

# Husserl, Nishida et la “crise”

Hier et aujourd’hui

Bernard STEVENS

On commente, depuis des lustres déjà, l’influence du dernier Husserl sur l’évolution de la phénoménologie en Allemagne et dans le monde latin. Et on sait notamment à quel point la *Krisis* (1935–1936) a pu servir de terrain d’entente pour ceux qui – tel par exemple Merleau-Ponty – se sont réclamé conjointement du fondateur de la phénoménologie et de son disciple à la fois le plus proche et le plus hétérodoxe: Martin Heidegger. Ainsi, par exemple, Paul Ricœur a pu montrer dans quelle mesure le tournant herméneutique de la phénoménologie trouvait dans les travaux du dernier Husserl ses propres prémisses. Mais on a également, dans une ligne déjà plus originale et plus critique, souligné que certains propos de l’ouvrage testamentaire d’Husserl manifestaient un ethnocentrisme européen dans sa prétention à porter, au moyen du *logos* grec, le *telos* de l’humanité entière – à la différence de ces simples “types anthropologiques” que seraient par exemple la Chine et l’Inde (Derrida a, parmi d’autres, écrit sur ce point des lignes tout à fait percutantes). Or, concernant ces propos certainement contestables de Husserl, plutôt que de les combattre frontalement, j’aurais voulu suggérer – sur l’exemple de la “logique du lieu” de Nishida – une voie possible pour subvertir un tel ethnocentrisme (qui est aussi un logocentrisme) et montrer qu’une pensée philosophique, nourrie des traditions spirituelles de la Chine et de

l’Inde précisément, pouvait peut-être enrichir l’apport husserlien d’une dimension jusque là inédite en Occident.

Un rappel de la récapitulation que, dans la *Krisis*, Husserl propose de son propre parcours nous aidera à mieux situer la signification de la démarche nishidienne.

### EDMUND HUSSERL ET LA KRISIS

La *Krisis* est – selon l’expression de Gérard Granel – un “texte testamentaire” dans lequel un Husserl vieillissant cherche à récapituler le sens de ce qu’a été son propre effort, c’est-à-dire une nouvelle fondation de la raison européenne moderne, face à la montée connexe de l’irrationalisme et de la barbarie fasciste. Husserl cherche à retracer les origines de la menace qui pèse conjointement sur son œuvre et sur la raison européenne, elle-même moralement responsable, à ses yeux, des humanités non-européennes. Ce que Husserl tente de rétablir, face à la montée de la barbarie, c’est la rationalité européenne moderne parce que c’est elle qui lui semble menacée et parce que c’est elle qui lui semble garante de l’humanisme.

Husserl cherche à déterminer ainsi l’origine de la crise de la raison européenne: malgré les progrès scientifiques de la modernité, le projet moderne d’une compréhension intégrale de l’étant est tronqué car, dans sa tournure de plus en plus positiviste (basée exclusivement sur les faits observables et leur quantification mathématique), il n’arrive plus à rendre compte de son enracinement dans le monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), le monde vécu, la subjectivité existentielle et, de ce fait, il n’arrive plus à répondre aux questions métaphysiques qui animent une telle subjectivité, ni aux questions éthiques permettant à un tel sujet de s’orienter au sein de la vie sociale. En somme Husserl souhaite maintenir le projet de la rationalité moderne tout en remédiant à cette défaillance. Comment?

Maintenir le projet moderne, c’est maintenir d’abord son anthropocentrisme fondamental – par contraste avec le théocentrisme médiéval marqué en outre par l’autorité de la tradition et l’incapacité pour l’homme de prendre en charge sa propre destinée de manière autonome. L’autonomie de l’humanité européenne moderne trouve son fondement dans la

raison (le *logos* grec) et une raison comprise par Husserl en un sens éminemment théorique et épistémique: c'est la connaissance pure (*épistémè*) qu'il s'agit de fonder, par opposition à l'opinion commune (*doxa*). Une telle connaissance pure, théorique et autonome doit être capable – comme le tenteront Descartes et Kant – de définir les lois de son propre fonctionnement. Il s'agit donc véritablement d'une auto-fondation de la subjectivité rationnelle théorique. Et à partir de cette auto-fondation à la fois théorique, épistémique et objectifiante de la raison pure, pourront alors être abordées les autres dimensions essentielles de la réflexion humaine: la pratique (éthique et politique) et la métaphysique (y compris la théologie naturelle), jusqu'à établir une science omni-englobante de la totalité de l'étant. Il s'agit donc bien d'une science universelle, susceptible d'être bâtie progressivement, de génération en génération, afin d'atteindre une systématique totale et close. Cela même dont le projet hégélien, en somme, s'était prétendu un jour la réalisation.

Selon Husserl, Galilée avait eu l'intuition d'une telle science omni-englobante mais au niveau de la méthode adaptée à la seule physique. L'erreur, en quelque sorte, a été de vouloir extrapoler la méthode propre au domaine physique (objectifiable et quantifiable) à la totalité de l'étant et, dans cette extrapolation, de perdre de vue l'enracinement de l'activité connaissante dans l'expérience concrète du monde de la vie. Non seulement le monde formalisé de la science physique se substituait ainsi au monde empirique vécu, mais l'idéal d'une formalisation intégrale de l'étant, comme site idéal du sens, tendait à faire perdre de vue d'autres sites et d'autres types de constitution du sens, plus concrets – lesquels étaient ainsi réduits à une signification unilatérale.

Parce qu'un tel déracinement du savoir signifie – outre la restriction du champ de la connaissance à l'objectifiable – l'abandon de l'interrogation métaphysique, c'est bien la porte au scepticisme métaphysique (Hume) qui a été ouverte de la sorte. Mais aussi, étant donné la frustration croissante quant au besoin de sens métaphysique: la porte ouverte aux diverses formes d'irrationalisme prétendant alors combler ce manque.

