

**BULLETIN**  
of the  
Nanzan Institute  
for Religion & Culture

Vol. 49 (2025)

**CONTENTS**

<i>LECTORI BENEVOLO!</i>	5
CALENDAR OF EVENTS	7
ANNUAL UPDATE	
<i>Japanese Journal of Religious Studies</i>	11
Matthew D. McMULLEN	
PUBLICATION ANNOUNCEMENT	
<i>The New Nanzan Guide to Japanese Religions</i>	15
Matthew D. McMULLEN	
WORKSHOP SERIES	
Japanese Philosophy Workshop	21
Enrico FONGARO	
LECTURE SERIES	
Jan Van Bragt Memorial Lecture	27
SUEMURA Masayo and Tomoaki YAMADA	
NISHIDA AND MCGILCHRIST	
Consciousness, Complementarity, and Nondualist Reality	31
Charles-Antoine BARBEAU-MEUNIER	
LA THÉRAPIE ANALYTIQUE ET RELATIONNELLE	
À L'AUNE DE LA PENSÉE DE NISHIDA	49
Hervé BOUKHOBZA	
HYPNOSE—NISHIDA	
Premiers pas sur le chemin	63
Bruno BRÉCHEMIER	
LA FORCE DE LA MATIÈRE	
DANS L'EXPRESSION ARTISTIQUE	
Sesshū, corps et esprit en mouvement	81
Teddy PEIX	

LA LECTURE « FLOTTANTE »	
Une expérience herméneutique existentiel ?	95
Erick Jean-Daniel SINGAÏNY	

LA COMMUNAUTÉ EXISTENTIELLE	
ENTRE LE MORT ET LE VIVANT	
CHEZ TANABE HAJIME ET DES LIENS CONTINUS	99
Tomoaki YAMADA	

L'ÉTHIQUE APORÉTIQUE DE NISHIDA	111
Jacynthe TREMBLAY	
INSTITUTE STAFF	121

ISSN 0386-720X

© 2025 Nanzan Institute for Religion and Culture (Nanzan University)

The *Bulletin* is edited by the staff of Nanzan Institute for Religion and Culture and can be accessed for free on the institute's homepage (<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/>).

ISBN: 9798284460658

Available print-on-demand available through global KDP AMAZON marketplaces.



## LECTORI BENEVOLO!



THE YEAR 2024 was a busy one for the Nanzan Institute for Religion and Culture. We advanced our role as the vanguard institution for the promotion of intercultural philosophy. Enrico Fongaro hosted half a dozen international workshops as well as monthly seminars. The institute is launching a new book series related to these activities, which will focus on the translation of Japanese philosophical texts. Matthew D. McMullen began a new seminar for the translation of Buddhist texts, which allows scholars of East Asian Buddhism to discuss ongoing translation projects. Kim Seung Chul returned after a year of sabbatical to host events on religion and literature in Japan. He also organized a panel on behalf of the institute for the World Congress of Philosophy in Rome. Moriya Tomoe oversaw numerous events, including a workshop on social ethics featuring Horie Yuri from the World Center for Human Rights Studies and a symposium on the Kōmoto Mitsugu Bunko housed at the institute. Junior Research Fellows Suemura Masayo and Tomoaki Yamada organized and hosted the inaugural Jan Van Bragt Memorial Lecture, an event that we hope to make a regular occurrence in the years to come.

In publishing, editors Matthew D. McMullen and Kaitlyn Ugoretz published three issues of the *Japanese Journal of Religious Studies*, with the Fiftieth Anniversary special issue nearing completion. The newest addition to the Nanzan Library of Asian Religion and Culture, *The New Nanzan Guide to Japanese Religions*, was published with the University of Hawai'i Press in December of 2024. Edited by Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas of the University of Pennsylvania, *The New Nanzan Guide* is the seventeenth volume in the series.

A constant stream of visiting scholars contributed to a lively atmosphere at the institute in 2024. Our ranks were filled with Visiting Project Researchers from Italy, Taiwan, Belgium, Japan, Germany, Finland, Norway, USA, Singapore, and Ukraine. We are also privileged to welcome two renowned scholars as Roche Chair Fellows, Yoko Arisaka from the University of Hildesheim and Steve Lofts from King's University College at Western University. We could not have had such a productive year of events without their assistance and guidance. We also hosted talks from several guest speakers: Rainer Schulzer from Toyo University, Barbara R. Ambros from UNC Chapel Hill, Justin B. Stein from Kwantlen Polytechnic University, and Michihiro Ama from Otani University.

Finally, we would like to thank Jacynthe Tremblay and Tomoaki Yamada for their editorial assistance with this year's *Bulletin*. For the first time in the history of the institute, we are publishing a bilingual edition of the journal that includes French-language articles. We could not have accomplished this without the outstanding work of Tremblay and Yamada in editing these contributions.

Nous remercions sincèrement toutes celles et tous ceux qui ont contribué à la réalisation du *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* de cette année. C'est grâce à vos efforts et à votre coopération que nous avons pu publier le premier numéro spécial bilingue français-anglais. Nous souhaitons une agréable lecture à nos ami·e·s affilié·e·s au *Nanzan Institute* !

Staff of the Nanzan Institute for Religion and Culture  
Nagoya, Japan  
20 May 2025

## CALENDAR OF EVENTS

### APRIL 2024–MARCH 2025



#### 2024

- 8 April Visiting Project Researcher Bendik Manum (Norwegian University of Science and Technology) moderated a workshop on Thinking of Place Illuminated from Japan with presentations by Gro Lauvland (Norwegian University of Science and Technology), Thomas Daniell (Kyoto University), NIRC Research Associate Inutsuka Yū (Nagoya Institute of Technology, and Ōhashi Ryūsuke (Kyoto Japanisch-Deutsches Kulturinstitut).
- 10 April Visiting Project Researcher Bendik Manum (Norwegian University of Science and Technology) presented on “Deep Ecology” and Nature as “The World of Living Things.”
- 19 April Rainer Schulzer (Toyo University) presented on Kant’s Advent in East Asia under a Hegelian Veil.
- 27 April Enrico Fongaro held a seminar on Nishida and Mahāyāna with presentations by Carlos Barbosa Cepeda (Universidad Pedagógica Nacional de Colombia) and Lucas Nascimento Machado (Latin-American Network of Intercultural Philosophy).
- 10 May Enrico Fongaro held the third two-day Nishitani Keiji Workshop on the Philosophy of Religion on the topic of “Nietzsche’s Zarathustra and Meister Eckhart.”
- 19 May A symposium on The Fusion of Astronomy and Anthropology was held by the Nanzan University Institute for Anthropology with support from the Institute.
- 20 May Barbara R. Ambros (UNC Chapel Hill) presented on Feeling Cross-Species Kinship: Affect and the Ethic of Refraining from Killing and Releasing Life.
- 22 May Project Researcher Patrick Magoffin (Brown University) presented on Zhiyuan’s (976–1022) Soteriological Framework in the *Xiangxinglu*: The Systematization of the Heretical Qiantang Tiantai Vision in the Early Song (960–1279).
- 24 May Project Researcher Kiuchi Shō presented on A History of Anglo-Japanese Relation in a Field of Catholicism: A Japanese Reception of John Henry Newman’s Thought by Yoshimitsu Yoshihiko.
- 31 May Matthew D. McMullen hosted the first online meeting of the Buddhist Text Translation Seminar.

- 31 May Enrico Fongaro held the tenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy on “Nishida and Art.” Artist Teddy Peix (Panthéon-Sorbonne University) presented on *Mouvement du Corps et de l’Esprit: Experience du Réel entre Contemplation et Action Artistique*.
- 5 June Project Researcher Avery Morrow (Brown University) presented on *Theology and Activism in Early Meiji Shinto*.
- 15 June Moriya Tomoe moderated the first Why Social Ethics are Essential for Religion workshop with a presentation by Horie Yuri (World Center for Human Rights Studies) on *Queer Theology as Action: Reclaiming the Method of Resistance*.
- 23 June Moriya Tomoe moderated a Grant-in-Aid for Scientific Research Open Symposium on Aspects of the World Parliament of Religions, co-organized by the Globalization of Buddhism by the Research Center for World Buddhist Cultures at Ryukoku University and the Institute.
- 28 June Matthew D. McMullen organized the second Buddhist Text Translation Seminar with a presentation by Eric Haruki Swanson (Loyola Marymount University) on Jien’s *Kōtaishi godan tantoku*.
- 28 June Enrico Fongaro held the eleventh Permanent Seminar on Nishida Philosophy on “Nishida and Chinese Thought” with a presentation by Cheung Ching-yuen and Zhang Zhengyuan (University of Tokyo) on “Formless Form.”
- 30 June The Institute hosted the international symposium “Reconsidering *Shin-butsu Shūgō* in English and Japanese,” chaired by Hayashi Makoto and Paul L. Swanson. Presentations were given by Yoshida Kazuhiko (Nagoya City University), Fabio Rambelli (UC Santa Barbara), Jacqueline Stone (Princeton University, Emerita), and Mark Teeuwen (University of Oslo) with commentary by Matthew D. McMullen and Ishihara Yamato.
- 1 Aug Kim Seung Chul organized a panel for Faith among Faiths II at the World Congress of Philosophy in Rome, including Enrico Fongaro and James Heisig.
- 27 Sept. Matthew D. McMullen organized the third Buddhist Text Translation Seminar with a presentation by Asuka Sango on the *Kuge Saishōkō chōmonshū*.
- 5 Oct. Kim Seung Chul presented on “Is Theology Possible as Literature?: Gerd Theissen’s ‘In the Shadow of Jesus’ as a Cue” for the Chubu Branch Research Group of the Christian Literature Society of Japan.
- 22 Oct. Roche Chair Yoko Arisaka moderated a workshop on “Contemporary Global Challenges: Reflections from Politics, Sociology, and Philosophy” with presentations by Institute Director Yamada Nozomu, Christian Volk (Humboldt University), Johanna Hoerning (Technical University, Berlin), and Kazashi Nobuo (Kobe University, Emeritus, and Hiroshima City University).

- 25 Oct. Matthew D. McMullen organized the fourth Buddhist Text Translation Seminar with presentation by Paul L. Swanson on Zhiyi's *Fahuaxuanyi*.
- 25 Oct. The Institute hosted a two-day conference on "Illuminating the Human Condition: Jaspers' Tradition in Dialogue with Japan" with support from the Italian Karl Jaspers Society, the Jaspers Society of Japan, and the Japan Society for the Promotion of Science.
- 11 Nov. Justin B. Stein (Kwantlen Polytechnic University) gave a book talk on *Alternate Currents: Reiki's Circulation in the Twentieth-Century North Pacific* (University of Hawai'i Press, 2023).
- 22 Nov. Enrico Fongaro held the fourth two-day Nishitani Keiji Workshop on the topic of "The Standpoint of Zen."
- 23 Nov. The Institute hosted a workshop on "Religion and Literature in Japan and Korea" with presentations by Yang Yu Ru (National Taiwan University), Sonja Mei Ting Huang (Fu Jen Catholic University), Cheng Yin Chun (Fu Jen Catholic University), and Kim Seung Chul.
- 29 Nov. The seventeenth Nanzan Shūkyō Kenkyūkai Salon was held with presentations by Nakahara Yukari on "The Amami *Hachigatsu odori* in the Modern Age: The Islands' Singing, Dancing and Faith" and by Takamatsu Setsuko on "The Development of the Revival of Buddhist Precepts in the Early Modern Period and the Spiritual Experience of Ritsu Monks" with comments by Moriya Tomoe.
- 30 Nov. Michihiro Ama (Otani University) lectured on Japanese Buddhism in the South Seas and Southeast Asian Islands before World War II with moderation by Moriya Tomoe.
- 6 Dec. Enrico Fongaro held the thirteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy on "Nishida and Women Philosophers" with presentations by Project Research Fellow Piergiacomo Severini and Roche Chair Yoko Arisaka.
- 21 Dec. The Second Nishida Tenka Open Study Session on "People Surrounding Tenka: Women, Religious Leaders, and Painters" was held with support from Otani University Shinshu Research Institute Tokyo Branch and the Institute.

