



**Alter**

Revue de phénoménologie

21 | 2013

La Vie

---

# L'influence du bergsonisme sur la philosophie japonaise : les cas de Nishida et Kuki

Arnaud François

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/906>

DOI : 10.4000/alter.906

ISSN : 2558-7927

## Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

## Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 299-314

ISBN : 978-2-95-223749-9

ISSN : 1249-8947

## Référence électronique

Arnaud François, « L'influence du bergsonisme sur la philosophie japonaise : les cas de Nishida et Kuki », *Alter* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 07 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/906> ; DOI : 10.4000/alter.906

---

## L'INFLUENCE DU BERGSONISME SUR LA PHILOSOPHIE JAPONAISE : LES CAS DE NISHIDA ET KUKI

*Arnaud François*

La philosophie de Bergson a exercé une influence sur au moins deux philosophes japonais de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Nishida et Kuki. C'est l'étendue de cette influence à des moments décisifs de leurs évolutions intellectuelles respectives, et donc aussi les limites de ladite influence, que nous voudrions mesurer dans ce qui suit.

Kitaro Nishida a lu Bergson pour la première fois en 1906. Son grand ouvrage de 1911, *Essai sur le bien*, réédité deux fois, en 1921 et en 1936, porte des marques de cette influence, même si aucune mention n'y est faite du philosophe français.

Toutefois, un certain nombre de parentés frappent entre les assertions du philosophe japonais et la doctrine du philosophe français. Pour le dire de la manière la plus générale, nous avons affaire à deux penseurs qui s'intéressent à la vie, et qui réintroduisent, dans cette optique, l'esprit au sein de la nature. Ainsi, devant donner une caractérisation expresse de la réalité, au début d'une section intitulée « Le vrai paysage de la réalité », Nishida écrit, dans des termes qui, par leur référence à une expérience anté-noétique et à une activité constitutive du réel, évoquent tout à fait le bergsonisme : « Quelle est cette réalité immédiate, sur laquelle l'exercice de la pensée ne s'est pas encore ajouté ? Qu'est-ce qu'un fait de pure expérience ? Je dirai que la réalité immédiate n'est rien d'autre que la pure activité, indépendante et autosuffisante, sans l'opposition du sujet et de l'objet, sans la séparation du sentiment, de la volonté et de l'intellect »<sup>1</sup>. Même, cette

---

<sup>1</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, chapitre I & II : l'expérience pure, la réalité, trad. Hitoshi Oshima, Paris, Osiris, 1997, p. 61.

activité est, en son fond, volonté, et si l'on doit déterminer, au sein de la tripartition entre penser, sentir et vouloir, lequel est, pour l'individu comme pour la nature dans son ensemble, le fait primitif, alors la réponse ne fait pas plus de doute pour Nishida que pour Bergson : « Parmi ces trois aspects, c'est la volonté qui constitue la forme la plus fondamentale. Comme disent les psychologues volontaristes, la conscience est toujours active ; elle commence comme impulsion et s'achève comme volonté. [...] On peut donc dire que la volonté est le fait de l'expérience pure par excellence »<sup>2</sup> – là où Bergson affirme, par exemple, « la volonté [...] est l'élément principal de l'esprit (the chief element of mind) »<sup>3</sup>. Il résulte de cela un mobilisme fort, tout aussi assumé par Nishida que par Bergson, parfois dans des formules étrangement similaires : « On a tendance à croire en l'existence réelle des choses qui ont été figées. Mais ce qui existe réellement sont des événements, non pas des choses. La réalité est une série d'événements qui se produisent sans cesse, ce qu'affirme Héraclite en disant "tout coule, rien ne s'arrête" (Alles fließt und nichts hat Bestand) »<sup>4</sup>. Par ailleurs, nous avons affaire, avec Nishida comme avec Bergson, à un penseur de la dissociation, et non de l'association (même si Nishida avait lu Hume), c'est-à-dire que les processus ou genèses constitutifs de la réalité, il tente toujours de les retracer en termes de division, et non de juxtaposition : « Le système de conscience, comme un corps organique, se réalise par le processus d'auto-division et d'auto-multiplication de l'unité primaire »<sup>5</sup>. Il en va de même du jugement, porteur de sens, qui à l'origine n'est pas différent de la perception : celui-là n'est pas synthèse de deux idées, mais analyse d'une perception première, laquelle est le plus souvent inaperçue : « Un jugement tel que "un cheval court" résulte de l'analyse de l'unique représentation "cheval courant" »<sup>6</sup>. Il en va de même, surtout, de l'individu : « En réalité, l'existence de l'individu ne précède pas celle de l'expérience pure »<sup>7</sup>. Cette thèse, qui est très importante aux yeux de Nishida, a une portée tout autant ontologique que gnoséologique, puisque la dissociation qu'elle affirme est à la fois celle, réelle, de la totalité en individus, et celle, logique, de l'expérience en sujet et objet.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62 ; cf. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 238-239.

<sup>3</sup> Bergson, « Cours de Bergson à Columbia University », in *Mélanges*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 985-986 ; nous traduisons.

<sup>4</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 68 ; cf. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>5</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 29.