En somme, sur le plan strictement épistémique, l'extrapolation de la méthode physique galiléenne aux autres domaines de l'investigation théorique de l'étant est à l'origine des deux maux qui sont à la base de la crise des sciences modernes: l'objectivisme et le scepticisme. Contre

le scepticisme, Husserl veut faire valoir la pertinence d'un projet philosophico-scientifique omni-englobant et métaphysiquement valide. Et contre l'objectivisme (y compris ses formes extrêmes que sont le positivisme et le psychologisme), il veut faire valoir la pertinence d'une philosophie théorique fondée dans la subjectivité transcendante. Ce sera ainsi dans la mouvance à la fois cartésienne et kantienne d'une subjectivité transcendante qu'il tâchera d'inscrire le projet phénoménologique en tant que récapitulation du projet moderne ayant répondu à ses propres défaillances – c'est-à-dire capable de tenir compte du sens inhérent au monde vécu préscientifique dont le caractère à la fois invariant et cohérent manifeste bien une universalité propre à élucider. Elucider le sens de cette universalité préscientifique, telle est en somme la tâche spécifique de la phénoménologie.

Chercher le sens de l'étant en totalité à partir de la subjectivité transcendante signifie qu'il s'agit d'explorer le site où le sens se constitue. C'est qu'il n'y a pas de sens dans le monde indépendamment du sujet qui l'observe; car c'est de la réflexion en retour du sujet immergé dans son monde que peut surgir le sens du sujet comme celui du monde. Le monde n'a de sens qu'en tant qu'il est donné au sujet et c'est bien le mode de cette donation qu'il faut explorer. Telle est la portée du transcendentalisme husserlien dont la première formulation réside dans la notion d'intentionnalité: “toute conscience est conscience de quelque chose”, “toute chose est pour une conscience”. Une telle subjectivité transcendante, qui avait été pressentie par Descartes et Kant, Husserl ne fera donc que la parachever et, ce faisant, parachever le sens téléologique de la modernité européenne en général.

Descartes avait en effet pressenti le point de départ du motif transcendantal. Son doute radical et sa mise en évidence de l'ego sont en somme une préfiguration de l'*epochè* husserlienne: soit, la mise entre parenthèse totale du monde (de sa valeur d'être et de son sens précritique) qu'il faut effectuer afin de convertir son regard au voir phénoménologique. Suite à cette *epochè* ne subsiste que la subjectivité qui effectue le doute et face à laquelle le monde ne peut plus apparaître que comme pur phénomène, en maintenant neutralisée toute évaluation quant à son mode d'être et son sens d'être. C'est alors, pas à pas, prenant conscience du rapport intentionnel entre le Je et le phénomène, que pourra être recons-

tituée la donation de sens. Mais une telle reconstitution a été recouverte chez Descartes, lorsqu'il s'est empressé de définir le Je comme "chose pensante", rendant la subjectivité vulnérable à l'interprétation objectifiante et psychologisante – laquelle réduit la subjectivité à l'étude de ses états intérieurs ou alors, ce qui est bien pire, à des processus neurophysiologiques.

Kant, en réintégrant la subjectivité transcendante, avait remis la philosophie sur la bonne voie. Mais, en donnant à la subjectivité rationnelle pure une capacité constituante a priori (du fait des formes a priori de la sensibilité et des catégories de l'entendement), il manquait l'attitude phénoménologique qui est de laisser surgir le sens à partir de la pure description intentionnelle.

C'est donc cette description intentionnelle que va développer Husserl. Le sens, que la description intentionnelle doit dégager, est bien du registre de l'idéalité signifiante et c'est pourquoi la première tentative de la définir s'élabore au niveau de *Recherches Logiques*, c'est-à-dire des recherches portant sur le *logos*, ou langage considéré, au sens large, comme le registre de la signification en général pour la pensée. L'intentionnalité est donc comprise foncièrement dans une structure à la fois cognitive et représentative (la pensée est une manière de se représenter, se rendre présent à l'esprit une chose par l'intermédiaire du sens), et les autres domaines auxquels elle s'appliquera (le vouloir, le jugement, le sentiment) seront dérivés à partir de la représentation. La cognition représentative est donc première et fondatrice, selon Husserl, dans l'activité de conscience.

Or le sens ou la signification, explorés par Husserl, apparaissent à une extrémité (du côté de l'*intentio* ou *noèse*) comme un signe ou acte signifiant qui est la visée d'un objet concret ou la visée d'un sens abstrait. Et à l'autre extrémité (du côté de l'*intentum* ou *noème*), ce qui permet de remplir ou "effectuer" (et donc "vérifier") cette visée c'est l'intuition (*Anschauung*): l'intuition soit de l'objet visé, soit du sens signifié (l'essence ou la catégorie). Cette intuition (ou saisie intuitive) est un vécu de conscience qui s'applique tantôt à un objet concret, dans la perception, tantôt à une catégorie abstraite, dans l'intuition catégoriale. Mais il est clair que la perception joue le rôle d'intuition originaire et qu'elle est donc le paradigme de l'intentionnalité (ou plus exactement de l'*intentum*,

dont l'*intentio* est la signification). Et la détermination phénoménologique de la perception d'une chose ne sera jamais une explication physiologique (une théorie de la manière dont les *data* sensibles arrivent à la conscience), mais consistera toujours en une description du rapport pragmatique à cette chose: le “se-diriger-vers” (*sich richten auf*) propre à l'intentionnalité implique un rapport à la chose au sein du comportement vécu du sujet. La chose n'est jamais un complexe de données sensibles, se rapportant à la conscience, mais elle est toujours un élément de mon environnement en fonction de ma préoccupation la concernant.

En conclusion, Husserl comprend la conscience, foncièrement, comme un acte de cognition représentative et le paradigme de son fonctionnement est la perception. Il y a là – maintenu à travers tout l'itinéraire husserlien – un privilège du théorétique dont Nishida va se désolidariser.

## NISHIDA ET LA “LOGIQUE DU LIEU”

Avec Nishida, une autre structure de l'activité de conscience va être proposée, au moyen de la notion de lieu. Après avoir exposé les grandes lignes de la logique du lieu, nous verrons en conclusion en quoi cette dernière – située par rapport à la phénoménologie husserlienne – semble bien proposer à la philosophie contemporaine ce que Heidegger aurait pu nommer: une nouvelle “position métaphysique fondamentale” (*metaphysische Grundstellung*) ou, en d'autres termes, un nouveau paradigme.