## 2025

- 23 Jan. Project Research Fellow Michiel Herman presented on The Self-Revelation of Creation: Preparing the Way for an Interreligious Philosophy.
- 18 Feb. Terao Kazuyoshi (Sophia University) delivered the first Jan Van Bragt Memorial Lecture on "Jan Van Bragt and Pure Land Buddhism: Beyond Dialogue" with comments given by James Heisig and moderation by Junior Research Fellow Tomoaki Yamada.

- 21 Feb. Enrico Fongaro held the fifteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy on “Nishida, Izutsu, and Nāgārjuna” with presentations by Gerard Puig Jorba (Universitat Pompeu Fabra in Barcelona) and Lucas Nascimento Machado (University of Passa Fundo).
- 25 Feb. The Kōmoto Mitsugu Library Symposium was held with Moriya Tomoe and Ishihara Kazu (Doho University Institute of Buddhist Culture) serving as moderators and comments by Hayashi Makoto (Aichi Gakuin University) and Nagaoka Takashi (Komazawa University).
- 7 March A workshop on The Japanese Philosophy and its *Auseinandersetzung* with Heidegger was held with presentations by Roche Chairs Yoko Arisaka and Steve G. Lofts.
- 14 March Matthew D. McMullen organized the fifth Buddhist Text Translation Seminar with a presentation by Kameyama Takahiko (Kyoto University Institute for the Future of Human Society) on Annen’s View of Suchness.
- 22 March Matthew D. McMullen and Paul L. Swanson held a book talk on Nanzan University and the International Study of Japanese Religions: *The New Nanzan Guide to Japanese Religions* (University of Hawai‘i Press, 2025).
- 28 March Enrico Fongaro held the fourteenth Permanent Seminar on Nishida Philosophy on Nishida’s “Absolute Contradictory Self-Identity” and Hegel with presentations by Sova P. K. Cerda (Kyoto University) and Roche Chair Steve G. Lofts.

ANNUAL UPDATE

# JAPANESE JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES



Matthew D. McMullen

*Nanzan Institute for Religion and Culture*

---

*The following is a summary of activities and circulation of the Japanese Journal of Religious Studies during the 2024 academic year. This update includes table of contents for published issues, an overview of online engagement with articles, and notes on present and future plans for the journal.*

---

THE YEAR 2024 marked half a century of *JJRS* publications. David Reid gave the journal the new title of *Japanese Journal of Religious Studies* in 1974 when relaunching the defunct *Contemporary Religions in Japan*, which had originally been founded at the International Institute for the Study of Religions in Tokyo in 1960. The journal moved to the NIRC in 1981, where it has remained ever since. Over the course of these five decades, the *JJRS* has become the leading academic journal for the study of Japanese religion.

The *JJRS* published three issues in 2024. The first is the annual at-large issue (vol. 51, no. 1), which includes articles on topics related to religion in the Meiji, Tokugawa, and medieval periods. The other two publications are special issues that had been delayed from 2022 and 2023 on “Borders, Performance, Deities” and “Searching for Legitimacy: Tenrikyo, Omoto, and ‘Marginalized’ Religions in Modern Japan,” respectively. For details on the contents of these issues, see the table of contents below.

There was a decline in online engagement with the journal in 2024. A total of 59,208 successful DOI searches between April 2024 and March 2025 is a considerable reduction from the previous year of just under 100,000 (see the *JJRS* update in *Bulletin* 44 for an explanation of DOIs). The most popular DOI search for the 2024 academic year was “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of *Chinju no Mori*” (vol. 42, no. 2) by Aike P. Rots. Congratulations to Aike on having the top-searched *JJRS* article of the year. (Editor’s note: You can increase the online traffic of individual articles by assigning

*JJRS* articles in your courses.) On JSTOR, which maintains its own database of *JJRS* articles, there was a decrease in the number of downloads from the previous year; *JJRS* articles were accessed 81,935 times between April 2024 and March 2025, down from 101,882 the previous year. The institution with the most downloads of *JJRS* articles from JSTOR during this period was Università Ca' Foscari Venezia. A shout out to our friends in Venice!

The above numbers do not include articles downloaded directly from the Nanzan Institute website (<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/journal/6>). Although it is difficult to confirm how many articles have been downloaded in a given period, the *JJRS* page was viewed about 9,000 times last year, making it by far the most visited page on the website.

Although all *JJRS* articles are available for download free of charge on the NIRC website and numerous academic databases, the journal is by definition a “print journal.” Print copies are available for order from global Amazon Marketplaces. The NIRC receives neither royalties nor any other profits from the sale of the journal. Price per issue depends on local costs of printing and shipping, as well as the whims of the Amazon corporation. However, we strive to keep the price per issue under 1,000 JPY, which is less than half the price of an annual subscription in 1981 when the journal first came to the NIRC. Thirty-two copies were sold from April 2024 to March 2025, which is an increase from the previous year.

The Fiftieth Anniversary special issue (i.e., the “Golden Issue”) is still in production and should be in print sometime this summer. This will be the final issue published under the previous *JJRS* publication schedule. Beginning in 2025, only one issue of the journal will be published per year. Individual articles will be first published in PDF on the NIRC website, then collected in a single print volume at the end of the year. Special issues will no longer be published on an annual basis. Instead, they will be treated as edited volumes and published on an independent schedule. Although the publication schedule for special issues will change, their contents will still be made available gratis open access on the NIRC website and contracted academic databases such as JSTOR. Hopefully, the new publication schedule will allow more freedom for guest editors and authors regarding the length and style of edited volumes and, perhaps most importantly, give *JJRS* editors more time to focus on editing and publishing individual articles in a timely manner.

## Table of Contents

VOLUME 49, NO. 2

2022

## ARTICLES

- 161 Editors' Introduction  
Borders, Performance, Deities  
Michael COMO and Haruo SHIRANE
- 173 Kami and Buddhist Poems in Imperial *Waka* Anthologies  
HIRANO Tae
- 187 The Cultural Meaning of *Setsuwa*  
Ono no Takamura's Journey to Hell and Back  
MATSUYAMA Yūko
- 199 Spirit Pacification in Imperial *Waka* Anthologies  
The *Senzai wakashū* and *Shinkokin wakashū*  
YOSHINO Tomomi
- 215 The Emergence of Medieval Borders in Kamakura  
Sacred Space of Tsurugaoka Hachimangū  
ABE Yasurō
- 231 Disease, Defilement, and the Dead  
Buddhist Medicine and the Emergence of Corpse-Vector Disease  
Andrew MACOMBER
- 283 Defilement, Outcasts, and Disability in Medieval Japan  
Reassessing *Oguri* and Sermon Ballads as Regenerative Narratives  
Haruo SHIRANE

VOLUME 50, NO. 2

2023

## ARTICLES

- 115 Editors' Introduction  
Searching for Legitimacy  
Tenrikyo, Omoto, and "Marginalized" Religions of Modern Japan  
NAGAOKA Takashi and Masato KATO
- 127 Marginalized Myths and Modern Japan  
The Interpretive History of *Doroumi kōki* and *Reikai monogatari*  
NAGAOKA Takashi
- 153 Legitimizing an Evil Teaching  
Deguchi Onisaburō and "Superstition" in Modern Japan  
Takashi MIURA

- 175 From Faith-Healing Group to New Religion  
The Discursive Formulation of Tenrikyo in Meiji  
Franziska STEFFEN
- 205 From Shinto Sect to Religion  
The De-Shintoization of Tenrikyo  
Masato KATO

VOLUME 51, NO. 1

2024

ARTICLES

- 1 Becoming Kannon  
Daidō Chōan, Guzeikyō, and Buddhist Reform in Meiji Japan  
KAMEYAMA Mitsuhiro
- 29 Tokugawa Japan From the “Outside” and the Inside  
*Wagaku* and Kokugaku, Etics and Emics, Nationalism and Exceptionalism  
Mark McNALLY
- 65 Of Separate Places  
*Bessho* in Early Medieval Japan  
Jonathan THUMAS
- 87 Echoes of the Pure Land  
The Sonic Imaginary of *Utsuho Monogatari*  
Katherine G. T. WHATLEY

REVIEWS

- 113 Karli Shimizu, *Overseas Shinto Shrines:  
Religion, Secularity, and the Japanese Empire* Martin van der LINDEN
- 115 Garrett L. Washington, *Church Space and  
the Capital in Prewar Japan* Esben PETERSEN

## PUBLICATION ANNOUNCEMENT

# NANZAN LIBRARY OF ASIAN RELIGION AND CULTURE



Matthew D. McMullen

*Nanzan Institute for Religion and Culture*

---

*The following announcement is an overview of the most recent publication in the Nanzan Library of Asian Religion and Culture series, The New Nanzan Guide to Japanese Religions, coedited by Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas. The book was published in December 2024 and is available for purchase from the University of Hawai'i Press, or wherever academic books are sold. A more detailed version of the announcement below is published in the Journal of the Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences 30.*

THE NANZAN LIBRARY of Asian Religion and Culture (NLARC) was established by James W. Heisig and Paul L. Swanson in 1996 through an agreement with the University of Hawai'i Press to publish research produced at the NIRC. The seventeenth and most recent volume in this series is *The New Nanzan Guide to Japanese Religions*, coedited by Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas. A companion volume to the 2006 *Nanzan Guide to Japanese Religions*, *The New Nanzan Guide* includes forty-two chapters on topics ranging from monastic debate to end-of-life care. Authored by a diverse, international group of scholars from various subfields related to Japanese religions, the chapters in the volume aim to broaden the scope of research in the field of Japanese studies as well as introduce this research to scholars in other fields of the humanities.

The idea for publishing a new volume of the *Nanzan Guide* evolved out of sundry discussions, both online and in “real life.” (Associate Editor’s note: online is real life.) According to legend, the *Nanzan Guide* had originally been envisioned as an ongoing, multi-volume series with new books published every decade. As almost fifteen years had passed since the first publication, a consensus emerged among the NIRC staff that perhaps it was time for a new volume.

Matthew D. McMullen (that is, me) took up the challenge of producing a new volume. Heeding the warning from one of the editors of the original guide (Paul L. Swanson) regarding the conceptional, organizational, and productional trials involved in producing a volume of such magnitude, McMullen wisely invited his long-time religious studies comrade and former officemate Jolyon Baraka Thomas from the University of Pennsylvania to join him on this adventure. And, indeed, an adventure it has been.

Publishing an edited volume of this length, array of content, and number of authors is a monumental endeavor that requires not only patience and flexibility in scheduling but also a vision and the will to carry out the project to the end. What distinguishes *The New Nanzan Guide* from other edited volumes on Japanese religions, and the NLARC series from most book series, is the fact that all editing, typesetting, proofreading, cover art, indexing, etc. are managed and carried out by the editors and staff of the NIRC. *The New Nanzan Guide* is a “farm to table” publication. The editors plant the seeds of ideas for the content and help the authors grow these ideas into drafts. They then prune the drafts through the long and painstaking editing process until they ripen into typeset chapters. Finally, the editors harvest the chapters to serve in the feast that is the volume.

The editors and NIRC staff would like to thank all those involved with the production of *The New Nanzan Guide*: authors for sharing their research and writing; anonymous reviewers for their supportive feedback; the editorial board for their advice; Hillary Pedersen for proofreading this massive volume; Horide Shrine in Ibaraki Prefecture for allowing us to photograph (courtesy Kaitlyn Ugoretz) the beautiful yellow *torii* to their sweet potato shrine; and to all of you who offered suggestions over the years at meetings and in conversation regarding content of the volume. Of course, the NIRC is grateful once again to the University of Hawai‘i Press for generously printing and distributing the NLARC series. The editors sincerely hope that this newest volume will satisfy the various cravings among scholars, students, and department administrators for new scholarship on Japanese religions.



**Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas**  
*The New Nanzan Guide to Japanese Religions.*

University of Hawai'i Press, December 2024. 552 pages. Hard-back \$52.00. ISBN-13 9798880701322.

### Summary of the Volume

In the two decades since the publication of the *Nanzan Guide to Japanese Religions*, the volume has served as a valuable resource for students and scholars of religion in Japan. Building on the success of the first volume, *The New Nanzan Guide to Japanese Religions* expands the scope of its audience to include non-specialists of Japan. By focusing on the question of “why study Japanese religions” rather than “what are Japanese religions,” the new volume approaches the topic of Japan as vital for the general study of religion.