Mais la parenté la plus saisissante réside, précisément, dans une théorie nishidienne de l'« expérience pure » ou « immédiate », laquelle rappelle directement la théorie de la « perception pure » développée dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Cette expérience désigne à la fois l'objet de l'expérience, et le fait, pour le sujet, d'avoir une expérience. Autrement dit, elle occupe un site antérieur à la dissociation entre le sujet et l'objet. Or, c'est exactement une des dimensions de la « perception pure », comme monde d'images en soi, dont parle Bergson : dans la perception pure, « un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et [...] ce fond est l'extériorité même »<sup>8</sup>. Mais cette indistinction primitive entre sujet et objet est également le sens de l'ontologie du « phénomène conscient » forgée par Nishida, ontologie qu'il rattache à Fichte et à Berkeley<sup>9</sup> – celui-ci étant une des sources majeures de Bergson –, et qui signifie que si la réalité est perception, alors, d'une manière tout aussi assurée, la perception est bien *réalité*. C'est d'une façon approchante que Bergson définissait l'« image en soi » comme « une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la "chose" et la "représentation" »<sup>10</sup>.

La clé de cette théorie de l'expérience pure, si convergente avec le bergsonisme, ce n'est sans doute pas seulement l'idée, déjà kantienne, que « l'expérience pure est à la fois l'alpha et l'oméga de la pensée »<sup>11</sup>, mais surtout la grande thèse, d'une profondeur inouïe, énoncée en commun par Bergson, Nishida et James, mais aussi Hegel ou Spinoza (Nishida avait lu ces trois derniers auteurs), selon laquelle la vérité, réduite à son essence, signifie « réalité ». Ce qui veut dire que le connaissant coïncide avec le connu, et que connaître une chose, c'est, littéralement, *être* cette chose. Cette idée profonde de Bergson, qui prend dans sa philosophie une signification précise et nuancée, est magnifiquement formulée également par Nishida : « Lorsqu'on voit une fleur, on est une fleur »<sup>12</sup>. De sorte que connaître une chose, poursuit aussitôt Nishida dans un parallélisme toujours frappant avec Bergson, c'est moins y accéder, la reconstruire ou se la re-présenter, que lever tous les obstacles ou tous les voiles qui nous barraient le chemin vers elle : « Étudier et connaître celle-ci à fond signifie aban-

---

<sup>8</sup> Bergson, *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, p. 69.

<sup>9</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>10</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, Avant-propos de la septième édition, p. 1, souligné par Bergson.

<sup>11</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 30 ; cf. Bergson, « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. 154-155.

<sup>12</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 90.

donner les préjugés qui nous en séparent et s'identifier à sa nature »<sup>13</sup>. Et s'il est encore besoin de montrer que c'est bien d'une définition de la vérité comme telle qu'il retourne, il n'est que de citer encore une fois Nishida : « Pour moi, il existe une multitude de définitions pour la vérité, parmi lesquelles celle qui se rapproche le plus d'un fait réel d'expérience est la plus convaincante. [...] Le critère de la vérité ne peut se trouver que dans l'état de l'expérience pure. Connaître la vérité n'est rien d'autre que de s'identifier à cet état »<sup>14</sup>. La vérité est donc l'expérience même, et non l'adéquation entre un jugement sur l'expérience et celle-ci ; et dès lors, la saisie du vrai tient d'une *identification*, au lieu de résider dans un *discours*. C'est pourquoi Nishida n'a pas de mal à se faire, tout comme un certain Bergson, théoricien de l'ineffable : « Une telle réalité peut être vécue, mais non pas réfléchie, analysée ou exprimée en mots. Or, notre connaissance, essentiellement différenciée ou distinctive, naît de la réflexion sur cette réalité »<sup>15</sup>. C'est pourquoi, par ailleurs, il affiche volontiers, tout comme Bergson, un certain pragmatisme – au sens de la doctrine selon laquelle la théorie trouve sa vérité dans la pratique – à l'égard des sciences : « Les sciences ont pour origine notre besoin pratique de survie »<sup>16</sup>.

De tout cela, il s'ensuit un certain nombre de convergences plus ponctuelles entre la théorie nishidienne de l'expérience pure et le premier chapitre de *Matière et mémoire* : Nishida commence par remarquer que le corps – et, singulièrement, le cerveau – ne peut pas avoir pour fonction de représenter l'ensemble de l'expérience, puisque, précisément, il fait partie de l'expérience : la distinction du sujet et de l'objet se voit donc, en tant que telle, substituer celle du tout et de la partie. Ainsi : « Notre corps même n'est qu'une partie des phénomènes de conscience. Il est vrai que c'est le corps qui se trouve dans la conscience, et non pas le contraire »<sup>17</sup>. De la même façon, l'identité, au sein de l'« expérience pure », entre sujet et objet, conduit à affirmer, selon une consécution argumentative qui elle aussi est bergsonienne, l'indistinction, au sein de cette même expérience, entre spéculation et action (indistinction que Nishida interprète également dans les termes spinozistes d'une identité de principe entre volonté et connaissance). Ainsi, écrit l'auteur à propos de la distinction entre « représentations cognitives » et « représentations

