agissante» (NKZ VIII: 131).

Le démon apparaît au moment de ma décision volontaire justement pour me faire échouer. Pour cette raison, Nishida écrit que les animaux instinctifs ne connaissent pas cette souffrance. C'est une bataille entre la vie et la mort, entre deux puissances également fortes dans la conscience humaine, qui peut prendre une décision volontaire.

Ce démon, quand il apparaît sur notre conscience, il est appelé «*das Dämonische*», une notion empruntée à Goethe⁷. Nishida donne l'explication de cette notion dans l'«*Introduction à la philosophie pratique*». Par cette notion, le démon qui se cache au fond de l'intuition est relié clairement à la formation du monde, et se détache du malentendu possible qui identifie le démon nishidien au démon pervers. Nishida écrit:

En tant que l'auto-limitation totalitaire et individuelle du monde comme tel [monde d'auto-identification contradictoire entre le sujet et le milieu, ce qui saisit notre moi [...], et qui nous meut, est une chose considérée comme *das Dämonische*. Ceci ne nie pas simplement notre moi. Il le nie en même temps qu'il a la puissance de l'envelopper et le vivifier. Comme l'a dit Goethe, ceci n'est pas divin, ni humain, ni diabolique non plus. Ceci ressemble au hasard, car il ne montre aucune suite. Il ressemble aussi à la Providence, car il offre un enchaînement. Dans le monde historique, il y a toujours ce *Dämonische* qui fonctionne. (NKZ X: 108)

L'explication de cette notion par la négation et la remarque de ressemblance tient à celle de Goethe⁸. Regardons dans un premier temps

7. Comme Nishida l'exprime デモニーニツシュ, et le distingue ici de diabolique 悪魔的, on garde l'expression allemande «*das Dämonische*».

8. Cf. GOETHE 1862:

Il [jeune Goethe] crut découvrir dans la nature vivante et sans vie, animée et inanimée, quelque chose qui ne se manifeste que par des contradictions, et, par conséquent, ne pourrait être compris sous aucune idée, bien moins encore sous un mot. Ce quelque chose n'était pas divin, puisqu'il semblait irraisonnable; il n'était pas humain, puisqu'il n'avait pas d'intelligence; ni diabolique, puisqu'il était bien-faisant; ni angélique, puisqu'il laissait souvent paraître une maligne joie. Il ressemblait au hasard, car il ne montrait aucune suite; il avait un peu l'air de la Providence, car il offrait un enchaînement. (GOETHE 1862: 652)

l'explication de Goethe. *Das Dämonische* est une puissance que Goethe a trouvée en revenant sur son parcours religieux, dans le XX^e livre de la quatrième partie de *Poésie et Vérité*. Le poète précise que ce qu'il ne peut nommer que *Dämonische* semble irraisonnable, qu'il n'a pas d'intelligence, qu'il est bienfaisant, qu'il laisse souvent paraître une maligne joie. Il écrit aussi que: «(i)l ressemblait au hasard, car il ne montrait aucune suite; il avait un peu l'air de la Providence, car il offrait un enchaînement.» Qu'est-ce que cela veut dire qu'il ne montre aucune suite, et qu'il offre un enchaînement? Ce *Dämonische* peut se manifester dans toutes les substances corporelles ou incorporelles, mais surtout, c'est avec l'homme qu'il se trouve dans la relation la plus étrange (GOETHE 1862: 653–654). Goethe témoigne qu'il a vu dans sa vie que ce *Dämonische* se montre prépondérant sur certains hommes, qui ne sont pas forcément de bons esprits ni d'excellents talents. Le résultat, cependant, est qu'«ils déploient une force prodigieuse, et ils exercent un empire incroyable sur toutes les créatures [...]. Toutes les forces morales réunies ne peuvent rien contre elle. [...] la masse est attirée par eux.» (GOETHE 1862: 654). Touché par *das Dämonische*, ces personnes ont obtenu la force. De là, on peut interpréter que *das Dämonische* ressemble au hasard, car il n'y a aucune règle pour son apparition. Les hommes peu considérables peuvent être choisis. Il ressemble aussi à la Providence, car là où il y a *das Dämonische* se manifestant de la façon prépondérante, il y a un enchaînement massif contre lequel les forces morales ne peuvent rien faire. Ainsi, on peut dire que *das Dämonische* chez Goethe est une force générale qui pénètre dans tous les êtres et qu'il apporte le destin mystérieux (le destin consiste en une série d'événements!) surtout chez les hommes.