### *La notion de lieu*

La notion de lieu (*basho* 場所), qui est la catégorie centrale de la philosophie nishidienne de la maturité, sert à remanier la problématique transcendantale et lui faire accomplir, par rapport au jalon husserlien, un pas supplémentaire.

Le *basho* sert donc, en premier lieu, au réexamen de la conscience (*ishiki* 意識) – comme en témoigne dès 1920 l'étude: “Question sur la conscience” (*Ishiki no mondai* 意識の問題).

A la recherche d'une expression plus adéquate de l'expérience de conscience qu'il cherche à cerner, Nishida examine, à la même époque,

la création artistique dans un texte intitulé “Art et morale” (*Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳), publié en 1923. L’intuition artistique lui apparaît comme un moyen plus adéquat que les actes cognitifs (sciences naturelles ou logique rationnelle) pour percevoir la nature du monde. Il est clair qu’il trouve dans la conscience affective, à la base de l’expérience artistique, une saisie plus profonde et plus serrée du réel, que dans la sensation ou la perception, qui fondent la connaissance empirique (et qui restent privilégiées chez Husserl). Par rapport à la sensation et la perception qui fondent la cognition, l’affectivité, elle, permet de radicaliser la subjectivité: aller plus profondément à la racine de celle-ci. Alors que la sensation est parcellisée au fil de la perception (les diverses perspectives qui permettent de constituer l’objet), le sentiment affectif est plus unifié et plus englobant. Il est peut-être plus difficile à déterminer intellectuellement; et il est, en ce sens, plus vague; mais il est aussi plus libre et plus puissant. Et, pour cette raison, il est plus profond et donc plus important dans la hiérarchie des états de conscience. L’art réussit mieux à exprimer le réel que ne le fait le discours intellectuel et abstrait de la science.

Parce que, dans la dynamique des états de conscience, le sentiment affectif est plus englobant que la sensation ou la perception intellectuellement identifiable, il est défini, par rapport à l’a priori de ces derniers, comme un “a priori de l’a priori”.

Cependant, plus profond encore que le sentiment affectif, dit Nishida, il y a la volonté – qui est l’activité la plus fondamentale de la conscience. C’est le niveau le plus concret de rapport au réel. Et plus on cherche à l’analyser intellectuellement, abstraitement, plus est perdue sa concrétude vécue, son effectivité. Ainsi l’approfondissement de la conscience transcendante, dans l’accentuation de la concrétude de l’expérience, devient pour Nishida une véritable prise de conscience qu’il nomme “éveil à soi” (*jikaku* 自覚).

Or l’éveil à soi s’enracine dans l’épreuve du néant, tel qu’on peut en faire l’épreuve, par exemple, dans la méditation zen. Quel est donc ce néant?

L’importance de la notion de néant, en Orient, est certes ontologique et, en ce sens, théorétique. Mais elle est surtout pratique – pas seulement au sens éthique mais au sens où l’accès à elle se fait au moyen d’une pratique (discipline de vie, méditation). Et vouloir expliquer intellectuel-

lement l’expérience du néant est quasiment une contradiction: d’ailleurs l’usage des *koans*, dans le zen Rinzai, cherche précisément à casser la logique de l’entendement ordinaire (intellectuel ou quotidien). La pratique du zen entend clarifier l’esprit tout comme on nettoie un miroir, afin qu’il devienne un pur reflet de la réalité telle qu’elle est. Cependant le danger ici est de s’attacher à l’image réfléchie et de manquer de voir qu’un tel reflet n’est en fait que vacuité, néant.

Pour mieux saisir la nature du néant il faut comprendre (d’abord “négativement”): qu’il n’est pas une simple négation ontologique de l’être, ni un concept abstrait, ni la simple négation de la conscience, ni encore la simple négation logique... Par-delà ces approches, toutes plus ou moins intellectuelles, il faut comprendre que le néant, au sens oriental et notamment zen, se découvre au fond du soi, pratiquement: c’est l’état de néant de son propre soi. Mais d’un soi qui excède ou précède les limites d’un ego individuel en rapport avec des objets de conscience. C’est le non-ego (*muga* 無我), le soi en tant que non-ego, néant de l’ego. C’est le soi arrivé à sa propre racine dans la vacuité. C’est le soi englobé dans la vacuité. Or cette vacuité, à la racine du soi, est, corrélativement, à la source de tous les phénomènes, aussi bien matériels que mentaux. C’est le pur réceptacle des formes, n’ayant lui-même aucune forme ni détermination – un peu comme l’être heideggerien qui, lui-même non-étant, est à la source de tout étant.

C’est dans cette direction, encore énigmatique, qu’il faut chercher à comprendre la notion nishidienne de *basho* (lieu).

Nishida l’introduit dans un texte de 1927 dans le volume 4 de ses œuvres complètes. Le texte s’intitule tout simplement: *Basho* 場所.

L’expression japonaise “*basho*” est un mot courant, signifiant: le lieu, la place. C’est le lieu physique, la situation temporelle, la position spatiale ou encore hiérarchique. C’est aussi le champ (le champ de force). Alors Nishida va utiliser ce terme pour exprimer une perspective consciente qui ne se réduise pas à l’activité de conscience et pour qu’il soit davantage destiné à la description d’une structure de la conscience.

La source déclarée de la notion de *basho* n’est pas l’expérience zen du néant, mais la notion platonicienne de *khōra* dans le *Timée*: c’est le réceptacle des formes. Mais la problématique que Nishida cherche à résoudre



au moyen de cette notion remonte à l'ontologie aristotélicienne, dont il souligne le caractère insatisfaisant.

Il s'agit de la définition aristotélicienne de la substance première comme cela qui peut être sujet mais pas prédicat : "la substance est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais c'est d'elle, au contraire, que tout le reste est prédicat" ; "substance se dit de ce qui n'est pas prédicat d'un sujet; or l'universel est toujours prédicat d'un sujet" (*Métophysique Z 13*). Or la substance fonde l'individu, l'étant concret, matériel; tandis que le prédicat exprime l'universel. Le principe d'individuation est la matière, pas le concept universel. Par conséquent, l'individu particulier ne peut jamais être nommé de manière directement universelle.