---

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 56.

motrices » : « Il faut dire d'abord qu'une telle différence est inexistante à l'étape primitive du développement de la conscience. Notre organisme est constitué de telle manière qu'il peut réaliser divers mouvements afin de préserver la vie. La conscience, qui se développe en parallèle avec ces mouvements instinctifs, est donc plutôt impulsive que perceptive dans son état originel »<sup>18</sup>. Ce type de notation psycho-physiologique se retrouve tout à fait dans *Matière et mémoire*<sup>19</sup>, et signifie que la perception, au départ et avant de devenir perception « consciente » ou « représentation », est action. Mais alors, précisément, qu'est-ce qui contraint cette perception primitive à revenir sur elle-même et, pour ainsi dire, à s'intérioriser ou à se spiritualiser en vision ? C'est, chez les deux auteurs et dans une inspiration qui, chez Bergson, se rattache à Ravaisson, l'échec de l'action<sup>20</sup> ; et voilà pourquoi, inversement – et chez les deux auteurs –, « Un mouvement technique qu'on effectue d'abord avec beaucoup d'attention devient ensuite une action spontanée en le perfectionnant par l'entraînement »<sup>21</sup>.

De la grande refonte nishidienne du concept de vérité, il découle également une théorie de l'« intuition intellectuelle », laquelle théorie, en plus de ses évidentes ascendances fichtéennes et schellingiennes, présente de saisissantes analogies avec la doctrine bergsonienne de l'« intuition ». Nishida la définit ainsi : « La véritable intuition intellectuelle est un acte d'unification qui se manifeste par une expérience pure, elle est donc une saisie vitale »<sup>22</sup>. Cette définition pourrait se trouver dans Bergson – elle évoque une *synthèse*, renvoie à une identité dans l'intuition entre l'expérimentant et l'expérimenté, et contient même une référence, la première dans l'ouvrage, à la *vie* –, et demande à ce titre à être comparée à la suivante, célèbre, extraite de l'« Introduction à la métaphysique » : « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »<sup>23</sup>. Et de même que Bergson, c'est à l'histoire de la philosophie (et presque aux mêmes auteurs) que songe Nishida, lorsqu'il lui faut donner l'exemple le plus « grandiose »<sup>24</sup> de son intuition : « Celui

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>19</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 24-27.

<sup>20</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> *Idem.* ; Bergson, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>22</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>23</sup> Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>24</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, *op. cit.*, p. 49 ; cf. Bergson, « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 123-134.

d'une philosophie entière, celle de Platon ou de Spinoza. Derrière les énoncés de leur système, la même intuition travaille à une dimension plus grande »<sup>25</sup>.

Mais une distinction cruciale doit être opérée au sujet de cette intuition, et nous sentons ici poindre la divergence fondamentale entre Bergson et Nishida : l'intuition dont parle celui-ci, en effet, s'exerce au-delà du temps : ainsi, au sujet du temps, de l'espace et de l'individu, « selon le point de vue de l'expérience pure, aucune expérience ne saurait être déterminée par ces catégories formelles »<sup>26</sup>. En soustrayant au temps son « intuition intellectuelle », Nishida la rend définitivement distincte de l'intuition bergsonienne ; ce qu'il vise par le terme « intuition » est en réalité beaucoup plus proche de la « perception pure » de Bergson, mais il est temps de rappeler, inversement, que celle-ci est toujours intéressée, *pragmatique*, ce que n'est pas l'« intuition » pour Nishida.

Comment comprendre cette divergence fondamentale au sujet de la temporalité de l'intuition ? Remarquons qu'elle commence très tôt, dès le moment de la détermination de cette « expérience pure » dont partent les deux auteurs : en son sein, Nishida refuse d'établir une distinction tranchée entre perception et image : « Du point de vue purement psychologique, il est très difficile d'établir une différence précise entre les deux, dans la mesure où leur différence provient de leur intensité ou de leur relation avec d'autres images ou perceptions »<sup>27</sup>. Il n'y aurait donc, entre perception et image, qu'une différence d'intensité, c'est-à-dire de degré. Or, selon Bergson, la différence est radicale, de nature, entre les deux<sup>28</sup>. C'est même à cette condition que l'indépendance de la mémoire par rapport au cerveau peut être établie : car la perception est de la matière, l'image est de l'esprit (ou de la vie), et, en définitive, la perception est du présent, l'image est du passé. La « perception pure » bergsonienne est polarisée entre le passé et le présent, tandis que l'« expérience pure » nishidienne est indifférente au temps. Voilà un point qui ne saurait être accessoire dans la perspective d'une philosophie qui, comme celle de Bergson, s'articule tout entière autour de la question de la « durée ».

---

<sup>25</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 49.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>28</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 150.