Nishida est fidèle à cette notion de Goethe. Il suppose ce *Dämonische* comme le moteur du monde historique. *Das Dämonische* nous serre de près, nous vivifie. Il est intéressant de souligner le fait que *das Dämonische* soit relié au terme de «masse». C'est une force formée massivement, qui n'appartient plus aux éléments particuliers de ses composants, et qui travaillent sur tous les êtres. Dans le contexte

de Nishida, il s'agit de l'apparition de *l'habitude*. Et dans ce sens, *das Dämonische* doit atteindre à toutes les consciences humaines, peu importe les différences de degrés. Dans l'habitude, nous ne réfléchissons plus sur nos actes. L'acte de l'habitude ne tient plus à la volonté. Quand *das Dämonische* enveloppe notre *moi* et le vivifie, nous sommes mus par lui. Il nous prive de la volonté. Ainsi, au moment de la décision volontaire, nous sommes en face de ce *Dämonische* qui tente de nous apprivoiser. Ce n'est pas une simple intuition du maintenant, mais une intuition qui a sa racine dans toute l'histoire du monde.

Or, dans la citation, Nishida écrit avec Goethe que *das Dämonische* n'est pas diabolique (悪魔的). Mais il ne faut pas comprendre, à partir de là, qu'il est faux d'identifier *das Dämonische* à ce que Nishida appelait ailleurs démon (悪魔). Car cette expression « ni diabolique » dans la citation doit être comprise dans le sens de Goethe: il pense que *das Dämonische* n'est non seulement pas diabolique, mais qu'il est bien-faisant. C'est en cela qu'il n'est pas pervers, et qu'il est même une force positive. Or, la notion de démon chez Nishida est une force positive, car il est au fond du monde intuitif qui nous interpelle.

Dans le « *Logique de lieu et vision religieuse du monde* », Nishida reprend l'expression de « la bataille entre le Dieu et le démon » (NKZ 11: 405). Comme on l'a vu en haut, le Dieu dans ce dernier article de Nishida est caractérisé par le rapport de la correspondance inverse. Dans l'absolu, le relatif, nous retrouvons nous-même.

On peut résumer la discussion menée jusqu'ici:

1. Le Dieu est l'absolu dans lequel un relatif apprend son existence par la correspondance inverse. (« *Logique de lieu et vision religieuse du monde* », 1946)
2. En nouant une relation entre « tu » et « je » parmi « ils », nous arrivons à atteindre l'auto-éveil, c'est-à-dire nous nous apercevons. (« *Position d'individu dans le monde historique* », 1938)
3. *Das Dämonische* ou l'apparition du démon, qui tient à la formation du monde, tente de nous saisir au moment de la décision

volontaire. (« *Auto-identification absolument contradictoire* » en 1939, puis « *Introduction à la philosophie pratique* », 1940)

De 1° et 2°, nous pouvons dire que l'auto-éveil est de se voir dans l'absolu, dans le Dieu, car il s'agit toujours de s'apercevoir de son existence. De 3°, il résulte qu'arriver à l'auto-éveil, c'est parvenir à effectuer la décision volontaire contre les intuitions qui nous tentent. Quel est alors le rapport de Dieu et de démon à « il » ? Il nous semble que d'un côté, on peut relier le Dieu à « il » par son caractère absolu, et d'un autre, « il » peut être, pourtant, connecté au démon par son caractère inépuisable.

Dans ce dernier article, « *Logique de lieu et vision religieuse du monde* », Nishida introduit deux directions pour expliquer cette relation du Dieu et du démon.

Souvent, j'ai comparé le lieu d'auto-identification absolument contradictoire, le monde absolument réel, l'espace historique à une sphère infinie. Une sphère d'auto-identification contradictoire, dont le centre est partout, la circonférence nulle part, se reflète soi-même en soi. Cette direction infiniment centripète est le Dieu transcendant. Les hommes y trouvent le sujet absolu du monde historique. En revanche, la direction centrifuge est considérée, de la façon négative, comme démoniaque. Le monde comme tel est donc remplie de *Dämonische*. (NKZ 11: 406)

La sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part, est une image que Nishida emprunte souvent à Pascal. Il s'agit de l'image de la nature. Chaque centre est considéré comme l'homme. Dans la citation, Nishida trouve le Dieu dans la direction dans laquelle la sphère se reflète soi-même en soi. Il s'agit de la limitation de soi-même par le monde grâce à la contradiction de correspondance inverse avec le relatif. Comme le relatif se limite par la confrontation avec l'absolu, l'absolu se limite également à cause de cette relation. C'est en ce sens qu'il faudrait entendre la direction vers la nouveauté de la création. Au contraire, Nishida écrit que la direction centrifuge est remplie de *Dämonische*. C'est centrifuge, donc la direction qui échappe

au centre, autrement dit, une direction qui résiste au centripète. D'où vient l'expression de « la bataille entre le Dieu et le démon ».

Ainsi, au milieu des « ils » innombrables, plus on se sent contradictoire, plus ces « ils » nous apparaissent violemment. « Dans le monde réellement intuitif, plus on est individuel, plus on s'approche du monde de souffrance. » (NKZ II: 201) Ici, « ils » apparaissent comme *das Dämonische*. Ils sont des apparitions des choses qui nous tentent et qui exigent notre âme. Quand nous arrivons à la décision volontaire malgré ces « ils », nous arrivons à nous voir dans l'absolu de la façon de la correspondance inverse. Comme on l'a vu, ceci est rendu possible par la relation de « je » et « tu ». Ainsi, quand il s'agit de « je » et de « tu », l'aspect est déjà tendu dans la direction du Dieu. L'absolu chez Nishida a donc deux aspects: *das Dämonische* quand ils nous menacent, le Dieu quand nous arrivons à nous voir. A chaque instant, nous sommes plus ou moins dans la bataille vive entre le Dieu et le démon, car *das Dämonische* est omniprésent.

CONCLUSION

Il semble que nous ayons réussi à situer le moment d'« auto-éveil » dans l'expérience sensible. L'expérience du pathétique peut être considérée comme *das Dämonische* dans la pensée nishidienne. C'est le courant tenant à la formation du monde qui nous serre de près. Sur ce point, nous pouvons donc raisonnablement trouver une autre résonance entre Biran et Nishida. Il n'est pas arbitraire d'identifier le pathétique à *das Dämonische*. Puisqu'il s'agit de l'apparition des choses sur notre conscience, qui nous ébranle au fond du cœur. Quand je suis arrivé à me mettre en face de ce sentiment, comme « je » et « tu », je me reconnais dans cette expérience qui me frappe. Bien sûr, comme « il » est partout, et la relation de « je » et « tu » n'est que momentanée, le conflit contre l'expérience sensible continue perpétuellement. Afin d'échapper à ce conflit perpétuel, selon Nishida, il faut répondre à l'appel du Dieu, donc entrer dans la voie de la religion.

Avant de finir l'article, je souhaite poser cette question. Nishida parle souvent du «devoir なければならぬ». D'où vient ce «devoir» insistant? Est-ce une expression d'exigence logique? Ou bien est-ce qu'il tient au devoir moral? Certes, l'auto-éveil est une action éminemment humaine. Mais ce n'est pas possible de l'atteindre tout le temps. Il nous faut aussi une inertie de l'habitude. Nishida n'a pas arrêté de s'interroger sur l'existence dans ce monde, ce qui a rendu la philosophie nishidienne unique. Mais il faut aussi mettre en lien et développer ses réflexions sur l'expérience sensible. Car nous sommes toujours entre le sommet de la conscience de l'auto-éveil et l'inertie de l'habitude. Cela ne veut pas dire que l'un est meilleur que l'autre. Il nous faut ces deux directions pour rythmer notre vie: à la fois se confronter avec l'expérience sensible et se laisser affecter par l'expérience sensible. Activité et passivité. Dans cette perspective, la relation entre Nishida et Biran ou avec les autres penseurs de la sensibilité restera toujours significative. Un champ ouvert à de multiples problématisations.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviation

NKZ 『西田幾多郎全集』 [Les œuvres complètes de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978–1980), 19 tomes.

Autres sources

BIRAN, Maine de

1954 *Journal*, édition intégrale publiée par Henri Gouhier (Neuchâtel: Baconnière), tome I.

1955 *Journal*, tome II.

1957 *Journal*, tome III.