This volume addresses the question of “why study Japanese religions” in seven sections. Chapters in the section on “Knowledge Production” demonstrate that religion has long been involved in medical concerns, interpretations of sacred objects, and even the structure of academia. “Cosmology and Time” reveals how religion shaped the worldviews of premodern and modern Japan. The chapters in “Space and Environment” elaborate on religion’s role in perceptions of geography and where the inhabitants of the archipelago fit within it. “Feelings and Belonging” focuses on the religious aspects of human interaction in communities such as confraternities and vocations involving care. In the section “Politics and Governance,” the authors explain how state and politics are, and always have been, intertwined with religion. The final two sections include practical resources for conducting fieldwork and utilizing archives relevant to Japanese religions.

The breadth of topics covered in this volume as well as the accessibility of the individual chapters makes *The New Nanzan Guide to Japanese Religions* an indispensable resource for anyone with an interest in the academic study of religion or Japan.

Contents

*Preface*..... xiii

*Acknowledgments*.....xvii

*Conventions*.....xix

**Why Japanese Religions?**..... **I**  
Matthew D. McMullen and Jolyon Baraka Thomas

KNOWLEDGE PRODUCTION

**Knowledge Production**..... **27**  
Anna Andreeva

**Sacred Materialities** ..... **39**  
Benedetta Lomi

**Monastic Debate**.....**55**  
Asuka Sango

**Ritual Medicine** ..... **69**  
Katja Triplett

**Academia** ..... **85**  
Satoko Fujiwara

COSMOLOGY AND TIME

**Cosmology and Time** ..... **105**  
Takashi Miura

**Age of Decline** ..... **117**  
Jacqueline I. Stone

**Hell**..... **135**  
Miriam Chusid

**Geomancy**..... **157**  
Kristina Buhrman

**Science and Religion**..... **167**  
Clinton Godart

SPACE AND ENVIRONMENT

**Space and Environment** ..... **185**  
Aike P. Rots

**Sea** ..... **199**  
Sujung Kim

<b>Mountains.....</b>	<b>213</b>
Caleb Carter	
<b>Migration and Diaspora .....</b>	<b>229</b>
Emily Anderson	
<b>Space and Power in Okinawa .....</b>	<b>243</b>
Tze M. Loo	
<b>Animals in Ritual Practices.....</b>	<b>259</b>
Barbara R. Ambros	
<b>FEELING AND BELONGING</b>	
<b>Feeling and Belonging .....</b>	<b>279</b>
Jessica Starling	
<b>Confraternities .....</b>	<b>293</b>
Lindsey E. Dewitt Prat	
<b>Homiletics .....</b>	<b>307</b>
Bryan D. Lowe	
<b>Spiritual Care .....</b>	<b>323</b>
Tim Graf and Taniyama Yōzō	
<b>End of Life Care.....</b>	<b>337</b>
Timothy O. Benedict	
<b>POLITICS AND GOVERNANCE</b>	
<b>Politics and Governance .....</b>	<b>351</b>
Levi McLaughlin	
<b>Sovereignty .....</b>	<b>367</b>
Mikaël Bauer	
<b>The Two Constitutions .....</b>	<b>377</b>
Ernils Larsson	
<b>Incarceration and Chaplaincy.....</b>	<b>391</b>
Adam J. Lyons	
<b>Political Activism.....</b>	<b>407</b>
John Person	
<b>Electoral Politics.....</b>	<b>421</b>
Jeffrey J. Hall	
<b>FIELDWORK</b>	

<b>Perspectives on Fieldwork</b> .....	439
Chika Watanabe	
<b>Outer Islands</b> .....	447
Gotō Haruko	
<b>Rural Fieldwork</b> .....	451
Paulina Kolata	
<b>Religious Industries</b> .....	455
Hannah Gould	
<b>Digital Ethnography</b> .....	459
Kaitlyn Ugoretz	
<b>Disability and Accessibility</b> .....	463
Mark Bookman	
<b>Gender</b> .....	467
Dana Mirsalis	
<b>Trust</b> .....	471
Timothy Smith	

## RESOURCES

<b>Perspectives of Resources</b> .....	477
Cameron Penwell	
<b>The Shōsōin Archive</b> .....	483
Sakaehara Towao	
<b>Database of Religious Periodicals</b> .....	491
Ōtani Eiichi	
<b>Buddhist Churches of America Collection</b> .....	497
Matthew Hayes	
<b>Christian Mission Archives</b> .....	501
Esben Petersen	
<b>The East Asia Image Collection</b> .....	505
Paul D. Barclay	
<i>Postscript</i> .....	511
<i>Contributors</i> .....	513
<i>Index</i> .....	519

## WORKSHOP SERIES

# JAPANESE PHILOSOPHY



Enrico Fongaro

*Nanzan Institute for Religion and Culture*

---

*The following essay is a summary of workshops on Japanese philosophy hosted at the Nanzan Institute during the 2024 academic year. It was possible to organize many international workshops and talks thanks in large part to the presence of outstanding scholars at the Institute. In addition to the workshops noted below, we continued monthly seminars on the philosophy of Nishida. We are currently preparing publications stemming from the presentations and discussions among participants in the workshops.*

---

AS THE GLOBAL center for intercultural research on Japanese philosophy, the NIRC offers workshops and seminars designed to bring together scholars, both domestically and from abroad, to share their work and discuss philosophical issues. Since 2022, we have hosted monthly seminars on the thought of Nishida Kitarō. We have also held workshops on the work and thought of Nishitani Keiji and Miki Kiyoshi. This year, we continued the Nishitani workshops, with additional workshops on Karl Jaspers, Martin Heidegger, and Nakai Masakazu.

The basis of the Japanese Philosophy Workshop schedule are sessions on the philosophy of Nishitani Keiji. We again hosted two sessions of the Nishitani Keiji Workshop in 2024. The third session, “Nishitani Keiji: Nietzsche’s Zarathustra and Meister Eckhart,” was held 10–11 May. The main reference for the workshop was a 1938 text by Nishitani entitled “Nietzsche’s Zarathustra and Meister Eckhart” ニイチェのツアラツストラとマイスター・エックハルト, published in volume one of Nishitani’s *Collected Works*. Based on both the original Japanese text and an English translation produced for the workshop, an international cohort of scholars discussed Nishitani’s relation to Nietzsche, Eckhart, and Heidegger. The fourth session held 22–23 November was devoted to a later text by Nishitani, “The Standpoint of Zen” 禪の立場, published in volume eleven of Nishitani’s *Collected Works*. A stimulating

discussion of Nishitani's thought in its relation to Buddhism continued through the workshop, which we hope to build upon in future sessions.

This year we also hosted several gatherings on theology between East and West, deep ecology, the history of philosophy in the Meiji period, and the role of the “self” in socio-political context. Visiting Project Researcher Bendik Manum organized a workshop on “place” that brought together scholars of Japanese philosophy and architecture to discuss the relationship between nature and culture. Thanks to the commitment and support of this year's two Roche Chair Fellows, Steve Lofts and Yoko Arisaka, and the JSPS scholar and Visiting Project Researcher Piergiacomomo Severini, we were able to host international workshops on Heidegger and on Jaspers's thought in relation to Japanese philosophy. Under the guidance of Lofts, we also organized the first ever international workshop on an often neglected Japanese philosopher, Nakai Masakazu. Recordings of presentations and discussions of this year's workshops, as well as the Nishida seminar, can be viewed on the NIRC YouTube channel (@NIRC-nanzan).

### NISHITANI KEIJI WORKSHOP ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION: THIRD SESSION, “NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA AND MEISTER ECKHART”

10–11 May 2024

The goal of the workshop was to analyze Nishitani's interpretation of Nietzsche and Eckhart based on his 1938 text 「ニーチェのツァラトゥストラとマイスター・エックハルト」 and discuss it in the broader context of Nishitani's own thought.

Steve Lofts, *King's University College at Western University*

Seung Chul Kim 金承哲, *Nanzan Institute for Religion and Culture*

Sova Cerda, *Kyoto University*

Tobias Bartneck, *Kyoto University*

Alessandro Calefati, *University of Calabria*

Alberto Giacomelli, *Padua University*

Francesca Greco, *Hildesheim University*

Lorenzo Marinucci, *Tohoku University*

Felipe Ferrari, *Yokkaichi University*

Ian Moore, *Loyola Marymount University*

Katō Chika 加藤千佳, *Kansai University*

Anttoni Kuusela, *University of Jyväskylä*

Emma Lavinia Bon, *Turin University*

Graham Parkes, *University of Vienna*

## NISHITANI KEIJI WORKSHOP ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION: FOURTH SESSION, NISHITANI'S "THE STANDPOINT OF ZEN"

22–23 November 2024

The workshop focused on analyzing Nishitani's interpretation of Zen in his essay 「禅の立場」, which was translated into English by John Marlado as "The Standpoint of Zen" (*Eastern Buddhist* 17 [1984]).

John Maraldo, *University of North Florida*

Anttoni Kuusela, *University of Jyväskylä*

Akitomi Katsuya 秋富克哉, *Kyoto Institute of Technology*

Steve Lofts, *King's University College at Western University*

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介, *Japanese-German Culture Institute in Kyoto*

Aldo Tollini, *University Ca' Foscari Venice*

Michiel Herman, *University of Antwerp*

Liao Chinping 廖欽彬, *Sun Yat-sen University*

Griffin Werner, *University of Hawai'i*

Leon Krings, *University of Hildesheim*

Abe Hiroshi 安部浩, *Kyoto University*

Zhang Zheng 张政, *South China Normal University*

Friso Timmenga, *University of Groningen*

## THINKING OF PLACE ILLUMINATED FROM JAPAN

8 April 2024

The goal of this workshop was to challenge our understanding of the relationship between nature and culture that characterizes our time through an discussion of the Japanese philosopher Watsuji Tetsurō and the Norwegian architectural thinker Christian Norberg-Schulz.

Bendik Manum, *Norwegian University of Science and Technology*

Gro Lauvland, *Norwegian University of Science and Technology*

Thomas Daniell, *Kyoto University*

Inutsuka Yū 犬塚悠, *Nagoya Institute of Technology*

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介, *Japanese-German Culture Institute in Kyoto*

## ILLUMINATING THE HUMAN CONDITION: JASPERS'S TRADITION IN DIALOGUE WITH JAPAN

25–26 October 2024

The aim of this conference was to explore the contribution of the existential perspective of Jaspers's tradition to the reflection on the human condition, seeking to point out the originality of Karl Jaspers and his former students Hannah Arendt

and Jeanne Hersch on the one hand, and to investigate the significance of such originality in the Kyoto School and the Japanese philosophical tradition on the other hand.

Nakayama Tsuyoshi 中山剛史, *Tamagawa University*  
Stefania Tarantino, *University of Salerno*  
Roberto Garaventa, *D'Annunzio University of Chieti-Pescara*  
James Heisig, *Nanzan Institute for Religion and Culture*  
Ōsawa Hironori 大沢啓徳, *Nihon University*  
Hirano Akihiko 平野明彦, *independent scholar*  
Akitomi Katsuya 秋富克哉, *Kyoto Institute of Technology*  
Matsumaru Keiko 松丸啓子, *Takachiho University*  
Piergiacomo Severini, *Nanzan Institute for Religion and Culture*  
Stefania Achella, *D'Annunzio University of Chieti-Pescara*  
Dominic Kaegi, *Heidelberg Academy of Sciences and Humanities*

## JAPANESE PHILOSOPHY AND ITS AUSEINANDERSETZUNG WITH HEIDEGGER

7–8 March 2025

This workshop challenged the presupposition about the primacy of the Heideggerian framework of interpreting Japanese philosophy by examining the critical engagement with Heidegger's thoughts in Japanese philosophy.

Yoko Arisaka, *University of Hildesheim*  
Steve Lofts, *King's University College at Western University*  
Abe Hiroshi 安部浩, *Kyoto University*  
Hans Peter Liederbach, *Kwansei Gakuin University*  
Morten Jelby, *Ecole normale supérieure, Paris*  
Sova Cerda, *Kyoto University*  
Fernando Wirtz, *Kyoto University*  
Akitomi Katsuya 秋富克哉, *Kyoto Institute of Technology*  
Lucy Schultz, *University of Tennessee at Chattanooga*  
Francesca Greco, *University of Hildesheim*  
Ōhashi Ryōsuke 大橋良介, *Japanese-German Culture Institute in Kyoto*  
Nukui Takashi 貫井隆, *Kyoto University*  
Okada Yūta 岡田悠汰, *Tohoku University*

THE CONTEMPORARY SIGNIFICANCE OF THE WORK OF  
NAKAI MASAKAZU 中井正一

4–5 April 2025

Although Nakai's work is widely recognized in media studies, it is all but absent in philosophy. This conference's goal was to focus on the contemporary philosophical significance of the work of Nakai Masakazu in the context of the so called "Kyoto School."