Ce point se répercute, d'abord, dans la théorie nishidienne, d'un kantisme presque orthodoxe, selon laquelle le temps est idéal, est une forme de notre perception : ainsi, dans des pages qui sont par ailleurs très marquées de Hegel, Nishida, présentant un aspect de sa grande thèse selon laquelle « l'expérience pure dépasse le moi »<sup>29</sup>, écrit : « Quand même la thèse énoncée pourrait sembler étrange, il faut y insister et se répéter que l'expérience dépasse l'espace, le temps et le moi dans la mesure même où c'est en elle seulement qu'on pourra les connaître »<sup>30</sup>. Et surtout, plus bas, à ceux qui affirment que le temps est réel, Nishida répond :

*Mais le point de vue de l'expérience immédiate nous dit tout le contraire. Selon ce point de vue, le temps n'est qu'une forme qui met nos expériences en ordre, et il faut d'abord poser l'unicité de la conscience pour que naisse ce concept de temps. Autrement, on ne saurait mettre la conscience dans un ordre temporel. C'est donc le temps qui se forme d'après l'unité de la conscience, et non pas le contraire. Au fond de la conscience, il y a quelque chose d'invariable qui transcende le temps*<sup>31</sup>.

L'opposition ne saurait être plus frontale avec Bergson : pour celui-ci, non seulement la conscience est temporelle, mais elle est le temps lui-même.

Maintenant, cette divergence au sujet du temps comme tel peut-elle être reconduite à une opposition plus cruciale encore, qui concernerait l'inspiration même de ces deux doctrines, ou le geste propre que leurs auteurs visent, quoique d'une manière non nécessairement explicite, à effectuer en philosophie ? Selon Bergson, affirmer le temps, c'est affirmer les différences de nature : car la différence de nature n'est pas différence entre deux réalités déjà données, mais différence qui se fait, différenciation, c'est-à-dire création différenciante. Inversement, si Nishida souscrit à la conception kantienne du temps comme forme de la perception, c'est, peut-on inférer, qu'elle lui permet davantage d'asseoir sa conception globable de la réalité, laquelle suppose partout des différences de degré, et par là même une foncière homogénéité du réel. Voilà un geste propre à Nishida en philosophie, partout effectué par lui : chercher à *atténuer* des distinctions classiques dans l'histoire de la pensée – intellect et volonté, nature et esprit, sujet et objet –, au lieu d'en *tracer* de nouvelles, comme fait plutôt Bergson. Ici réside ce qu'on pourrait appeler sa « tendance moniste », par opposition à la « tendance dualiste » de

---

<sup>29</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 33.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 74.



Bergson – et peut-être monisme et dualisme sont-ils davantage affaire de tendances, et d’opérations locales, que de doctrines générales, ce qui d’ailleurs permettrait d’expliquer qu’il y ait, en un certain sens, un « monisme » bergsonien et un « dualisme » nishidien. Et cette « tendance moniste » de Nishida, nous croyons déjà la saisir, pour notre part, dans le schème expérientiel que Nishida avait semble-t-il sans cesse présent à l’esprit, et sur lequel il revient, quoique par touches et toujours incidemment, dans son ouvrage, à savoir le schème de l’*attention* au sens de *concentration* : certes, la concentration, sur un livre par exemple, est l’acte par lequel nous saisissons l’objet avec le plus d’adéquation ; mais nous ne pouvons pas alors le saisir *comme objet*, car si tel était le cas, alors nous ne le saisirions plus, tout occupés que nous serions, précisément, à « le saisir », à « faire effort » pour le saisir<sup>32</sup>. Dès lors que nous avons à nous dire de nous concentrer, nous ne nous concentrons plus. Fusion, donc, du sujet et de l’objet dans l’« expérience pure », absorption littérale du sujet dans l’objet, mais au sens d’une fusion ou d’une absorption qui interdisent désormais toute différence de nature entre les deux, puisqu’elles posent l’homogénéité complète entre les deux. Et c’est pourquoi, ultimement, cette fusion ou absorption a lieu dans l’éternel. Tandis que pour Bergson, l’intuition comme coïncidence est toujours coïncidence « partielle »<sup>33</sup>, non pas fusion ou absorption ; elle maintient la différence de nature entre le sujet et l’objet, et voilà la condition à laquelle, Bergson le sait bien, cette coïncidence peut continuer de *durer*.

Dès lors, on est mieux à même de mesurer l’écart qui subsiste, ineffaçable, entre les doctrines générales de Bergson et Nishida. D’abord, Nishida procède par analyse de notions, et on ne trouve presque aucune référence à la science positive dans son ouvrage ; c’est tout le contraire de la méthode bergsonienne. Ensuite, Nishida qualifie volontiers de « système » l’expérience dans son ensemble ou des groupes formés au sein de cette expérience, de même qu’il oppose fréquemment l’universel au singulier, au sein d’une dialectique instituant celui-là, non pas en produit d’une abstraction opérée sur celui-ci, mais, comme disait Hegel, en son « âme » véritable<sup>34</sup>. En troisième lieu, l’auto-division dont parle Nishida s’apparente davan-

---

<sup>32</sup> Les guillemets constituent en l’occurrence, pourrait-on observer, le plus important. Car ce que nous fait perdre la concentration, c’est, pour le dire dans un vocabulaire sartrien ici particulièrement commode, la conscience théétique de soi.

<sup>33</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 233.