Par contre, Nishida voudrait trouver un universel qui, en s'auto-déterminant, contienne son propre principe d'individuation. La notion de *basho* va lui servir dans cette perspective. Ce sera un champ d'universalité, au sein duquel les formes particulières peuvent surgir. L'universel, d'abstrait, doit devenir concret et individuel. Disons, en première approximation, que le champ est un domaine universel de discours d'où va pouvoir surgir tel ou tel étant particulier qui existe concrètement. Mais le champ lui-même n'est pas un étant: il est non-étant; il est en ce sens néant. Prenons des exemples.

I. "Ce qui est, dit Nishida, doit se trouver situé dans un englobant". Le "ce qui est" peut être un étant concret, mais il peut aussi être un sujet dans un jugement. Si on prend par exemple, le domaine de discours que constitue le champ de la couleur, ce champ lui-même n'existe pas concrètement: la couleur, qui est ici l'universel ou le général, n'existe qu'à travers les couleurs particulières qui l'individualisent et le concrétisent. C'est pourquoi on peut dire, par exemple, que les diverses couleurs peuvent être situées dans le concept général et englobant de couleur (comme dans le jugement: "le rouge est une couleur"). Le processus de connaissance ici ne part pas de l'expérience de diverses couleurs particulières dont on extrait ou abstrait le concept général de couleur: c'est parce qu'on possède déjà le concept général de couleur que l'on peut y voir surgir des couleurs particulières. Celles-ci sont incluses dans le système plus global de la couleur.

Cependant, la notion de "domaine de discours" n'est pas suffisante pour cerner le concept de *basho*: dans la mesure où celui-ci est dit "s'auto-

déterminer” ou encore “se voir lui-même en lui-même”, il s’agit d’une dimension qui, non seulement possède un poids ontologique beaucoup plus lourd, mais est en outre relié au domaine de la conscience.

Pour mieux cerner cette notion de *basho*, deux autres exemples sont donc avancés.

2. Un deuxième exemple, plus complexe, est celui d’un champ de force ou champ magnétique. Nishida s’était intéressé à la théorie des champs en physique. Les objets n’y sont pas simplement “dans” l’espace: ils sont eux-mêmes des déterminations de l’espace dans lequel ils se trouvent. Leur substantialité est en quelque sorte transférée au champ qui les contient et eux-mêmes ne sont que de l’énergie: les objets sont perçus désormais comme des accumulations d’énergie, en rapport avec – non pas l’espace – mais le champ énergétique dont ils sont une partie. Chaque objet est une détermination du champ. Et en retour le champ – qui n’est pas la simple absence d’objet – est ce qui fonde les diverses relations énergétiques ou concentrations d’énergie qui donnent lieu aux objets. Les objets sont des modifications du champ. Ainsi le fait pour l’objet d’être “dans” un *basho* signifie désormais l’auto-détermination de ce *basho*.

Avec ces exemples, Nishida nous fait comprendre la dimension ontologique globale du *basho*; ou encore, si l’on veut, sa dimension “objective”. Mais nous ne voyons pas encore comment de celui-ci, il peut être dit: “qu’il se voit lui-même”. Il nous faut donc encore explorer sa dimension “subjective”.

3. Un troisième exemple nous aidera à faire le pas. Il s’agit du *basho* en tant que “champ de conscience”. Pour acquérir la conscience d’une chose, explique Nishida, celle-ci doit être reflétée dans le champ de la conscience. Tout ce dont la conscience peut être conscience se trouve reflété dans le champ de conscience. Et le champ de conscience lui-même, tout en n’étant pas un phénomène de conscience, n’est pas non plus la simple absence de phénomène. Il est le champ qui voit constamment surgir et disparaître les divers phénomènes dont on a conscience. Mais comme le champ de conscience n’est pas lui-même un phénomène, il n’est pas un étant. Il est, en ce sens, néant. Il n’y a donc pas une entité métaphysique subjective à la base des phénomènes de conscience: seulement un champ où ceux-ci se produisent. Le champ de conscience fournit

les caractéristiques déterminantes par lesquelles les phénomènes peuvent être vus comme des éléments individuels de tel ou tel domaine d'être. Mais lui-même n'est pas un tel domaine. Il n'est pas de l'être déterminé.

*Basho* est ainsi un concept technique possédant un aspect logique (le domaine de discours), un aspect ontologique (le champ) et un aspect psychologique (le champ de conscience). Voilà donc une première approximation de la notion de *basho*. Mais il va s'agir maintenant de l'articuler en une structure plus globale.

*La tripartition topologique du basho.*

Nishida va développer son concept de *basho* en un schéma plus complexe, destiné à décrire la structure de la réalité et celle de la conscience dans leurs articulations essentielles. Il le développe en particulier dans le volume 5 de ses œuvres complètes. Et notamment dans un texte intitulé "Le monde intelligible" (*Eichiteki sekai* 叡智的世界) de 1929. Il va déployer un schéma par paliers successifs, allant du plus simple au plus complexe ou plus élevé, de manière telle que le plus complexe ne soit pas simplement construit sur base du plus simple mais plutôt: de sorte que le plus simple exige ou appelle l'existence du plus élevé. Montrant en somme comment le plus simple s'extrait du plus complexe, Nishida va décrire comment chaque *basho* repose sur le suivant ou, plus exactement, se trouve englobé en lui.

Il déploie un système composé de trois "*basho*" (lieux):

- ◆ le *basho* de l'étant (*yū no basho* 有の場所) dont le domaine est le monde de l'objet ou monde de la nature (*shizenkai* 自然界), comportant des substances individuelles;
- ◆ le *basho* du néant relatif ou oppositionnel (*tairitsuteki mu no basho* 対立的無の場所), dont le domaine est le monde de la conscience (*ishiki kai* 意識界), comportant le soi psychologique ou phénoménologique; et le *basho* du néant absolu (*zettai mu no basho* 絶対無の場所), qui a comme domaine le monde intelligible (*eichiteki sekai* 叡智的世界), déterminant un soi intelligible animé par des valeurs idéales (de vérité, de beauté et de bien).