Otabe Tanehisa 小田部胤久, *Tokyo University*

Kyle Peters, *The Chinese University of Hong Kong*

Michel Lucken, *Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO)*

Oda Kazuaki 織田和明, *Osaka University*

Philip Kaffen, *The University of North Carolina*

Steve Lofts, *King's University College at Western University*

Takehana Yōsuke 竹花洋介, *Fukuoka University*



LECTURE SERIES

# JAN VAN BRAGT MEMORIAL LECTURE



Suemura Masayo and Tomoaki Yamada

*Nanzan Institute for Religion and Culture*

---

*On 18 February, the inaugural session of the Jan Van Bragt Memorial Lecture Series was held at Nanzan University's Reiners Library. Organized by the two current Jan Van Bragt Research Fellows, Suemura Masayo and Tomoaki Yamada, the event aimed to raise broader awareness of Jan Van Bragt's contributions to interreligious dialogue.*

SINCE ITS founding fifty years ago, the staff at the NIRC have included two positions for early-career scholars of religion and philosophy. As members of the institute, these Junior Research Fellows have made significant contributions to the research activities of the NIRC and helped to build networks with scholars throughout Japan, around the globe, and across the generations. See the NIRC website for a list of past Junior Research Fellows ([https://nirc.nanzan-u.ac.jp/\\_page/about](https://nirc.nanzan-u.ac.jp/_page/about)).

Several years ago, the official title of the Junior Research Fellow was changed to Jan Van Bragt Fellow in honor of the late Jan Van Bragt (1928–2007) for his lasting impact on the NIRC. Born in Belgium, Van Bragt joined the clerical religious organization known as Congregation of the Immaculate Heart of Mary (Congregatio Immaculati Cordis Mariae, CICM) in 1946 and, following the completion of his doctorate at the Catholic University of Leuven, he came to Japan in 1961. After serving at a parish in Osaka and then a period of study at Kyoto University, Van Bragt became the second director of the newly established NIRC at Nanzan University, where he actively promoted dialogue between Eastern and Western spiritual traditions. In particular, he engaged with the Kyoto School's interpretations of Christianity and the understanding of the “self” in Jōdo Shinshū. He published broadly on topics related to interreligious dialogue and Japanese philosophy, including a translation of Nishitani Keiji's *Religion and Nothingness* (University of California Press, 1983), *A Soga Ryōjin Reader* (Chisokudo Publications, 2017), and a collection of his writings in *Interreligious Affinities: Encounters with the Kyoto*

*School and the Religions of Japan* (Chisokudo Publications, 2023), a Japanese version of which was edited by Kim Seung Chul and Terao Kasuyoshi under the title 『宗教間対話に導かれて—京都学派・仏教・キリスト教』 (Chisokudo, 2023).

The Jan Van Bragt Memorial Lecture Series was the idea of Suemura Masayo and Tomoaki Yamada, the Van Bragt Fellows during the 2024 academic year. The purpose of the lecture series is to celebrate the many contributions Van Bragt made to interreligious dialogue, the translation of Japanese philosophical works, and the study of Japanese religion. The inaugural lecture featured a talk by Terao Kazuyoshi of Sophia University followed by a response from James Heisig, Prof. Emeritus of the NIRC. Terao spoke on the topic of “Fr. Jan Van Bragt and the Pure Land Tradition: Beyond Dialogue.” In particular, he discussed the religious philosophy of Takeuchi Yoshinori—Van Bragt’s mentor and a Jōdo Shinshū priest—and similarities with Van Bragt’s own thought. He also addressed interreligious dialogue between Pure Land Buddhism and Christianity, focusing on Van Bragt’s engagement with Soga Ryōjin. Heisig’s comments, titled “Jan Van Bragt: The Man and His Thought,” offered a retrospective on the establishment of the NIRC, explored Van Bragt’s thought and scholarly contributions, and shared personal recollections of their collaborative translation of the works of the Japanese Kyoto School philosopher Nishitani Keiji.

The first of what will hopefully be many more to come, the inaugural Jan Van Bragt Memorial Lecture successfully brought together friends of the NIRC, both old and new, to honor the legacy of Van Bragt. His inimitable contributions to the international study of Japanese religion and philosophy, as well as his tireless promotion of multicultural exchange and understanding among scholars in Japan and abroad, made the NIRC into the renowned research institute it is today. In future lectures, the institute intends to highlight more details regarding the influence of Van Bragt’s work on interreligious dialogue, Japanese philosophy, and the study of religion in Japan, which together constitute the three pillars of research activities at the NIRC.



## ヤン・ヴァン・ブラフト先生 記念レクチャー・シリーズ 第1回

日時: 2025年 2月18日  
15時30分-17時30分

場所: ライネルス中央図書館  
NANTO ROOM

対面: どなたでも参加歓迎  
オンライン: 要参加申し込み  
2月16日まで

講演: 寺尾寿芳 (上智大学)

「ヤン・ヴァン・ブラフト師と浄土教——対話を越えて——」

コメント: ジェームズ・ハイジック (南山大学)

「ヤン・ヴァン・ブラフト——その人と思想」

司会: 山田智正 (南山宗教文化研究所)

オンライン参加申し込み

URL: <https://forms.gle/js7GS5VbxMFmWVHNA>

QRコード



Nanzan  
Institute for  
Religion and Culture  
南山宗教文化研究所



問い合わせ先: [application.moshikomi@gmail.com](mailto:application.moshikomi@gmail.com)



# NISHIDA AND MCGILCHRIST

## CONSCIOUSNESS, COMPLEMENTARITY, AND NONDUALIST REALITY



Charles-Antoine Barbeau-Meunier

University of Toronto

---

*This essay has been adapted from a seminar presentation titled “Du neuronal au philosophique: conscience et rapport au monde dans la pensée de Nishida et les neurosciences contemporaines,” presented for the Nanzan Institute for Religion and Culture on 27 October 2023. The contributions of the Kyoto School and its founder Nishida Kitarō mark an unprecedented exchange between the Japanese Zen tradition of thought—based on nondualist reality, non-thinking and direct experience of the world—and Western philosophy, which has traditionally privileged subject-object dualism and the grasping of the world through logical argumentation. This essay invites the reader to pursue this exchange by exploring an unsuspected complementarity between Nishida’s thought, as set out in his earlier work *An Inquiry into the Good*, and the neuroscientific insights of psychiatrist and philosopher Iain McGilchrist, laid out in his recent book *The Matter with Things*.*

THROUGHOUT the history of thought, monumental philosophical intuitions have sometimes complemented each other in unlikely fashion. One such fascinating convergence of seemingly distant horizons is that of English psychiatrist, neuroscientist, and philosopher Iain McGilchrist and Nishida Kitarō. Nishida is of course known to have founded what has become known as the Kyoto School of Philosophy, bridging East Asian religious and moral ideas and Western logic and philosophy, formulating a unique account of experience, nothingness, nihilism and the Absolute. McGilchrist, for his part, has accomplished an unprecedented exploration of our experiential world through the lens of neuroscience, with an original focus on the role of the brain’s left and right hemispheres and their distinct ways of attending to the world.

While the ideas of McGilchrist and Nishida are more than a continent apart, and separated by over a century, both thinkers have undertaken the difficult

endeavor of stepping beyond their cultural niche and attempt to reconcile the epistemological traditions of Western and Eastern thought. Nishida drew heavily on Western science and philosophy to communicate ideas aligned with more traditional Eastern experiences of non-thinking and nothingness, and the oneness of matter and mind, which he was acquainted with in his practice of Zen Buddhism. McGilchrist, for his part, reported feeling restricted early in his career in the humanities by Western traditions' dualistic, or mind/matter, framing of the world, and therefore often makes use of passages from the *Daodejing*, Zen Buddhist koans, and indigenous tales to ground insights that canons of Western logic, science, and philosophy otherwise fail to convey.

Ultimately, however, Nishida and McGilchrist have both made convincing and original attempts at articulating a phenomenology of consciousness, experience, and reality that moves beyond ordinary experience. This state of ordinary experience is typically dualistic: it puts our subjective experience at the center of the world as object and periphery. The human being thus navigates the world as a subject with a felt distance conveyed through our reflective experience, our use of language, and a goal-directed mind. In contrast, Nishida and McGilchrist attempt a philosophical investigation of a primary, pre-conceptual, undifferentiated, and in a way foundational mode of experience. Despite arising from very different places and times, these philosophical inquiries bear strong complementarity to one another, and are the subject which concerns us here.

Before moving forward, I must make clear that while this essay may concern primarily those familiar with, or interested in, the legacy of Nishida Kitarō and the Kyoto School, I however have no formal expertise on this matter. Instead, my objective is to open up what I hope to be a fruitful dialogue between Nishida's earlier writings and McGilchrist's philosophical and neuroscientific insights which, I believe, can help shed new perspectives on Nishida's legacy.

Prior to proceeding with a comparative exploration of each philosopher's ideas, it will be helpful first for readers to have a short summary of their respective backgrounds. Following this, I will lay out how each have independently articulated their phenomenological conception of reality and conscious experience. Still in correspondence with Nishida's thought, I will then give a brief account of McGilchrist's neuroscientific insights and lay out his evolutionary account of left and right hemisphere differentiation, as well as how each hemisphere mediates conscious experience. To assist readers in making sense of this perspective, in the next section I provide a brief clinical picture of the left hemisphere's world through experiential accounts of people who suffered right hemisphere lesions or strokes. In the final section, I lay out the moral implications of each writer's philosophy, which for Nishida hints at a pathway towards "good conduct" and the realization of our true selves, whereas for McGilchrist these implications are

more explicitly dire, bringing to light a contemporary crisis of civilization. This short study of brain hemispheres and consciousness, I hope, will enable readers to better appreciate the originality and pertinence of Nishida's thinking today.

### Nishida Kitarō and Iain McGilchrist

While one cannot do justice to Nishida's philosophical work by simplifying it to this angle alone, an important part of his engagement with philosophy is thought to be rooted in the practice of Zen Buddhism. Indeed, Nishida's work has sometimes been understood as an attempt to translate Zen into philosophy, while simultaneously exposing philosophy to Zen.<sup>1</sup> His first philosophical efforts can be seen as attempting the seemingly paradoxical project of articulating the ineffable experience of "non-thinking" into a logical discourse inherited from Western traditions. Doing so, he also borrowed from the philosopher and pioneer of psychology William James, and used his concept of "pure experience" as a starting point to explore consciousness in its primary, synthetic form, a fact of experience both originating and transcending our experience of the world as a thinking subject.<sup>2</sup> As Nishida explains, "[over] time I came to realize that it is not that experience exists because there is an individual, but that an individual exists because there is experience" (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. xxx). This insight has been foundational to what has become known as the Kyoto School of philosophy in Japan, giving rise to original philosophical perspectives on identity and self-negation, reality and nothingness, and religion and nihilism. Nishida's use of the concept of "pure experience" was instrumental in conceiving of reality as something that can be experienced directly, not through reflective thinking but in participation and unity, reflecting the fundamentally undivided nature of reality.<sup>3</sup> To this pure or direct mode of experience, Nishida contrasts our everyday experience of the world as mediated through the dualistic lens of a subject peering at a world, where subject and object stand in opposition. This mode of experience enables an analytic

1. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. xii.

2. Nishida articulates this clearly when stating that "[the] fact of pure experience in this regard is the alpha and omega of our thought" (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 16).

3. It's important to note that Nishida's concept of "pure experience" is particularly emblematic of his earlier work, *An Inquiry into the Good*. Through the development of his thinking, at later periods, he gradually moved away from "pure experience" and formulated this direct experience of reality instead as *jikaku*, loosely translated as "self-awareness," and eventually to the logic of *basho* (place), emphasizing the topological nature of experience, and also the broader dialectical relation between experience and its place and history. Nonetheless, as Nishida highlighted in the preface to *An Inquiry into the Good*, his life's work can still be understood as an expansion of the concept of pure experience, and a template upon which his later philosophy, namely his "logic of absolutely contradictory self-identity," were already budding.

and pragmatic, but ultimately partial point of view which is at odds with reality's non-dual, synthetic, and unified nature.