<sup>34</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 32.

tage, en réalité, à un engendrement progressif de contradictions appelées à être dépassées<sup>35</sup>, qu'à une différenciation de tendances qui plus jamais, ou presque, ne se rencontreront. Quatrièmement, dès lors, le mouvement de l'esprit au sein de la nature consiste plutôt dans une élévation progressive, à travers toutes les strates de la réalité – matière, vie, conscience –, vers la prise de conscience de soi (selon un modèle hégélien, schellingien ou schopenhauerien<sup>36</sup>), que dans une production de nouveauté<sup>37</sup>. Et c'est pourquoi, cinquièmement, le discours nishidien sur la vie est, malgré les apparences, très différent du discours bergsonien : ce discours est téléologique, et il réduit la vie à l'auto-conservation. Ainsi, « Tous les membres d'un corps animal par exemple sont strictement liés à l'unique fin de la vie animale qui est de survivre ; on n'en comprendrait rien si on les dissociait de cette fin. En ce qui concerne les explications des phénomènes vivants, au moins, nous sommes contraints de recourir à la nature entendue comme "force unificatrice" »<sup>38</sup>. De sorte qu'on peut dire, sixièmement, que la « volonté » placée par Nishida au cœur des phénomènes – volonté qu'il finit par appeler, en une opposition inconciliable avec Bergson, « chose en soi »<sup>39</sup> –, tient plus du « *Wille* » schopenhauerien ou du « *Wollen* » qui est l'« *Ursein* » schellingien, voire, ainsi que l'assume parfaitement Nishida, de la « *Tathandlung* » fichtéenne », que du « pur vouloir » bergsonien, lequel, avant tout, est temps.

Cette ascendance avant tout idéaliste-allemande, davantage que bergsonienne, des concepts développés par Nishida au sujet de la vie et de la conscience, s'atteste d'une manière particulièrement révélatrice dans la reprise qu'il fait de la critique, proposée par *L'évolution créatrice*, de l'idée de néant. Cette reprise est tout à fait fidèle, mais elle conduit, chez Nishida, au contraire même de ce à quoi la vouait Bergson, à savoir à montrer que quelque chose peut naître à partir de rien – *ex nihilo* – :

*Lorsqu'on dit « rien », on entend habituellement par ce mot la non-existence. Mais du point de vue de l'expérience immédiate, où sujet et objet sont un, rien, c'est encore une conscience, et donc une existence. Si l'on donne un sens concret au mot rien, on voit que celui-ci a un aspect « positif » en même temps qu'il exprime quelque chose de « négatif », un*

---

<sup>35</sup> La philosophie de Nishida comme philosophie de la réunification : sur ce point, nous renvoyons à l'étude remarquable de Michel Dalissier, *Anfractuosité et unification : La philosophie de Nishida Kitarô*, Paris, Droz, coll. « Hautes études orientales », 2009.

<sup>36</sup> Pour Schopenhauer, cf. Kitarô Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 88.

<sup>37</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 213.

<sup>38</sup> Kitarô Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 83.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 80 ; cf. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 259.

*manque. [...] Du point de vue de la conscience, « rien », cela reste toujours un fait de conscience, et non pas vraiment rien : il s'agit donc plutôt d'un moment du développement de la conscience elle-même. Dans ce sens, on peut bien dire qu'une chose peut naître de rien*<sup>40</sup>.

L'idée que « rien » est un « moment » du développement de la conscience elle-même nous fait aborder à d'autres rivages que ceux du bergsonisme, en l'occurrence ceux de la dialectique hégélienne. Et plus loin, Nishida va jusqu'à dire, reprenant *La docte ignorance* de Nicolas de Cues, que Dieu lui-même est « l'absolument rien »<sup>41</sup>. Car s'il était quelque chose, aucun être ne pourrait naître de lui. Tandis donc que pour Bergson, le néant est précisément ce qui a toujours empêché de saisir la création<sup>42</sup>, Nishida fait du néant la condition même à laquelle une création peut être pensée. L'incompatibilité des deux doctrines ne saurait ressortir avec plus de clarté.

Kuki Shûzô a rencontré Bergson à deux reprises. En 1928, il a été, pendant un an, l'élève de Sartre, sur la recommandation de Bréhier. Il est l'auteur d'une conférence intitulée « Bergson au Japon ». Il a pris un vif intérêt au traitement bergsonien de la question du temps. Son livre de 1930, *La structure de l'iki*, contient plusieurs références explicites à Bergson.

Il ne sera pas sans intérêt, au vu de ce qui a été dit précédemment, de rappeler que, selon Kuki, les principaux points de convergence entre les pensées française et japonaise se trouvent dans l'« observation intérieure » et dans « une compréhension sympathique pour le dualisme »<sup>43</sup>. Certes, ce que nous avons appelé la « tendance moniste » de Nishida, laquelle est non thématique et tient davantage du geste que de la thèse, n'empêche pas nécessairement un dualisme de doctrine ; mais la « tendance dualiste » de Kuki, qui transparait ici, est en tout cas thématique, et semble incliner, par conséquent, à rapprocher Kuki de Bergson d'un degré encore supplémentaire.