A ces trois *basho* correspondent trois types d'appréhension, ou prises

de conscience, qu’il nomme des “universels” (*ippansha* 一般者) et qui désignent la structure catégoriale respective de ces trois *basho*:

- ◆ l’universel du jugement (*bandanteki ippansha* 判断的一般者) qui permet de penser le *basho* de l’étant (domaine de la nature) et rend possible la connaissance objective;
- ◆ l’universel de l’éveil à soi (*jikakuteki ippansha* 自觉的一般者), qui, présent à l’état latent dans l’universel du jugement, reflète ici l’acte de jugement dans le soi en tant qu’acte du soi. Par ce retour sur soi il accède ainsi à l’éveil à soi qui permet de penser le *basho* du néant oppositionnel ou relatif (domaine de la conscience) et qui englobe alors l’universel du jugement; et
- ◆ l’universel de l’intelligible (*eichiteki ippansha* 叡智的一般者), qui, dans l’éveil à soi du néant absolu, permet de penser le *basho* du néant absolu (domaine du monde intelligible).

Le passage d’un universel à l’autre s’effectue au moyen d’un approfondissement de l’éveil à soi (自覚 *jikaku*), qui est l’essence intime de la conscience. Voyons maintenant comment fonctionne cette topologie ternaire du *basho*.

1. Pour préciser sa logique, tout d’abord au plan du *basho* de l’étant, Nishida la définit par référence à celle d’Aristote, qui lui semble être au fondement du mode occidental de penser. Il rappelle que la logique d’Aristote est une logique des objets (*kyakkan* 客観) ou des substances (*jittai* 実体), dont la forme propositionnelle repose sur le sujet grammatical (*shugo* 主語) défini à l’aide de prédicats (*justugo* 述語). Dans le jugement de subsomption, tel que décrit par Aristote, le particulier (*tokushu* 特殊) qui est le sujet (*shugo* 主語) est subsumé sous l’universel (*ippansha* 一般者), qui est le prédicat. Par le biais du jugement, le prédicat universel est ainsi rapporté au sujet. C’est donc le prédicat qui joue le rôle déterminant dans la définition de l’essence, dans l’accès à la connaissance conceptuelle et à l’universalité. Le sujet (*shutai* 主体) individuel (*kobutsu* 個物), qui est l’*hupokeimenon* (“ce qui gît dessous”), ne peut, comme tel, dans sa concrétude matérielle, être saisi de manière directement conceptuelle. Il n’est qu’un cas particulier d’une loi générale, universelle: la différence spécifique des particuliers est dépassée dans l’universalité abstraite du concept, apporté par le prédicat. Or la connaissance philosophique se

veut savoir de l'universel. Et pourtant le sujet grammatical, en tant qu'individu précédant la connaissance conceptuelle, ne peut devenir prédicat ; il ne peut par lui-même atteindre la pleine universalité que lui apportent les prédicats. C'est pourquoi, pense Nishida, la logique aristotélicienne est insuffisante.

Nishida va proposer, par contraste, une logique du prédicat qui ne peut devenir sujet. Grâce à quoi, par l'inclusion de l'individu dans l'universel, sera possible une véritable connaissance conceptuelle de l'individuel en tant que tel.

Il s'agit de conserver à l'individuel sa singularité, tout en affirmant son universalité. Ce n'est plus ici le particulier qui est subsumé sous un concept universel, mais l'universel lui-même, en tant que lui-même substrat sous-jacent, qui se concrétise et se particularise à l'intérieur de lui-même en tant que particulier. C'est donc le prédicat universel qui va lui-même s'autodéterminer, s'auto-particulariser et ainsi se concrétiser. Nishida pourra alors dire que l'individu provient de l'autodétermination de l'universel concret. Le plus universel n'est pas le plus abstrait, mais bien le plus concret. Et cette concrétude n'est pas hétérogène mais auto-formatrice.

Il est question ici essentiellement, à propos de l'universel du jugement, du jugement de subsomption, dont les catégories générales sont: l'individu, l'espèce et le genre. Dans le jugement "A est B", l'individu A est contenu (est un cas particulier) de l'espèce ou du genre B. Exemple: Socrate est un homme; le rouge est une couleur. L'individu particulier, qui est l'objet de la connaissance, est exprimé au moyen du sujet grammatical de la proposition. Et l'universel qui lui est attribué, l'est au moyen du prédicat. Lorsque l'individu est un cas particulier de l'universel, on peut aisément dire qu'il est inclus en lui et il peut être présenté comme une autodétermination de ce dernier (le rouge individuel est inclus dans le domaine général de la couleur). Ici l'inclusion du particulier (sujet) dans l'universel (prédicat) fonctionne. Mais lorsque le prédicat apporte quelque chose d'entièrement hétérogène au sujet (Socrate est sage; cette balle est rouge), en quoi ce dernier peut-il être subsumé, extrait du premier? Il faut ici faire référence à une intuition englobante qui inclut le sujet et le prédicat dans une unité préalable, d'où sera alors extrait le jugement propositionnel. Une telle intuition fait appel à un sujet connaissant

(*shukan* 主観) qui est, en vérité, le plan transcendantal des prédicats. D’où le recours au deuxième niveau: le *basbo* de la conscience. Nishida précise parallèlement que, de manière générale, dans la mesure où, au plan de la connaissance des objets, le sujet connaissant n’est pas encore conscient de soi mais qu’il est néanmoins présupposé pour qu’il y ait la possibilité d’une connaissance, il faut également faire intervenir le domaine de la conscience. Celui-ci est requis par le domaine des réalités objectives. Il faut donc que la conscience s’éveille à soi.

2. Pour réaliser cette “logique du prédicat”, il est nécessaire de penser le domaine du néant oppositionnel: il faut dépasser la logique des objets pour une logique du sujet connaissant (知識主観, *chishiki shukan*) qui permette de connaître, en mode kantien, la structure transcendantale de ce sujet. Il s’agit de l’universel de l’éveil à soi.