McGilchrist follows a similar conclusion: our experience of the world is useful but inaccurate insofar as we limit our experience to that of a subject separate from the world which, in his work, corresponds to the mode of experience of our left hemisphere. In a way, he informs Nishida's intuition with the workings of the brain as a channel through which reality is given conscious form. It is important to note that, beyond being a physician, McGilchrist first contemplated the pursuit of philosophy early on in his career (but instead completed his studies in literature, at Oxford University), and ultimately pursued this interest through his studies of medicine, psychiatry, and neuroscience. He was elected a fellow of the All Souls College four times during his career, giving him considerable time and resources to expand his ideas more freely. His work is striking for a particularly broad scholarship, however his thinking is most aligned with process philosophers,<sup>4</sup> and readers will note similar insights have been captured in the writings of Heraclitus, Pascal, Schelling, Heidegger, Alfred Whitehead, Henri Bergson, and William James. Nonetheless, it is his unique experience in neurology and psychiatry—for example, witnessing how cerebral lesions, namely strokes, can affect a person's experience of the world—that has led him to postulate that each brain hemisphere “calls forth” a distinct, yet complementary, experiential world. As will be detailed below, McGilchrist's distinction between the left and right hemispheres' way of attending to the world gives rise to a two-fold or double posture that is not unlike Pascal's spirit of finesse and spirit of geometry, Martin Buber's I-Thou and I-It worlds, and of course, Nishida's pure experience and our subject-object, dualistic apprehension of reality.

As unlikely as their convergence appears, strong parallels can nonetheless be drawn between McGilchrist and Nishida's lives and philosophical traditions. Both thinkers are polymaths who have invested extensive scholarly attention in the paradigms of the sciences, humanities, and philosophy. Both have an important debt to process philosophers (namely, Henri Bergson and William James) in their account of reality and consciousness as dynamic and interwoven. Both have revered the work of Niels Bohr in highlighting the “complementary” nature of mind and matter, of the observer (the subject) and that which is the object of observation. Both ultimately took initiative to expand this intuition about matter and consciousness into a philosophical doctrine of nature, consciousness, and human experience. It is then perhaps less surprising that both Nishida and

4. Process philosophy is an approach in philosophy that focuses on the dynamic and ever-changing nature of reality, and puts a particular emphasis on processes, change and relations. This approach contrasts with traditional philosophical views that place emphasis on being, permanence and static entities.

McGilchrist have developed a similar philosophy, both articulating a twofold aspect of the experiential world into their complementarity, and developing a particular interest in the possibility of their dialectical reconciliation into a greater and unified reality, or between the many and the one.<sup>5</sup>

Nishida's conceptual ark expanded significantly throughout his career, yet the seeds of his philosophy are already contained in his earliest work, *An Inquiry into the Good*, published in 1911. There, his idea of a unified, nondual reality and of pure experience are laid out explicitly, and they exhibit powerful resonance with McGilchrist's ideas, particularly those in his magnum opus, *The Matter with Things*, published in 2021. There, McGilchrist expanded on the neuroscientific knowledge of brain hemispheres that was previously laid out in his seminal work *The Master and His Emissary*, and ventured to explore timeless areas of philosophical investigation such as the nature of truth, time, space, consciousness, value, and the sacred. While a full exploration of those ideas is beyond the scope of this short text, I believe it is in the context of this deep and fundamental inquiry that McGilchrist best expresses convergence with Nishida's philosophy.

## The Matter with Things

McGilchrist's *The Matter with Things* extends just over 1,500 pages. In contrast to philosophers before him, an oft-cited strength of this work is that its scholarship rests on a monumental amount of evidence, and indeed, the cited works of philosophy, physics, neurology, and psychiatry together comprise 180 pages of bibliography. In his conclusion, McGilchrist reflects on the purpose of his work with hope that it may inform and shift the account we give of ourselves and, ultimately, our values and behaviors.<sup>6</sup> Doing so, he states, may also enable us to calibrate two ways of attending to the world that are fundamentally in tension, as each brain hemisphere "calls forth, and expects to receive, a different kind of attention, which governs what, in the end, it is that I experience."<sup>7</sup> A centerpiece of his argument is thus to reframe the role of "attention,"<sup>8</sup> which is usually framed as a cognitive function, but is here understood to have an epistemological, even ontological dimension, with "power to alter whatever it meets."<sup>9</sup>

5. To quote Nishida: "The fundamental mode of reality is such that reality is one while it is many and many while it is one" (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 57).

6. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1331.

7. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 22.

8. For instance, McGilchrist notes how, depending how we pay attention to the world, it can be "absent, present, detached, engaged, alienated, empathic, broad or narrow, sustained or piecemeal" (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 21).

9. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 21.

Hence, the evidence McGilchrist lays out makes evident that the left hemisphere's attention characteristically "apprehends" the world and in an instrumental and goal-oriented fashion frames the world as a thing to be grasped, with one's hands or with our language, abstracted from the whole and manipulated to fit our purpose or goal. The right hemisphere's attention, by contrast, "comprehends" the world, allowing reality to present itself as it is, without coloring the field of experience with intentionality, words, or concepts. It experiences the world in unity.

The shift from one mode of attention to the other, when drawn in sharp contrast, has the appearance of an "ontological landslide,"<sup>10</sup> shifting between an experience of the world as it "presents" itself, in a unitary fashion, and a world that is "re-presented" mechanistically, in analytic fashion. We recognize here not only Nishida's focus on "attention"<sup>11</sup> but also his fundamental distinction between ordinary subjective experience—the felt experience of a subject as separate from the observed world—and pure experience, "the original state of independent, self-sufficient consciousness, with no distinction among knowledge, feeling, and volition, and no separation of subject and object."<sup>12</sup> Hence, Nishida also speaks of a tension between the two modes of experience, which cannot be experienced simultaneously: "only when the unity is abstracted and objectified does it appear as a different consciousness—but then the unifying activity has already been lost."<sup>13</sup>

It's important to note that while Nishida took inspiration from the writings of Western thinkers, namely Ernst Mach and William James, he was also critical of Western metaphysics, which he noted devotes more focus to the individual's experience than to experience itself. Nishida's purpose in *An Inquiry into the Good* was therefore to shift the focus back to pure experience, "to explain all things on the basis of pure experience as the sole basis of reality."<sup>14</sup> This pure or direct experience is also McGilchrist's focus and understood to be captured by the right hemisphere. This is evident throughout *The Matter with Things*, where he seeks to re-appraise truth and reality not as we have re-presented them through the left hemisphere, but as a process, an unfolding event, a dynamic reality, and act of participation and embeddedness with the cosmos, which is reality as captured by the right hemisphere. Doing so, McGilchrist points at the shortcomings of Western science and logic, inviting the reader to expand beyond Western epistemologies. The title *The Matter with Things* is itself a criticism of the Western mind's overemphasis on

10. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 78.

11. Nishida also builds on our faculty of attention as the centerpiece of consciousness: "The focus of consciousness is at all times the present, and pure experience coincides with the sphere of attention" (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 5–6).

12. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 130.

13. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 17.

14. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. xxx.

the conscious subject standing in opposition to objective matter, distinct, separate, and graspable by our intellectual faculties. In alignment with Nishida, who held that “material phenomena are abstractions from phenomena of consciousness,”<sup>15</sup> McGilchrist advances that our focus on material “things” clouds a truer understanding of reality as unitary and mediated by consciousness.

If discrete and isolated things are ultimately artefacts of the mind, then McGilchrist invites his readers instead to consider a world primarily consisting of relations, with the relata being but a derivative of the relationships through which it exists. Considering the world as experienced by the right hemisphere leads to an inversion of perspective, revealing that many common assumptions of our ordinary experience are not the rule but rather its exception, or in other words, a “limit case” of the more fulsome reality that is clouded and simplified by the left hemisphere.<sup>16</sup>

## Consciousness and the Brain Hemispheres

As now appears obvious, a major departure from Nishida is that McGilchrist situates this twofold posture towards the world in our brain’s left and right hemispheres. It shouldn’t go unnoticed that Nishida had concerns with neuroscientific explanations of consciousness, as the brain was felt to be a distraction from conscious experience as its own point of origin.<sup>17</sup> To an extent, McGilchrist shares this view and makes explicit that he does not believe consciousness to be a product of the brain. Akin to Nishida, he understands consciousness to be an organizing principle of the cosmos, or “nature coming to know herself,”<sup>18</sup> with our experience being then a localized, embodied expression of this all-encompassing consciousness. The brain’s role here is rather that of a conduit for conscious experience. McGilchrist thus uses the analogy of a television set transmitting content that lay

15. Nishida’s statement is worth highlighting: “We believe that there are two types of experiential facts—phenomena of consciousness and phenomena of matter—but actually there is only one: phenomena of consciousness. Material phenomena are abstractions from phenomena of consciousness that are common to us all and possess an unchanging relation to each other.... The noumenon is something we imagine because of the demands of our thinking” (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 43).

16. McGilchrist lays out a long series of examples from this inversion of perspective, of which I am sharing a few: the “thing” or object is a limit case of the world existing in relations; static is a limit case of motion (and in fact, we know from physics that there is fundamentally nothing in the universe that is static); literal meaning is a limit case of metaphors, where rather than having a one-to-one correspondence, metaphors hold all possible meanings; the actual is a limit case of what exists in potentiality; simplicity is a collapsed take on complexity; a straight line is a limit case of a curve, linearity of the non-linear, and discontinuity of continuity (see McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 7–8).

17. “Scientists reduce this individuality to the constitution of the brain, but I consider it an expression of the infinite unifying power of reality” (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 137).

18. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1111.

beyond it, however he prefers permission to the notion of transmission.<sup>19</sup> This way, he seeks to emphasize agency in conscious experience, with the brain behaving as a medium of resistance, a filter to the broader field of consciousness. This altogether unconscious process therefore permits consciousness to take a shape differentiated from the whole, akin to a vortex taking form within a stream.<sup>20</sup> This is an idea that stands in close resonance to the concept of the will—the mind’s unifying activity—which is used by Nishida to designate the unconscious process whereby experience is unified in consciousness.<sup>21</sup> This activity, which also places central importance on feelings, seems analogous to the activity of the right hemisphere.<sup>22</sup>

To McGilchrist then, the fact that the brain plays an essential role in mediating and shaping consciousness and experience makes it an inevitable object of investigation. As he highlights, his experience with stroke patients has been an illuminating piece of evidence, with cerebral lesions often transforming one’s entire being-in-the-world, affecting perception as well as our sense of proportion and selfhood. Furthermore, he observed that strokes affecting the left and the right hemispheres can yield very distinct outcomes. Whereas one’s experience of the world is relatively preserved so long as the right hemisphere is spared,<sup>23</sup> lesions of the right hemisphere can profoundly alter or distort experience, as if reality has been severed from the mind.

19. As he explains: “Built into the idea of the brain as permissive, or filtering, is, once again, the idea of resistance. Sculpting occurs through an impediment to the otherwise free flow of whatever it may be—in this case, consciousness” (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1091).

20. Vortices in a stream is one of McGilchrist’s analogies for conscious experience: “Individual consciousness is never truly separate from the whole—much as vortices in the stream, or waves in the sea, are visible, measurable and truly distinguishable, but not separate, from the body of water in which they arise.... To see the eddy as a separate entity from the river, or the wave as something “additional to” the sea, causes the self to become unstable: either wholly localisable or lost in the whole, not part and whole together” (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1103–4). This analogy is echoed in Nishida’s own writing: “Viewed from within the great unity of consciousness, thinking is a wave on the surface of a great intuition” (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 16).

21. As Nishida explains of our unifying principle, or “will”: “The aforementioned subjective unifying activity is always unconscious, and the object of that unification comes forth as the content of consciousness” (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 66).

22. “Contrary to popular belief, true reality is not the subject matter of dispassionate knowledge; it is established through our feeling and willing.... If we were to remove our feelings and the world from this world of actuality, it would no longer be a concrete fact - it would become an abstract concept” (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 49). It is interesting to note a parallel with McGilchrist, who demonstrates that feeling is predominantly an experience of the right hemisphere, with its anterior insula much more involved in somatosensory experience compared to that of the left hemisphere.