La première parenté entre Kuki et Bergson tient à ce qu'on pourrait appeler le « holisme » de celui-là. Partout, la pensée de Kuki – de même, déjà, que celle de Nishida – cherche à dégager le tout avant les parties, c'est-à-dire qu'elle s'efforce davantage de retracer des processus de dissociation, que des séries d'associations. Il en va ainsi lorsqu'il s'agit de saisir la spécificité de l'*iki* – ce mixte *sui generis*

---

<sup>40</sup> Kitaro Nishida, *Essai sur le bien*, op. cit., p. 60.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>42</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 249.

<sup>43</sup> Shûzô Kuki, cité in Loivier, Camille, Préface de la traductrice à Shûzô Kuki, *La structure de l'iki*, Paris, PUF, 2004, p. 6.

d'attirance (*bitai*), de vaillance (*ikiji*) et de résignation (*akirame*)<sup>44</sup> – comme phénomène ethnique typiquement japonais :

*dans le rapport qui unit le signifié et le signifiant au mode d'existence d'un peuple, ce n'est pas le premier terme de la relation qui, dans son ensemble, donne forme au second, mais bien l'existence vivante (ikita) du peuple qui engendre le langage aussi bien que le sens. La relation entre ces deux termes n'est pas une structure mécanique dans laquelle les parties prédominent sur la totalité mais bien une structure organique où le tout domine les parties. La signification concrète et le langage de l'ethnie, en tant qu'expression de l'existence de cette ethnie, ne peuvent donc que véhiculer les nuances spécifiques de l'expérience de celui-ci*<sup>45</sup>.

On trouve, dans le bergsonisme, des analyses qui sont menées sur un modèle tout à fait similaire : ce n'est pas, au cours de l'évolution de la vie, le réflexe qui engendre le volontaire, mais il faut dire au contraire que réflexe et volontaire dérivent tous deux d'une forme d'activité plus primitive, qui s'actualise par voie de division<sup>46</sup>.

Deuxième parenté, d'ailleurs corrélatrice de la première : le nominalisme de Kuki – au sens de la doctrine selon laquelle il n'existe que des singularités. Cette revendication s'accompagne même d'un renvoi explicite à Bergson. Il s'agit à nouveau de saisir la spécificité de l'*iki* comme phénomène ethnique typiquement japonais :

*Bergson dit que lorsque nous nous souvenons du passé en respirant l'odeur d'une rose, nous n'associons pas le passé à telle odeur de rose, mais que nous respirons le passé dans le parfum même de la rose*<sup>47</sup>. Ce qui est figé, invariant dans le parfum de la rose, le concept générique, commun à tous n'existe pas en tant que réalité présente. Il existe seulement des odeurs particulières ayant des contenus différents. Par conséquent, expliquer cette expérience en associant le parfum de la rose, qui est quelque chose de général, à un souvenir qui est une donnée spécifique, reviendrait, dit-il, à produire telle sonorité propre à une langue déterminée en juxtaposant certaines lettres d'un alphabet commun à plusieurs langues. L'application de l'abstraction formelle à l'*iki*, quand on cherche des points communs avec des phénomènes similaires dans la culture occidentale, est du même ordre<sup>48</sup>.

Outre le passage de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* auquel Kuki fait expressément référence, on peut songer à des

---

<sup>44</sup> Shûzô Kuki, *Structure de de l'iki*, op. cit., p. 41.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>46</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 364-365.

<sup>47</sup> Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 121 [Note de la traductrice].

<sup>48</sup> Shûzô Kuki, *La structure de l'iki*, op. cit., p. 25-26.

citations comme la suivante : « Ce qui est réel, c'est tel ou tel fait déterminé s'accomplissant en tel ou tel point de l'espace et du temps, c'est du singulier, c'est du changeant »<sup>49</sup>. Dans tous ces textes, ce qui se donne à entendre, c'est la doctrine, effectivement très chère à Bergson, selon laquelle la réalité, en plus d'être continuité, est création, c'est-à-dire hétérogénéité<sup>50</sup>.

Le troisième aspect, lui-même immédiatement lié au précédent, de la parenté entre Kuki et Bergson, c'est la critique de la reconstruction, manifestation directe d'un très grand sens, chez les deux auteurs, de l'abîme infranchissable entre essence et existence – au sens exact où, pour re-constituer ou re-composer une chose, il faut déjà qu'elle ait été, une fois et d'une manière irréductible, constituée ou donnée. Cette irréductibilité de l'« une-fois-donné », du semelfactif aux reconstructions qu'on peut en proposer, c'est ce que Bergson exprime souvent, conceptuellement, par l'opposition de l'analyse et de l'intuition, et, métaphoriquement, par celle du « simple » et des « vues » qu'on prend sur lui – le mouvement simple de mon bras et les positions que mon œil découpe sur lui. Or, écrit Kuki,

*Les moments de conceptualisation abstraite atteints durant l'analyse de l'iki se limitent à indiquer un certain nombre d'aspects de l'iki concret. On peut analyser iki en chacun de ces moments conceptuels mais, en revanche, on ne peut pas construire l'existence de l'iki à partir de ces moments conceptuels. Les concepts d'« attirance », de « vaillance », de « résignation » ne font pas partie de l'iki, ils ne sont rien d'autre que des moments charnière. Pour cette raison, un fossé est creusé, qui ne peut être résorbé, entre l'iki comme ensemble des moments charnières, et l'iki en tant qu'expérience sémantique. En somme, il existe une nette différence entre la potentialité de l'expression logique de l'iki et son actualisation. Si nous pensons pouvoir constituer l'existant [=le Dasein, A. F.] de l'iki en rassemblant les différents moments conceptuels abstraits obtenus par l'analyse, c'est uniquement parce que nous portons déjà en nous l'iki en tant qu'expérience sémantique*<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », in *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 245.