C’est au plan de ce sujet, chez qui se trouve la gestion de la fonction prédicative, que se précise, par l’examen de l’acte prédicatif, la logique (précédemment nommée) du “prédicat qui ne devient pas sujet” (c’est-à-dire qu’il ne devient pas sujet grammatical susceptible d’objectification). La conscience (*ishiki* 意識) est cela même qui est prédicat mais jamais sujet. Elle n’est pas un sujet grammatical mais plutôt le site prédicatif au sein duquel peuvent être situés les divers sujets grammaticaux.

Le sujet (grammatical) est ici englobé dans le prédicat (apporté cette fois par le sujet connaissant). Car c’est – en langage husserlien – à l’intérieur de la structure noético-noématique que l’acte de connaissance (ou noèse), qui est un acte prédicatif, peut saisir l’objet conçu (noème), qui est indiqué par le sujet grammatical de la proposition prédicative. Le néant oppositionnel dont il est ici question est une autre formulation pour dire la structure intentionnelle de la conscience (structure noético-noématique) par quoi le monde naturel peut devenir objet pour une conscience. Cette structure détermine un “lieu”, le sujet connaissant (noèse) qui englobe l’objet connu (noème), à l’exclusion de toute transcendance vers un monde réel, “en-soi” qui se situerait au-delà de la conscience. Mais ce lieu lui-même, ce champ de conscience, qui n’est ni sujet grammatical ni sujet substantiel, n’est donc pas un étant: il est en ce sens néant. Mais néant relatif, relatif à l’étant qu’il détermine.

En outre le soi noétique, ayant sa durée propre au plan de l’activité qui caractérise la vie de conscience, est ce qui permet d’introduire la dimen-

sion du temps et du changement dans la structure logique du *basho* de l'étant – lequel, autrement, resterait purement formel. C'est ainsi le soi noétique qui donne à l'étant objectif sa teneur ontologique réelle, avec toute sa dimension énergétique et dynamique (par-delà l'identité à soi immuable de la substance, définie par ses attributs).

Cependant du fait que l'on définit ainsi la région conscience par rapport à la région nature ou objet, on l'objectifie en quelque sorte à son tour. Il va donc falloir l'approfondir encore davantage en direction d'une dimension du soi qui soit non-objectifiable. Il faut donc remonter plus loin encore à la racine de la vie de conscience: plus profondément à la source de l'éveil à soi.

L'exploration de l'activité noétique va conduire Nishida à en déployer la triple teneur: cognitive, esthétique et volontaire. Il avancera enfin que le point de vue transcendantal doit, à son tour, être dépassé dans l'horizon ultime du néant absolu, dans lequel se résoud l'opposition noético-noématique, dans un abandon de toute saisie représentative.

De même que le domaine de l'étant appelait le domaine de la conscience pour être englobé par cette dernière, de même le domaine de la conscience appelle celui du néant afin de se fondre dans ce qui précède la conscience. Or ce qui précède la conscience est la vie dans sa dimension la plus corporelle. C'est pourquoi la dimension encore cognitive du néant oppositionnel appelle la dimension volitive-corporelle du troisième *basho*. La volonté ici est ce qui guide et anime toute activité cognitive. Cette dernière dépend donc du vouloir qui, en ce sens, l'englobe. L'orientation intentionnelle de la conscience est dictée par la volonté.

3. Ainsi le dépassement, ou approfondissement ultime de l'éveil à soi s'opère en passant de l'activité cognitive à l'activité esthétique et volontaire. Et en faisant finalement aboutir celle-ci à la conscience religieuse qui est l'union du soi avec le *basho* ultime qui l'englobe: le néant absolu.

Expression ou création du beau (selon l'acte esthétique), action dans le monde (selon l'acte volontaire) et pratique ou communion religieuse (selon l'approfondissement du soi dans le néant absolu) sont bien trois modalités, de plus en plus profondes, de l'éveil à soi, par lequel celui-ci se dépasse lui-même de l'intérieur en direction du monde. La transcendance ne se produit donc plus selon l'extériorité du rapport cognitif au monde, mais selon l'intériorité du rapport pratique-affectif (art, morale

et religion). Il s’agit d’un comportement corporel (affectif, volitif, pratique) où le soi possède une intuition directe des dimensions du beau, du bon, du divin. Ces dimensions sont en ce sens des idéaux; et Nishida les qualifie d’intelligibles.

A la différence du rapport cognitif au monde (visant le vrai), le donné ici n’est pas hétérogène au soi, mais produit par lui. La beauté est une expression du soi affectif-sentant. Le bon est la finalité même du soi voulant, se transformant vers un mieux. Et le divin est ce qui s’éveille au plus profond du soi qui s’est le plus radicalement nié.

Cependant dans l’activité artistique et l’activité morale, il reste une trace de la dichotomie sujet-objet en ceci que la conscience artistique crée une œuvre selon une idée du beau et que la conscience morale vise un bien. C’est dans la conscience religieuse que cette dichotomie se résorbe entièrement pour aboutir à la pure croissance du divin au lieu laissé vide par le soi, nié à sa racine. C’est ainsi que le monde intelligible est le site du néant et du néant absolu cette fois car il n’est plus relativisé par la visée d’un étant.

L’impossibilité de conceptualiser le néant absolu n’empêche pas celui-ci, dévoilé au plus profond de l’éveil à soi, d’être vécu, expérimenté. C’est une épreuve: là où se perçoit “la forme du sans forme, le son du silence”. Tout ceci s’éprouve au plan du “flux de la vie intérieure”. C’est le plan du miroir où le monde se reflète lui-même en lui-même. C’est l’état où, n’étant plus filtrées par les attentes du soi, les choses sont telles qu’elles sont.

## CONCLUSION: DE HUSSERL À NISHIDA

La philosophie de Nishida peut paraître énigmatique au lecteur occidental, tant le style de sa pensée semble particulier et tant l’expression de celle-ci manque parfois de clarté. Cependant la proximité de la réflexion nishidienne avec certains thèmes de la phénoménologie nous signalent peut-être une voie d’accès plus aisée.