23. It is important to note here that our abilities to understand and express verbal language, in most individuals, are located in the left hemisphere and are typically impaired when those areas—Broca’s and Wernicke’s areas—are lesioned. While immensely impairing from a functional point of view, creating manifest deficits in language, it must be emphasized that these lesions do not distort our perception of reality, so long as the right hemisphere remains intact.

That such striking asymmetry exists between our brain hemispheres is the starting point of McGilchrist's philosophical investigation. From the observation that this asymmetry is consistently found across the animal domain—and documented as far back as 700 million years ago in ancient anemone species—his answer takes from evolutionary theory, and a vast body of paleontological, anatomical, and behavioral research. Through multiple and converging evidence, he posits that living organisms need to exert two opposing but complementary ways of experiencing the world—a focused and a widespread attention—in near simultaneity. A narrow and focused attention facilitates precise grasping of the immediate environment, and therefore the consumption of nutrients and prey, but makes one vulnerable to be preyed upon; therefore, survival requires that a broad attention be simultaneously deployed to exert vigilance and awareness of the surroundings. These two kinds of attention—narrow and broad, partial and whole, left hemispheric and right hemispheric—thus fundamentally balance each other. This complementarity is observable through many instances; for example, birds examine their environment with the left eye (associated with the right hemisphere's broad attention), and when detecting a prey, will shift to the use of their right eye (associated with the left hemisphere's focused attention).

This twofold way of attending to the world enables a dialectical process, of which there is also empirical evidence. In temporal order, sensory information is mediated first through the right hemisphere, then to the left hemisphere, and is relayed back and forth through the corpus callosum, a white matter bundle connecting the two brain hemispheres. Experience thus takes shape through an iterative process of synthetic perception (by the right hemisphere), followed by differentiation (by the left hemisphere), and then re-synthesis (again by the right hemisphere). Attention and experience thus first appear broad and unitary and are then magnified into focus and broken down into parts by the left hemisphere, where they are represented into schema and abstract representations. It is this simplified model of the world by the left hemisphere which increases our ability to grasp and manipulate the environment with precision. The right hemisphere then re-contextualizes this information into a synthetic unity, restoring its wholeness, or *gestalt*, enabling perception to again conform to a dynamic and relational world and correspond with reality.<sup>24</sup> This dialectic between differentiation and synthesis closely matches Nishida's dialectical understanding of the world: "the whole first appears implicitly, and from it the content develops through differentiation; when that development

24. Consistent with this function of processing the world as a whole, the right hemisphere has distinct structural differences from the left: it is more integrated through intra-hemispheric white matter fiber connections, is noted to process information more rapidly, has a superior reserve of working memory to hold information together in duration, and is superior to the left hemisphere in both sensory awareness and perceptual accuracy.

ends, the whole of the reality is actualized and completed—one entity has developed and completed itself.”<sup>25</sup>

### The World as Mediated by the Left and the Right Hemisphere

Both Nishida and McGilchrist suggest that our experience of the world is two-fold, and that this double posture exists in complementary. But what are the distinct qualities of each mode of experience, and how do they mediate the world? To Nishida, pure experience is closest to (or indeed coincides with) ultimate reality, and as we have seen, is achieved through unconscious activity of the will and feelings. Our subjective experience, in contrast, is reflective and seems to fit a pragmatic or analytic purpose: “[in] both conduct and knowledge, for example, when our experience becomes complex and various associations arise to disturb the natural course of our experience, we become reflective.”<sup>26</sup> This is echoed by McGilchrist when he states “[the] right hemisphere is more identified with the unconscious mind and the left hemisphere with the self-reflexively aware mind.” A pragmatic handling of the world and an accurate perception of it are the two modalities of experience that together enable us to “simplify the world to deal with the necessities of life and build foundations of civilization, and also live in and belong to the world and understand its complexity.”<sup>27</sup>

Each mode of experience mediates a different way of attending to and participating in the world. To help put things into perspective, the type of attention and mode of experience of each hemisphere can be summarized as in TABLE 1. This comparison makes obvious two deeply contrasting ways of engaging with reality. However, we can note that our experience is never quite so polarized. Our subjectivity is neither obliterated in the whole, nor fixated on the parts. The two modes of experience operate in synergy and in dialectical fashion, with the qualities of each hemisphere blending so that our engagement with the world stands in between abstract appraisal and embodied participation, and in between a personal, perhaps solipsistic consciousness and that of all-encompassing, overarching reality. To express this, McGilchrist speaks of our position in the world as that of a betweenness, which is like a piece of music being heard: it exists neither only in the outside world, nor within ourselves, but through the coinciding of both.<sup>28</sup>

25. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 52.

26. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 16.

27. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1107 and p. 31–2, respectively.

28. “There is a dialogue between our own consciousness and the aspects of the world we experience. For example, listening to music is a betweenness. Is it just out there, on its own? Clearly not. Is it, then, just in my brain? Clearly not. It exists only when outer and inner come together: that is, it lies in the betweenness. Experience—mind—is always a betweenness. And I believe all reality is like this” (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1063).

Experience of the Left Hemisphere	Experience of the Right Hemisphere
World is a representation, simplified; facilitates manipulation and instrumentalization of the world	World is presented as it is; enables accurate contact with, and understanding of the world
World is inanimate, discontinuous, static, devitalized	Perceives unity, continuity, movement and flow
Things are isolated, discrete, fragmentary, mechanistic, put together from parts and pieces	Grasps the world as whole, including center, periphery and background
Attention is focused on details, locality, central aspects, and foreground	Attention is wide, things are embedded in broad surroundings, and perceived as integrated, unified
Sees sameness and familiar features	Appreciates difference and contrasting features
Narrows things down with certainty	Suspends judgment, preserves nuance/context
Information treated as explicit, decontextualized; Unable to appreciate metaphor, myth, humor, irony, and non-verbal language	Sensitive to the implicit, metaphorical, intuitive; appreciates depth, music, poetry, emotions
Compatible with analytical/reflective thinking	Compatible with gestalt appreciation

TABLE 1: Experience of the left and right hemisphere as schematized by Iain McGilchrist.

It is worth noting that Nishida and McGilchrist both saw the mark of this active synthesis in works of art, exemplifying our ability to both intuit and realize oneness in performance. That great creative works are called forth by one's synthetic ability of the right hemisphere, or pure experience, is suggested by Nishida who, for instance, commented that "when Mozart composed music, including his long pieces, he could discern the whole at once, like a picture or a statue."<sup>29</sup> And indeed McGilchrist adds, quoting the poet Yeats: how can we know the dancer from the dance?

### When the Right Hemisphere Breaks Down: Some Clinical Examples

If Nishida's conception of reality is indeed aligned with McGilchrist's, then a unique contribution of the latter is the mass of neuroscientific evidence, which opens a new corridor of phenomenological query. Therefore, through a comprehensive review of people's experience after right hemispheric lesions, McGilchrist has been able to scrutinize what happens when this betweenness is lost, or in other words, when one becomes confined to the left hemisphere's representation

29. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 31.

of the world. Detailed here is thus a brief clinical phenomenology of conscious experience when synthesis and unity break down into fragmentation.<sup>30</sup>

### *Disorders of Perception (Time, Space, and Movement)*

Lesions of the right hemisphere can produce dyschronia, a loss of proportion with time and chronology. For instance, a person may be unable to discriminate the passing of time, experiencing a minute as a few dozens of seconds, or an hour as a few dozen minutes. Their recollection of chronological events can be off by many years. Following a loss of depth, space can also be experienced as flattened and schematic. Drawings of patients may typically show stick-figures for persons, sticks for trees, and for a flower, a circle with lines representing petals. Sense of proportions can also be impacted, leading to severe alterations which, alike Alice's predicaments in Lewis Carroll's novels, were labelled the "Alice in Wonderland Syndrome." Hence, one's world may be perceived as smaller (micropsia), larger (macropsia), too close (pelopsia), or too far (teleopsia). Minute asymmetries may become grossly distorted, leading one to perceive people as older than they are. Appearance can become fragmented and distorted like in a Picasso painting or, as with the matchstick figure, perception of others can become one-dimensional. The perception of motion can also break down, with the world then experienced mechanistically and without fluidity. Some patients' experience has become like a time-lapse photography, whereas a series of snapshots are seen in lieu of a continuous movement. The world may be experienced as slowed down or sped up. For instance, objects within one's central field of view may be experienced in slow motion, with the periphery (for example, traffic on a road) in fast motion. In some cases, a person's movements themselves are perceived to occur in slow motion, if not in a full stop, effects which are not unlike those utilized in the movie *The Matrix* (1999).

### *Disorders of Judgement*

Following right hemisphere damage, our experience of the world may become stuck and fixated within the representations of the left hemisphere. Relying only on one's self-referential modelization of reality, an individual can become stubbornly convinced, in fact delusional, that their perspective is right, as they suddenly lack any evidence of the contrary. This can lead to sometimes absurd interpretations of the world, such as was the case with a patient who damaged his car exiting the garage and exonerated himself through the logic that "my friend changed the size of my garage without telling me." This phenomenon is

30. The clinical terms and examples are taken from McGilchrist, *The Matter with Things*, Chapters 3 (Perception) and 4 (Judgment).

comparable to that of confabulation—*ad hoc* justifications of circumstances that rely on rationalization of one's fixated belief, rather than evidence—found in certain illnesses such as the Wernicke-Korsakoff syndrome and, it follows, in right hemisphere lesion. For instance, in a famous experiment of individuals with a callosotomy (a severance of brain hemispheres by dissection of the corpus callosum, a sometimes necessary procedure to eliminate intractable cases of epilepsy), a person must explain a choice made through the right hemisphere (a choice offered to them only through the field of view of that hemisphere) by means of a discordant context that was only seen from the left hemisphere's field of view. A participant for instance selected a shovel to match with a snowy winter scenery perceived through the right hemisphere, whereas his left hemisphere was shown an image of a chicken. Asked to explain their choice, and relying on language faculties (located in the left hemisphere's Broca area), the participant gave the peculiar, yet confident interpretation that the shovel should serve to clean up a chicken coop.

### *Disorders of Corporality (Asomatognosia)*

Stranger still are interpretations that the left hemisphere has put forward to account for deficits in the body or sense of the self (asomatognosia) that result from damage to the right hemisphere. As an example, it is fairly common when lesions occur in the somatosensory areas—processing information about the body and bodily sensations—that there results a loss of sensation, if not complete paralysis to the body part mapped in the damaged area. When this area is in the left hemisphere, one preserves full insight of their weakness or paralysis. However, in lesions of the right hemisphere, one's relationship to the body part may literally cease to exist, which is thought to result from the left hemisphere's inability to piece the part back to the whole. Confabulating, the left hemisphere may seek to explain this deficient body part as being foreign or alien, or as belonging to somebody else.<sup>31</sup> This confusing experience has led patients to request for the “foreign limb” to be removed. In one such case, a patient for instance explained they wanted their arm removed, convinced that it belonged to their mother. The failure to recognize one's own body parts, or rather, their relationship to our personhood, is also illustrated in an instance where someone could not recognize their wedding ring worn on the left hand (mapped unto the lesioned right hemisphere), yet would instantaneously recognize the ring were it worn on the right hand (mapped unto the preserved left hemisphere).

31. This later case reflects the phenomenon of somatoparaphrenia, a condition whereby one believes a body part to belong to someone else, a hallmark of right hemispheric lesions in the parietal cortex.

### *Disorders of Selfhood and Identity*

As our sense of self is not static but exists through duration and despite change (both of which cannot be appreciated by the left hemisphere), identity is accurately ascribed through the right hemisphere's ability to perceive things in unity and continuity. If the world is experienced mechanistically as the sum of fragmented parts, which is the domain of the left hemisphere, then reality can appear uncanny or unreal. For instance, when the fusiform gyrus, which recognizes facial features, is lesioned in the right hemisphere, one may become unable to piece together the gestalt of a face and to recognize someone, a condition known as prosopagnosia.<sup>32</sup> Right hemisphere lesions thus can present with syndromes of misidentification. Hence, in Capgras Syndrome, given the person is unable to situate others in their wholeness or personhood, then a person which they know very well may now be believed to be an impostor or impersonator of that person. The opposite may happen as well, and in Fregoli Syndrome, all identities are flattened and misattributed to a single person, leading someone to believe everyone they encounter is the same person. This disorder of identification can apply to oneself as well, and in a way reminiscent of the cases of individuals feeling their limb to be dead or alien, one may experience themselves to no longer exist. In Cotard's Syndrome, again associated with right hemispheric damage, one's inability to appreciate themselves as a organic whole leads them to confabulate that they must be dead, resulting in some individuals asking to be buried.