GOETHE, Johann, Wolfgang von

1862 *Œuvres de Goethe* VIII, Mémoires de Goethe, trad. par Jacques Porchat (Paris: Librairie de l'Hachette et Cie; nouvelle impression en 2008, Harmattan).

HIGAKI Tatsuya 檜垣立哉

2005 『西田幾多郎の生命哲学: バルクソン、ドゥルーズと響き合う思考』 [La philoso-

phie de la vie chez Nishida Kitarō: la pensée qui correspond avec Bergson et Deleuze] (Tokyo: Kōdansha).

IMONO Mika 鑄物美佳

- 2013 *Mouvement volontaire en tant que réflexion ou création: Essai sur la philosophie de Maine de Biran par l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarō Nishida* (thèse doctorale présentée à l'Université de Toulouse II, le Mirail).
- 2014 « Rapport de l'auto-éveil à la spontanéité: lecture de Ravaisson par Nishida », *Revue de philosophie Française* 19: 127-35.

KIMURA Bin 木村 敏

- 1982 『時間と自己』 [Temps et moi] (Tokyo: Chūōkōron, 2002).
- 2000 *L'Entre*, traduit par Claire Vincent (Paris: Jérôme Million).
- 2005A 『あいだ』 [l'Entre] (Tokyo: Chikuma Shobō; originairement publié par Kōbundō, en 1988).
- 2005B 『関係としての自己』 [Moi en tant que relation] (Tokyo: Misuzu Shobō).
- 2012 『臨床哲学講義』 [Cours de la philosophie clinique] (Osaka: Sōgensha).

KOBAYASHI Toshiaki 小林敏明

- 2011 『西田幾多郎の憂鬱』 [Mélancolie de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Gendai Bunko).
- 2013 『西田哲学を開く(永遠の今)をめぐる』 [Ouvrir la philosophie nishidienne: autour de « maintenant éternel »] (Tokyo: Iwanami Gendai Bunko).

KUMAGAI Seichiro 熊谷征一郎

- 2008 « 西田哲学における「習慣」の意義 -ラヴェッソン、バルケソン、メースド・ピランの受容において [Signification de l'habitude dans la philosophie nishidienne: à travers la réception de Ravaisson, de Bergson et de Maine de Biran], *Studies in Comparative Philosophy, Japanese Association for Comparative Philosophy*, 37-45.

KURODA Akinobu 黒田昭信

- 2003 *Enjeux, Possibilités et limites d'une philosophie de la vie: Kitarō Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Atelier National de Reproduction des thèses (thèse soutenue à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, l'année 2002-2003), ANRT.

NAGAI Mari 長井真理

- 1991 『内省の構造』 [Structure de réflexion] (Tokyo: Iwanami Shoten).

NAKAI Sanayuki 中井真之

- 2003 « ゲーテにおける「デモニッシュなもの」についての覚書 [Note sur *das Dämonische* chez Goethe] », *Sophia-Universität Beiträge zur deutschen Literatur* 40: 59-87.
- 2009 « ゲーテにおける「デモニッシュなもの」について: 「神性」の理解との関わりに

において [Sur *das Dämonische* chez Goethe: dans son rapport avec la compréhension de la « déité »], *Neue Beiträge zur Germanistik*, 138: 123–38.

NISHIDA Kitarō

2009 『西田幾多郎歌集』 [Les poèmes de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten).

PASCAL, Blaise

1991 *Pensées* (Paris: Le Livre de Poche, 2009).

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1972 *Les Rêveries du promeneur solitaire* (Paris: Gallimard, 2009).

SHINRAN 親鸞

2000 『歎異抄』 [*Tannishō*] (Tokyo: Kōdansha).

SUGIMOTO Kōichi 杉本耕一

2013 『西田哲学と歴史的世界宗教の問いへ』 [Philosophie nishidienne et monde historique: vers la question de religion] (Kyoto: Presses universitaires de l'Université de Kyoto).

YAMAGATA Yorihiro 山形頼洋

1993 『感情の自然』 [Nature de sentiment] (Tokyo: Press universitaire de l'Université de Hōsei).

2004 『声と運動と他者』 [Voix, mouvement et Autrui] (Nara: Kizasu Shobō).

2009 『西田哲学の二つの風光』 [Deux paysages de la philosophie nishidienne] (Nara: Kizasu Shobō).

2014 『感情の幸福と傷つきやすさ』 [Bonheur et fragilité de sentiment] (Nara: Kizasu Shobō).