L’élaboration d’une part fondamentale de sa recherche, en vertu de la notion de non-ego (*muga* 無我), place Nishida dans la ligne de ce que Ricœur a nommé “la philosophie réflexive”, c’est-à-dire la tradition post-



cartésienne qui cherche dans la réflexion sur soi le critère de la réflexion en tant que telle. La réflexivité est le moyen de la réflexion, l'autoréflexion le médium de la réflexion sur les choses.

Si Nishida se préoccupe beaucoup de contester l'apodicticité du cogito cartésien, ainsi que la subjectivité idéaliste et husserlienne qui en sont issues, c'est précisément parce qu'il leur est si proche et qu'il s'évertue à définir, par rapport à elles, la singularité de sa position propre. En plaçant le néant au fondement du moi – en se faisant ainsi héritier du non-moi bouddhique – il ne fait que rechercher, pour la philosophie de la subjectivité, une teneur nouvelle, une position inédite. C'est précisément parce qu'elle est une philosophie du non-sujet que la philosophie nishidienne est, comme celle de Husserl, une philosophie de la subjectivité.

Le soi (*jiko* 自己), tel qu'il est exploré inlassablement par Nishida (depuis la notion de "pure expérience" jusqu'à celle de "lieu", ou encore celle "l'intuition active"), est le fait, non pas de se connaître, mais de s'éprouver soi-même. C'est la subjectivité, non pas en tant que cogito constituant, mais en tant qu'intériorité fondatrice du cogito. Dans l'épreuve de soi, la subjectivité s'apparaît à elle-même en tant que site de l'apparaître en soi. L'épreuve de soi est le fond sur lequel se produit l'apparaître du monde et des choses. Le soi est le lieu irréductible, et en ce sens absolu, de l'apparaître du monde.

Dans sa tripartition topologique de l'être, Nishida situe, en premier lieu, l'apparaître du monde et des choses de la nature au plan de ce qu'il nomme le lieu de l'étant (*yū no basho* 有の場所). C'est le niveau de réflexion où évolue la pensée de type grec ou aristotélicien: une logique des objets en tant que substances, appréhendées par le jugement de subsumption au moyen de la proposition prédicative. Ce lieu est donc celui où le soi fait l'épreuve du monde. Mais ce type d'épreuve du monde, limitée à ce constat, se produit aux dépens de la prise de conscience du soi: ce lieu a lieu au prix d'une mise entre parenthèses, une réduction du soi.

Le lieu, par contre, où le soi fait l'épreuve de soi en tant que condition de l'épreuve du monde est le deuxième lieu: celui où la réflexion devient autoréflexion, la subjectivité faisant retour sur soi, suscitant ainsi l'éveil à soi (*jikaku* 自覚). C'est la position inaugurée par la philosophie transcendantale, ouvrant le domaine de la conscience qui est capable de

prédiquer le réel. Ce lieu est celui du “néant oppositionnel” (*tairitsuteki mu no basho* 対立的無の場所) car, s’il est bien source de signification, dans son immédiateté même, il est néant (*mu* 無), il est non étant, “opposé à” (*tairitsuteki* 対立的), ou relatif à l’étant qu’il va signifier. Ce lieu se conquiert une première fois par le doute cartésien. Cependant – comme le soulignait bien Husserl – la position cartésienne perd immédiatement ce qu’elle gagne: la subjectivité comme lieu (non étant) du surgissement du monde – à partir du moment où elle réifie cette subjectivité sous la modalité de l’âme ou de la chose pensante. Plutôt que d’affirmer le soi comme la source de la réalité, elle le réduit à en être un fragment. La thématization de la subjectivité donatrice de sens est davantage engagée par la position kantienne. Mais le transcendantal kantien s’épuise à vouloir signifier l’objet transcendant. Et dans son déploiement des conditions transcendantales formelles de l’apparaître de l’objet, il objectivise en quelque sorte le transcendantal et n’apporte aucune intuition de la subjectivité en tant que telle, seulement la présupposition d’un “*Ich denke*” qui accompagne toute représentation. C’est pourquoi le lieu du néant oppositionnel ne peut se satisfaire du transcendantalisme des conditions a priori de possibilités. Il va vouloir s’approfondir par une intuition de soi qui cherche à explorer, en mode husserlien, la vie même de l’activité noétique.

Nishida est en effet proche de Husserl en ceci qu’il s’intéresse à la thématique de la subjectivité en acte. Avec la réduction phénoménologique, la réflexion se détourne du lieu de l’étant, du monde (autant le monde de l’attitude naturelle ou aristotélicienne, que le monde de la science galiléenne), pour se tourner vers la condition de son apparaître dans la corrélation noético-noématique, lieu du néant oppositionnel. Et elle entame l’exploration de l’activité noétique en tant que vie de conscience, c’est-à-dire en tant que site du monde de la vie (*Lebenswelt*): la vie de l’esprit autant que la vie quotidienne en son irréductibilité, et toujours nouvelle, singularité. Pour Nishida, comme pour le dernier Husserl, le monde n’est pas la nature des sciences positives et des idéalités abstraites, mais bien la vie d’où surgit la conscience donatrice de perspective sur le monde. Donatrice de sens, d’idéalité et de science, la vie est elle-même donation subjective, dans l’intuition et l’épreuve de l’auto affection. La phénoménologie ramène la conscience de son égarement dans les étants

du monde et dans la conception naïve d'un monde existant en soi, afin de la rappeler au tissu des prestations subjectives, à l'universalité des opérations subjectives synthétiquement liées entre elles et par lesquelles ce monde est constamment en train d'être constitué en tant que leur corrélat.