As might be striking to some readers, the patterns of misidentification highlighted so far are not unlike those found in psychosis or schizophrenia,<sup>33</sup> often involving a warping of perspectives, a loss of proportions, and misassembled chronology, which can lead to bizarre, but nonetheless fixed false beliefs about the world (otherwise known as delusions). The inability to appreciate change or the broader context makes one's world incongruous, which often evokes suspiciousness or frank paranoia towards situations or people which will not fit an otherwise self-referential, flattened, or static representation of the world. For instance, a paranoid delusion that commonly develops to account for a misplaced object is that one's home must have been broken into; or, in the case related above where someone damaged their car exiting the garage, someone was accused of having secretly tampered with the garage in their absence.

To summarize then, this strange phenomenology of right cerebral lesions, more than a mere exhibit of neuropathology, can serve as a testimony to our

32. This type of experience was features in Oliver Sacks's clinical account of prosopagnosia, "The man who mistook his wife for a hat," where indeed Dr. P., a person who suffered one such lesion, and despite having no issues with visual perception, attempted to grab his wife's head, mistaking her face for a hat.

33. For interested readers, McGilchrist has a full chapter devoted to the relationship between schizophrenia and right hemisphere dysfunction.

hemispheres' world-defining features. As made evident, we rely on the right hemisphere's unifying attention to situate the world in its full context, and realize that the left hemisphere, unable to do so, can only offer a simplified but inevitably distorted version of reality. While McGilchrist is able to expand on this contrast through clinical phenomena, the limitations of our representational take on reality were nonetheless obvious to Nishida, who spoke of our reflective thinking as "that which is contradictory and conflicted,"<sup>34</sup> lest subjected to greater synthesis through the will's unifying activity.<sup>35</sup>

### The World Adrift: Nishida's Good Conduct and McGilchrist's Crisis of Morality

Each modality of experience—unitary and reflective—has its distinct advantages. In closing this essay, one last distinction that is worth exploring is that of morality and the good, as for both Nishida and McGilchrist, our active engagement with reality, pre-conceptual and undistorted, conveys a moral dimension that is lacking in the other mode of experience.

For Nishida, pure experience is synonymous with active synthesis with reality. It is a state of consciousness contingent with the unity of true reality, yet requires moving beyond the dualistic and reflective activity of the thinking self.<sup>36</sup> Bringing us closest to truth, pure experience is contingent with the actualization of our true personhood: "the true personality comes forth when a person... forgets his or her self," and merges into unified consciousness, "the original state of independent, self-sufficient consciousness, with no distinction among knowledge, feeling, and volition, and no separation of subject and object. At this time, our true personality expresses itself in its entirety."<sup>37</sup> In *An Inquiry of the Good*, Nishida understands this return to pre-conceptual primacy of unity as meeting a fundamental demand of the universe, that is, unity. Again, to Nishida, our role in this process is not passive. Humans become creative agents through the unifying activity of their will, and therefore participate in this harmony: "the good is primarily a coordinated

34. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 16.

35. Of note here, Nishida's comment on analytic thought parallels McGilchrist's understanding of the left hemisphere's view of reality as "collapsed," with true reality more closely approximated by art and intuition: "The world described by physicists, like a line without width and a plane without thickness, is not something that actually exists. In this respect, it is the artist, not the scholar, who arrives at the true nature of reality" (p. 49). Further, Nishida adds that "By taking this way of thinking to the extreme, we arrive at the idea of nature in the strictest sense as construed by scientists. This idea is the most abstract and most removed from the true state of reality" (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 68).

36. Nishida sometimes refers to this reflective self as the "small self" or "small consciousness." This stands in contrast to the True self, whose consciousness is unified with the world rather than cleaved into subject/object, or reflective experience (Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 166).

37. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 130.

harmony.... Our conscience is the activity of consciousness that harmonizes and unifies the activities.” This “good,” the moral horizon in Nishida’s early work, is embedded in the dialectic between human consciousness and reality. Through this dialectic, one’s true personality and true reality are together realized in harmony. This way of participating in the world, Nishida termed “good conduct” or “perfect conduct.” Fundamental in this process, conceptual thinking plays a role in further differentiating reality, to be subsequently united in greater synthesis. Nonetheless, it is important to note that in this good conduct, Nishida ultimately gives primacy not to thinking, but to feelings, and particularly, the feeling of love: “Love is fundamentally the feeling that seeks unity” and “[in] this regard, good conduct is love.”<sup>38</sup>

The aforementioned dialectic of consciousness and reality, through which humans and the universe together actualize themselves, is a theme as well in McGilchrist’s writings: “I believe that what exists is a locally differentiated, but ultimately single, field of potentiality, which is constantly actualising itself.” Further, that our “good conduct” takes shape in enabling greater harmony through feelings of love bears a strong resemblance with the right hemisphere’s way of attending to the world, which “creates the disposition of humility, love, and reverence.” To McGilchrist, our mode of attention—or which brain hemisphere predominates in what circumstances—is fundamental to our conduct, since “[by] paying a certain kind of attention, you can humanise or dehumanise, cherish or strip of all value.” Choosing our posture towards the world, to both Nishida and McGilchrist, is therefore a moral choice. To McGilchrist, morality is thus the providence of the right hemisphere. Clinical research supports that the right hemisphere is more involved in inhibition from impulsive or reckless behaviors, enables prosocial behaviors, and promotes social and emotional understanding. It is the experiential realm that supports ethics, social responsibility, and a sustainable future. The fundamental problem of our times, therefore, is to McGilchrist that we have increasingly privileging the posture of the left hemisphere, dismissing in the process the experience of the right hemisphere: “We have been seriously misled, I believe, because we have depended on that aspect of our brains that is most adept at manipulating the world in order to bend it to our purposes.... The problem is that the very brain mechanisms which succeed in simplifying the world so as to subject it to our control, militate against a true understanding of it.”<sup>39</sup>

Importantly, McGilchrist’s concern is not just that we risk losing touch with morality and our ability to intuit the good. Rather, the risk is that we end up deluding ourselves with a misleading view of morality, or a notion of the good that was

38. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 128 and p. 164 and 134, respectively.

39. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1104 and 1146, p. 21, p. 1317, and p. 3, respectively.

distorted to fit the left hemisphere's simplified model of reality.<sup>40</sup> As the clinical examples shared above highlighted, in order to optimize its grasp on the world, the left hemisphere can produce aberrations of judgment and, mistaking its model of the world for the world itself, will be stubbornly convinced of its own truth unless a synthetic relationship with reality is restored by the right hemisphere. Despite excelling in analytic thought, the left hemisphere lacks insight into its deficits. McGilchrist therefore cautions that our societies are gradually enclosing themselves in delusions or chimeras of thought that have justified the exploitation of nature and of others, as well as the supremacy of protocols and algorithms at the expense of truly ethical behavior. We risk conflating reality with a convenient simulation of reality: a world that is abstracted, virtual, flat, static, schematic, fragmentary, and ultimately distorted. Moral behavior, in contrast, requires one to hold space for ambiguity, to resolve the trivial contradictions harbored in dualist thinking, and to seek instead unifying perspectives that enable us to comprehend the world in its complexity, all of which require the gestalt perspective of the right hemisphere. That contemporary societies have instead become increasingly modelled by our left hemispheric view is made evident when we examine the ever-expansive authority of bureaucracy.<sup>41</sup>

From this perspective, today's moral quandary rests on a loss of balance in our way of relating to the world. This imbalance is of course not the result of a collective stroke to the right hemisphere, but rather, a gradual consequence of increasingly relying on social and economic prerogatives that dismiss the broad and unitary perspectives of the right hemisphere. McGilchrist draws various parallels between the left hemisphere's drive for control and an increasingly narrow vision fixated on short term gains, mechanistic ordering of the world, and bureaucratic control, "[substituting] quantity for quality - and 'productivity' for creativity."<sup>42</sup> Losing perspective of the whole, and therefore unable to fully appreciate our interdependence and interconnectedness, McGilchrist identifies three fundamental dimensions of our existence that are now eroding: our relationship with Nature, giving way to despoliation of the planet; our search for wisdom, manifest in a disregard for ancient cultures and extinction of the way of life of indigenous people; and our

40. "[My] point is not just that the right hemisphere is superior to the left hemisphere with regard to ethics. That is the case: but there is a more important point. According to the left hemisphere's model of reality, it is the author of all its experience, so that goodness, like truth, is its own invention" (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1146).

41. McGilchrist compares the left hemisphere's world as a bureaucrat's dream, "a world composed of static, isolated, fragmentary elements that can be manipulated easily, are decontextualized, abstracted, detached, disembodied, mechanical, relatively uncomplicated by issues of beauty and morality... and untroubled by the complexity of empathy, emotion, human significance" (McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 31).

42. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1313.

relationship with the divine, giving way instead to hedonism and a worshiping of the individual. This erosion of our existential foundations, McGilchrist argues, is giving rise to a global mental health crisis with worsening depression, anxiety, and loneliness. He thus concludes: “far more of us than ever before in the history of the world live divorced from Nature, alienated from the structures and traditions of a stable society, and indifferent to the divine.... We exist in the world, of course, but we no longer belong in this world.... We have unmade the world. This is entirely new in the history of humanity and it is impossible to exaggerate its significance.”<sup>43</sup>

In closing, we can appreciate through McGilchrist’s cautionary work that Nishida’s intuition around true reality and his emphasis on “good conduct” are just as relevant today as they were a century ago. His emphasis on the primacy of pure experience, not only in terms of ontology but also from the perspective of moral behavior, can be seen as an invitation to restore balance in our situation in a world where analytical prowess has fulfilled many promises of progress and development, but also paved the way to increasing self-absorption and short-sightedness towards the whole. The peril can be seen as that of a species progressively more alien to the innate demands of the universe—to actualize ourselves in greater unity with reality—and to the feelings of love that seek and enable harmony. Nishida perhaps did not go so far in his caution against the analytic mind, but he nonetheless foresaw risks of estranging oneself from pure experience, or of cleaving reality excessively. As he wrote, “Falsehood, ugliness, and evil always arise in our viewing abstractly just one aspect of things while we are unaware of the whole, and in being partial to just one facet of reality and thereby going against the unity of the whole.”

As both thinkers understand it, however, through a dialectic between reflective experience and reality, or between the left and right hemispheres, we are ultimately able to navigate the world with the right proportion and wisdom. Behind today’s apparent contradictions there always lies the possibility of a greater unity. As Nishida reminds us: “[that] which is contradictory and conflicted is the beginning of a still greater systematic development; it is the incomplete state of a greater unity.... Behind this contradiction and conflict is a possible unity.”<sup>44</sup>

## References

- McGilchrist, Iain. 2021. *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*. Perspectiva Press.
- Nishida, Kitarō. 1990. *An Inquiry into the Good*. Trans. Masao Abe and Christopher Ives. Yale University Press.

43. McGilchrist, *The Matter with Things*, p. 1312 and p. 1310, respectively.

44. Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 143 and p. 16, respectively.

# LA THÉRAPIE ANALYTIQUE ET RELATIONNELLE À L'AUNE DE LA PENSÉE DE NISHIDA



Hervé Boukhobza

*Psychiatrist, Psychoanalyst, Psychosomatician, UPEC Teacher Paris XII*

---

*The author proposes a perspective of his practice as a therapist with the concepts proposed by Nishida. The notions of negating self-awakening, absolutely contradictory self-identity, and continuity of discontinuity will be particularly commented on. The relationship with others, within which the being reveals itself while denying itself, is thus highlighted as the foundation of what defines the individual more than anything else. Some observations of patients are presented as an illustration of these notions.*

---

**L**A RÉFLEXION ici proposée tente de montrer en quoi la pensée de Nishida entre sur de nombreux points en résonance avec les principes qui fondent ma pratique de thérapeute dont les sources d'inspiration et de formation reposent sur la psychanalyse et la théorie relationnelle.