<sup>50</sup> L'exemple même de la langue est peut-être emprunté à Bergson – une langue n'est jamais une recomposition, dans un ordre nouveau, de sonorités anciennes, communes à toutes les langues –, et si tel est le cas, alors sa présence sous la plume de Kuki atteste que ce dernier avait une connaissance, non seulement des livres du philosophe français, mais même de ses leçons au Collège de France, dont la plupart, pourtant, sont encore inédites aujourd'hui (Bergson, « Histoire de l'idée de temps », leçons des 5 et 12 décembre 1902 au Collège de France, établissement du texte, appareil critique, notes historiques et présentation « Vers l' "Introduction à la métaphysique" » par Arnaud François, in *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, éd. Frédéric Worms, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2002, p. 17-68).

<sup>51</sup> Shûzô Kuki, *La structure de l'iki*, op. cit., p. 107.

De même que chez Bergson, donc, les « moments conceptuels » – les « vues » – sont extérieurs et rétrospectifs, et avec eux, on ne peut retrouver le simple originaire – l'« *iki* concret », l'« expérience sémantique » – ; tandis que celui qui obtient une fois ce simple, pourra en extraire toutes les vues qu'il lui plaira. Mais alors, si le simple ne peut être communiqué par des mots (attendu que les mots impliquent des concepts), il ne peut être communiqué que par une « suggestion », ce qui, dans le vocabulaire de Bergson, fait pendant à « expression ». Or, Kuki poursuit effectivement :

*On peut dire que s'il existe une telle distance entre l'expérience sémantique de l'iki et l'analyse conceptuelle, c'est que cette dernière – dans la mesure où l'on cherche à comprendre de l'extérieur la structure de l'iki en tant qu'expérience sémantique – n'a pas d'autre valeur pratique que d'offrir un point de vue et une occasion appropriés de saisir l'existant de l'iki. Si l'on tente, par exemple, d'expliquer ce qu'est l'iki à un étranger, qui ignore tout de la culture japonaise, nous le placerons dans une position définie grâce à l'analyse conceptuelle, position à partir de laquelle il aura l'occasion de saisir par l'expérience, au moyen du « sens intime » [allusion à Biran] qui lui est propre, l'existant de l'iki<sup>52</sup>.*

On ne peut pas enfermer la signification de l'*iki* dans des mots qui la contiendraient pour ainsi dire comme de petites boîtes mobiles, mais on peut seulement *disposer* l'auditeur ou le lecteur à saisir, au moyen d'une succession d'approximations – qui est conceptuelle chez Kuki, métaphorique chez Bergson –, cette signification. Mais ici, les positions commencent précisément à diverger : car Bergson maintient qu'une telle saisie s'appelle « intuition » – c'est-à-dire appréhension, elle-même mobile, de la mobilité –, tandis que Kuki lui assigne, notamment à travers l'usage du terme « sémantique », un rapport aux essences ou aux concepts, en tout cas une dimension propre à ce que Husserl, de son côté, appelle « *Wesensschau* » (intuition ou vision des essences). Ainsi :

*La signification complète d'un existant intellectuel dépend de la manière dont on guide l'expérience sémantique vers la prise de conscience conceptuelle. [...] Le sens de cette étude est donc de poursuivre « sans fin » la « tâche » d'actualiser l'expression logique tout en restant parfaitement lucide face à l'irréductible distance qui demeure entre la connaissance conceptuelle et l'expérience sémantique<sup>53</sup>.*

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 108.

Le caractère « indéfini » de l'appréhension d'un objet, si caractéristique de la philosophie de Husserl en son inspiration kantienne, est en revanche incompatible avec le bergsonisme – pour qui la réalité est là, donnée devant nous, sans qu'il s'agisse d'autre chose que de la retrouver, c'est-à-dire, identiquement, de la créer. Et c'est pourquoi l'appréhension de l'*iki*, Kuki finira par la nommer « herméneutique de l'existant »<sup>54</sup> (en l'occurrence, « herméneutique de l'existant ethnique de l'*iki*<sup>55</sup> »), par allusion, cette fois, à Heidegger ; tandis que chez Bergson, l'herméneutique, qui suppose, pour un texte, la possibilité d'une interprétation indéfinie, n'a à peu près jamais de place.