Mais le mouvement qui ramène du monde scientifique naïf au monde de la vie qui le fonde n'est complet qui si est proprement thématise ce vivre-dans, en sa donation même. Ce basculement de la sphère du monde à la sphère de la subjectivité donatrice en sa donation, entamé par la philosophie transcendantale kantienne, confirmé par la réduction phénoménologique, ouvre l'espace où la pensée occidentale peut entrer en rapport avec la pensée orientale, essentiellement bouddhique, de l'exploration de la vie de conscience. C'est bien cet espace que Nishida entend mieux aménager avec sa thématique du lieu (*basho* 場所). Car c'est bien le fond caché de l'être qui est ainsi offert à la réflexion.

Husserl pense pouvoir saisir la subjectivité dans son être propre, dans l'intuition vécue de son évidence. Alors que l'intuition du monde, en une succession inachevable d'horizons nouveaux, est toujours sujette à remaniements en fonction des nouvelles perspectives, chaque fois seulement partielles et fragmentaires, qui le révèlent, l'intuition de soi se veut apodictique et absolue. Or le flux de conscience en lequel consiste la subjectivité constituante dans son vécu irréductible est, en ses modes concrets, toujours mouvant, ondoyant, insaisissable, infini et disparaissant. Le seul moyen de le saisir dans son évidence, c'est de le ramener à sa structure typique qui est toujours la même pour tel type de réalité et pour toute conscience. Ainsi le jaillissement de la conscience est-il lui-même "eidétisé", à la manière des étants du monde auquel il est ainsi ramené en quelque sorte, alors qu'il s'en était tout d'abord soustrait par la réduction transcendantale. La concrétude irréductible de la réalité consciente est à son tour ramenée à la dimension eidétique. Par la saisie thématique de la subjectivité au moyen de la réduction eidétique, c'est sa réalité propre qui est perdue au profit de sa représentation idéale, son essence idéale. Ainsi l'expérience transcendantale, immanente et indubitable, est-elle paradoxalement réduite à une expérience intentionnelle et donc transcendante – d'autant que sa saisie se produit, à l'instar des objets du monde, au moyen d'un remplissement toujours partiel et provisoire. Et donc ce qui

fait voir, la subjectivité, reste inaperçu dans sa réalité même. La source première du flux de conscience, dans son originarité ultime, préalable même au temps, n'est pas saisissable comme telle, dans l'orbite de la phénoménologie husserlienne.

Il semble donc bien que Husserl, lui non plus, n'échappe pas à l'objectivation de la subjectivité à laquelle succombèrent successivement le Je pense cartésien et le transcendantal kantien. Il semble bien que toute autoréflexion de la subjectivité, en tant que conscience pensante et représentante, aboutisse inéluctablement à sa propre déchéance au rang ontique d'un objet d'investigation, oblitérant par là même son propre jaillissement. Toute autoréflexion représentante rejette la subjectivité dans l'extériorité du monde, faisant de l'objectivité du monde, le critère de sa propre constitution intime. Le sujet réduit à être la condition de l'objet, devient lui-même en quelque sorte objet, n'est pas saisi dans sa pure subjectivité.

Peut-être Nishida échappe-t-il à ce destin de la subjectivité réflexive lorsqu'il ouvre alors une troisième sphère: le lieu le plus intime du néant absolu (*zettai mu no basho* 絶対無の場所), d'où surgit l'éveil à soi en tant que lieu du néant oppositionnel. C'est le site à partir duquel peuvent être saisis conjointement la subjectivité constituante et le monde qu'elle constitue, parce qu'il les excède tous deux. C'est, non pas le voir ou le représenter, mais la source de l'un comme de l'autre, ne pouvant être elle-même ni vue, ni représentée. Le soi, ici, n'est plus saisi comme la condition de l'objet mais, vidé de tout contenu objectal, il est néant radical. Réduit à sa pure activité, il n'est plus que cette activité, par-delà les limites de son soi propre. C'est le site de l'expérience qui précède le sujet expérimentant, le site, lui-même invisible, du voir. Le lieu du voir sans sujet voyant. C'est en somme la vie qui précède la conscience individuelle et d'où celle-ci procède. Voilà pourquoi l'accès à ce lieu ultime se fait en régressant de l'activité cognitive à l'activité affective, esthétique et volitive. Le soi, pris dans son originarité ultime, c'est l'affectivité, l'auto affection, la pure épreuve (de) soi, le pathique primordial. C'est le site où la plus impartageable singularité du soi s'enracine dans une dimension qui la précède et d'où elle procède: la Vie.

Proche ici – en même temps que de la phénoménologie henryenne – de l'inconscient freudien et de la volonté schopenhauerienne, Nishida

se préserve toutefois bien de sombrer dans le pulsionnel aveugle. Au contraire: cette sphère ultime, source de la conscience, est appelée “monde intelligible” (*eichiteki sekai* 叡智の世界). C’est son intelligibilité qui est mise en relief. Car l’horizon de néant absolu, en tant que racine du soi, n’est pas seulement source de sa singularité vitale, de son vouloir primordial, mais bien aussi de son aptitude spirituelle: religieuse, volitive, esthétique et par suite aussi cognitive. L’intelligibilité en effet, avant que d’être cognitive ou catégoriale, est bien toujours fondée dans l’affectivité: la contemplation esthétique du beau, l’union religieuse au sacré, l’action volontaire en vertu du bien.

Enraciné, par le plus intime de son être, dans le tréfonds du réel, le soi non étant (*muga*), non subsistant, fait signe en direction d’une pensée de l’immersion de la conscience dans une source, non pas préconsciente, mais d’une plus vaste dimension que la conscience individuelle: supraconsciente, en quelque sorte, mondaine, dans tous les cas. Comme si la pensée nishidienne créait les conditions transcendantales de possibilité pour une réinsertion du soi dans sa propre provenance vitale – la grande vie de la vaste nature – dont l’égologie moderne l’avait rendu étranger, au point de produire, dans le rapport de l’homme avec son environnement vital, une relation de maîtrise, d’exploitation et de dévastation, dont l’humanité du 21<sup>ème</sup> siècle commence seulement à mesurer l’ampleur. C’est qu’il s’agit là, non seulement d’une “crise des sciences européennes”, mais d’une crise de l’humanité entière, quant à son aptitude à rendre à nouveau habitable cette terre – la seule que nous ayons reçue – de plus en plus dévastée.