Mais là où Kuki est incontestablement le plus proche de Bergson, c'est sur un point qui, pourtant, n'est visible avec clarté ni dans le bergsonisme, ni même, quoiqu'il l'y soit à un degré un peu supérieur, chez Kuki : c'est dans l'idée, que nous formulerons à notre manière, selon laquelle un même mouvement peut avoir deux directions différentes ou opposées, sans pour autant cesser d'être un mouvement, cesser de s'exercer. Telle est en effet la tension interne de la durée, non pas accidentelle mais essentielle, non pas extrinsèque mais constitutive, que de se déployer en vie *et* en matière, en intuition *et* en intelligence, en présent *et* en passé. Or, c'est une tension de ce genre – il s'agit ici de « genre », c'est-à-dire de figures ou de schèmes de pensée, lesquels peuvent toujours être empruntés, indépendamment des doctrines, par un penseur à un autre penseur – que l'on retrouve dans la caractérisation kukienne de l'« attirance » propre à l'*iki*. « Attirance », et non pas « séduction », parce que l'*iki* implique une réciprocité parfaite entre les deux partenaires, et exclut en revanche la dimension de tromperie inhérente à toute séduction. Mais pourquoi, précisément, cette réciprocité est-elle indispensable ? C'est que l'attirance dont il y va avec l'*iki* est une *dualité* (dualité une, unité duale), une tension (tension *entre*, et non pas tension *vers*), une potentialité, non pas une aspiration à sa propre extinction. Et voici la formulation la plus dense qu'en donne Kuki : « Le principe de l'attirance consiste dans le fait de se rapprocher au point de réduire la distance au maximum tout en conservant un écart minimum. L'attirance, en tant que potentialité, est donc tout entière potentiel dynamique »<sup>56</sup>. Autrement dit, l'attirance « *iki* » est à la fois un mouvement de rapprochement et un mouvement d'éloignement, l'un dans l'autre ou l'un par l'autre, l'un à même l'autre ; et c'est justement en étant ce double

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 41.

mouvement, mouvement à la limite de la contradiction, que l'attirance est tout simplement pour Kuki un mouvement, un mouvement en général. Kuki instancie cette analyse par un exemple qui est lui-même tout à fait bergsonien, mais auquel il donne un sens un peu nouveau : « Achille qui ne faillit pas devant la poursuite de l'illimité<sup>57</sup> » donnerait, selon lui, une image de cette attirance passionnelle qu'est d'abord l'*iki*. Ainsi, Achille n'est pas celui qui souhaiterait parvenir à son point d'arrivée – il n'est pas celui qui désirerait rejoindre la tortue –, mais il cherche, selon Kuki, à entretenir sa mobilité pour elle-même, et c'est pourquoi, précisément, il s'élançait en une course infinie : il entreprend à la fois un mouvement vers l'avant, qui tend vers la tortue, et un mouvement vers l'arrière, qui ralentit, qui contredit de l'intérieur, le premier. Achille avance en reculant.

Au terme de cette analyse, Kuki apparaît donc beaucoup plus proche du bergsonisme que Nishida. Mais une différence irréductible entre les deux penseurs, corrélative de celle que nous avons remarquée entre l'intuition bergsonienne et l'herméneutique kukiennne, demeure dans leur façon même de pratiquer la philosophie : Kuki, à la manière de Husserl, de Heidegger ou encore de Nishida, procède par analyse de notions, voire par étymologies. Sans doute la « structure » dont il parle, lorsqu'il décrit « *La structure de l'iki* », s'apparente-t-elle moins à la totalité de relations, invariantes et exemptes d'absolu, que le « structuralisme », trente ans plus tard, entendra par là, qu'à l'ensemble de ces multiples « harmoniques », tous rappelant un même « son fondamental », que dégage méthodiquement Bergson des divers phénomènes du comique<sup>58</sup> ; mais la « structure » elle-même reste, tant sur le plan du vocabulaire que du concept, inconciliable avec le bergsonisme, par les connotations spatiales qui lui demeurent irrémédiablement attachées.

Cette étude nous conduit donc à une double conclusion qui peut s'énoncer de la manière suivante, tant sur le plan historico-culturel que sur le plan conceptuel ou rigoureusement philosophique : la réception de Bergson au Japon s'est inscrite, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte où les philosophes japonais, soucieux de ressaisir à sa source leur propre tradition de pensée, hésitaient toutefois, pour le moins, entre un tropisme allemand et un tropisme français ; c'est le tropisme allemand qui l'a emporté chez les uns

---

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Bergson, *Le rire* (1900), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 42.



(surtout Nishida), c'est le tropisme français qui l'a emporté chez les autres (surtout Kuki, peut-être).

Cette hésitation est, elle-même, corrélative d'une opposition strictement conceptuelle, qui se laisse ressaisir dans les termes d'une distinction de tendances, entre « monisme » et « dualisme », l'un et l'autre devant moins être entendus comme des doctrines affichées que comme des gestes effectués d'une manière toujours ponctuelle. Là où la tendance moniste de Nishida le pousse à effacer la distinction tracée par Bergson, par exemple, entre la perception et l'image, à faire du temps une forme de la perception et à adopter, pour maintenir le mouvement au sein de la totalité ainsi constituée, une position ontologique favorable à l'idée de néant, la tendance dualiste de Kuki est vraisemblablement ce qui lui permet de se maintenir plus près de l'inspiration initiale du bergsonisme, lequel demeure, de part en part, une philosophie du temps.