On ne présente plus la psychanalyse bien qu'elle ne doive plus être considérée comme une vieille dame poussiéreuse mais, comme son autre appellation de psychologie dynamique le laisse entrevoir, une discipline en constante évolution et en remaniements perpétuels, notamment grâce à des auteurs comme Winnicott ou Bion. Ces derniers ont permis de dépasser une position il faut bien le dire plutôt solipsiste de la psychanalyse à ses débuts vers une prise en compte fondamentale de la relation à autrui dans la construction de l'être. Nous aurons l'occasion de revenir sur certains de ces aspects.

La théorie relationnelle, moins connue, repose sur le primat de la relation qui définit l'être et ce même avant sa naissance en vertu du célèbre koan zen « Quel était votre visage originel avant la naissance de vos parents<sup>1</sup> »? Elle a été proposée et développée par Sami-Ali dont je fus pendant de nombreuses années un proche collaborateur. Ses principes directeurs étaient de ne pas penser l'être selon un

1. « Koan zen n° 23 du Mumonkan », Koun Yamada, *Porte sans porte: Recueil des koans du maître zen Mumon*, Almora, Paris, 2018.

principe de causalité linéaire mais circulaire, les liens se répondant sans cesse l'un l'autre sans tenter de définir un point de départ ou d'arrivée, et où la cause peut être l'effet et l'effet la cause. Définissant la relation selon quatre dimensions fondamentales (le rêve, l'affect, l'espace et le temps), il a développé une notion princeps, celle d'impasse. Celle-ci se définit comme une situation sans issue à laquelle l'individu, quoi qu'il fasse, ne peut échapper et qui pourrait se définir en termes relationnels selon la formule suivante : se perdre dans l'autre ou être perdu sans l'autre, autant de propositions inacceptables auxquelles l'individu ne peut se résoudre et dont il ne peut pourtant pas s'extraire. Sauf... dans ce sauf vient se loger toute la dimension d'une thérapie relationnelle où les processus de pensée, bloqués dans un premier temps selon les termes mêmes de l'impasse, sont en mesure de pouvoir se dénouer, tant les situations d'impasse sont surtout et avant tout des impasses de la pensée<sup>2</sup>. Ces présentations certes succinctes vont cependant être le point de départ de quelques réflexions sur ce qui peut définir le sujet au sein d'une pratique psychothérapique telle que définie plus haut et qui nous permettront de tisser des liens avec la pensée de Nishida.

### La notion de subjectivité intersubjective

Ces deux termes qui s'entrechoquent pourraient faire grincer les dents de bien des philosophes, tant ils sont critiqués à l'égard du subjectivisme, voire de l'intersubjectivité. Pourtant ce n'est pas à ce courant de la philosophie que ces termes renvoient. La notion de sujet est bien différente en psychanalyse même si elle prête elle aussi à des divergences, voire des controverses, sur sa définition, laquelle n'échappe pas parfois, même encore de nos jours, à ce solipsisme pointé plus haut. En ce sens, la notion de subjectivité intersubjective ne renvoie ni à un subjectivisme désuet dans lequel elle essaierait de trouver sa place, ni à une volonté de définir une nouvelle catégorie de subjectivité, mais à poser et à penser la nature même de la subjectivité, à savoir de ne pouvoir se construire que dans la relation à autrui.

Ainsi, une des assertions fondamentales de Nishida : « L'individuel est un individuel en s'opposant à un individuel » y trouve déjà un écho<sup>3</sup>. Au fur et à mesure de la lecture des nombreuses contributions de Jacynthe Tremblay grâce à qui j'ai découvert la pensée de Nishida, j'ai pu peu à peu comprendre qu'il ne fallait pas prendre au pied de la lettre de tels termes, et notamment cette autre notion fonda-

2. Pour les lecteurs intéressés par l'œuvre de Sami-Ali voici deux ouvrages auxquels ils pourront se référer et où ces notions sont explicitées : *Le rêve et l'affect, une théorie du somatique*, Dunod, Paris, 1997 ; *Le Corps, l'Espace et le Temps*, Dunod, Paris, 1998.

3. Jacynthe Tremblay, *L'être-soi et l'être-ensemble, L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 29. Je tiens ici à remercier l'autrice de m'avoir fait connaître la pensée de Nishida au travers de ses nombreux ouvrages et contributions.

mentale d'auto-identité absolument contradictoire, mais y voir l'essence même de la constitution du sujet. Dans cette mise en tension dialectique entre soi et l'autre se joue l'essentiel de ce qui façonne un sujet : l'altérité.

Un des premiers exemples que je pourrais vous proposer vient de ce que Donald Winnicott nous a légué au travers d'une œuvre psychanalytique foisonnant d'idées nouvelles qui ont bousculé à leur époque (des années 50 aux années 70) l'édifice psychanalytique jusque-là bien campé autour de l'œuvre freudienne. Pédiatre et psychanalyste anglais, il a fait partie du « middle group » qui regroupait, au sein de la British Psychoanalytical Society, les psychanalystes ne voulant s'inscrire ni comme les partisans de Mélanie Klein, ni comme ceux d'Anna Freud (la fille de Freud) qui alimentèrent les fameuses controverses entre 1941 et 1946 sur de nombreuses divergences concernant tant la méthode que la théorie analytiques des adultes et des enfants.

Par son observation minutieuse de la relation mère-enfant au Paddington Green Hospital de Londres où il exerça pendant près de 40 ans, et son sens aigu de l'analyse de ce qui se présentait devant lui, il nous a livré une œuvre très féconde sur la nature même de cette relation, sa mise en place, son développement, son devenir, en fonction des différents types de situation rencontrés.

Un des articles souvent cités de Winnicott est « La préoccupation maternelle primaire » publié en 1956 et que l'on peut trouver dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, recueil qui regroupe, dans sa version traduite en français, de nombreux articles publiés entre 1935 et 1962<sup>4</sup>. Il montre de quelle manière la mère qu'il qualifie de *good enough* (suffisamment bonne) au tout début de la vie de son bébé entre dans un état quasi schizoïde où elle se consacre corps et âme à son enfant et ce de façon exclusive, au point de ne plus exister par elle-même. Il est utile de préciser, comme l'a fait Winnicott, que par « mère suffisamment bonne », il ne faut pas entendre une sorte de mère idéale qui n'existe pas mais la mère qui fait juste ce qu'il faut pour répondre aux besoins de son enfant. Il est tentant de voir dans cet état particulier de la mère une des figures de la néantisation de soi souvent évoquée par Nishida dans le rapport à l'autre.

Qu'observons-nous en effet dans ces échanges où la mère est tout absorbée par les manifestations de son bébé en tentant d'y répondre du mieux qu'elle peut ? Essentiellement, un effacement de sa propre subjectivité au profit de celle de son enfant. Dans son identification totale aux besoins de son enfant, dans ce mimétisme corporel<sup>5</sup>, la mère transfère en quelque sorte toute sa subjectivité sur son enfant

4. Donald W. Winnicott, « La préoccupation maternelle primaire », dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1969, pp. 285.

5. Donald W. Winnicott, « Voir : Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », dans *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, Gallimard, Paris, 1975. Avec cette fameuse phrase : « Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère ? Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même ».

et devient de cette manière, pendant un certain temps, un sujet sans subjectivité. Il serait même plus exact de dire que la mère, en transformant, en sa qualité de sujet, les signaux que lui envoie le bébé et en les lui renvoyant, ceux-ci s'emplissent de significations qui deviennent des éléments constitutifs de sa propre subjectivité, lui donnant progressivement accès à son statut de sujet et le constituant, mais un sujet en devenir. Le bébé est alors dans ce temps premier, au sein de cette circularité, une subjectivité sans sujet. Le processus de néantisation, ici celui qui s'opère chez la mère, est par conséquent, tel qu'observé dans cette séquence, un préalable à la constitution du sujet, et, comme marque primordiale des débuts de la vie, sera le socle et le modèle de tout développement ultérieur du sujet au sens de l'auto-éveil défini par Nishida, dont on comprend mieux ici le qualificatif de « négateur ».

Une seconde étape de ce processus nous est également rapportée par Winnicott dans un de ses textes qui compte parmi les plus importants et les plus difficiles qu'il nous ait transmis. Il fut écrit à la fin de sa vie en 1968 et publié à titre posthume dans un de ses ouvrages de référence, *Jeu et réalité : L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications*<sup>6</sup>. Il s'agit d'un de ses textes parmi les plus discutés, avec bon nombre d'interprétations et de mésinterprétations. J'ai moi-même, comme nombre d'auteurs, passé beaucoup de temps à le lire et le relire pour m'en faire ma propre lecture ; et je dois dire que l'éclairage apporté par Nishida avec ses concepts d'auto-identité absolument contradictoire et d'auto-éveil négateur m'a conforté dans ma lecture de Winnicott et entre en écho avec la thèse défendue dans cet article.

Il n'est certes pas question de résumer ici un article réputé de surcroît difficile mais en substance il postule de quelle façon le nourrisson parvient peu à peu à passer d'un sentiment de toute puissance (où l'objet maternel est inclus dans son monde intérieur et en sa possession) à une possibilité de penser l'autre comme différent de soi et en dehors de soi, de sa sphère d'influence. La thèse principale est qu'il y parvient en passant par la destructivité de l'objet maternel<sup>7</sup>, mais à une et

6. Donald W. Winnicott, « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », dans *Jeu et réalité*, op. cit., pp. 162 sq. Winnicott étant décédé en janvier 1971, *Playing and reality* fut publié quelques temps après sa mort. Il est toutefois utile de préciser qu'une version de cet article fut publiée en 1969 dans *l'International Journal of Psychoanalysis* (« The use of an object », *Int. J. Psychoanal* 50 : 711-716).

7. Il est important là aussi de ne pas prendre au pied de la lettre le mot de destructivité, tout comme ceux d'opposition ou de néantisation employés par Nishida, au sens négatif et occidental des termes. Winnicott le précise bien en plusieurs endroits. Ce qui est détruit est une forme d'idéalité de l'objet réel qui apparaît progressivement dans ses failles, dans ses manques, mais qui résiste cependant à cette modification de son image et l'accepte comme une réalité incontournable. Ce qui pourrait être vécu par la mère comme une mise à l'épreuve de ses capacités à répondre à toute sollicitation de son enfant, ce qui à l'évidence ne peut être accompli, pourrait la faire sortir de ses gonds et la faire agir avec agressivité envers son enfant. Or la condition nécessaire à la réussite de ce passage est que, l'ayant bien compris, dans des configurations lambda, « suffisamment bonnes », la mère reste bienveillante et non agressive à l'endroit de son enfant.

une seule condition : que celle-ci ait en quelque sorte bien endossé le rôle de pouvoir être détruite tout en ayant résisté à cette destruction et, surtout, sans avoir fait montre de représailles. Ce dernier point est très important. Si je fais l'expérience que mon auto-éveil passe par la capacité de l'autre à se nier lui-même sans pour autant disparaître et d'avoir accepté cette détermination de moi sous ce mode sans représailles à mon égard, je suis alors en mesure d'intégrer cette double détermination de l'autre et de moi-même comme constituante de l'édification de l'être, de son accession progressive au statut de sujet sous l'angle de la négation et de l'auto-identité absolument contradictoire.

### **Bion et la rêverie maternelle**

Un autre auteur cité plus haut est Wilfred Ruprecht Bion, psychiatre et psychanalyste anglais lui aussi mais qui a passé sa vie entre l'Angleterre et les Etats-Unis. Il a laissé une œuvre puissante, très inspirée par les mathématiques avec, notamment, sa grille où toutes les notions psychanalytiques sont exposées par des symboles, des chiffres et des lettres allant de l'expression la plus primaire à l'abstraction la plus sophistiquée. Formé à l'école kleinienne dont il s'est peu à peu éloigné, il en a gardé un sens aigu de ce qui se passait entre un analysant et son analyste au sein de la cure psychanalytique en développant, au-delà de Mélanie Klein, la notion d'identification projective. Autre notion difficile dont Mélanie Klein faisait surtout une modalité pathologique à l'œuvre notamment chez le psychotique, mais décrite au préalable comme une modalité à l'œuvre dès le début de la vie chez le bébé lors de la phase qu'elle a appelée schizo-paranoïde<sup>8</sup>. Bion a élargi cette notion comme étant l'une des modalités relationnelles en général. Il l'a notamment et particulièrement étudiée dans le cadre de la cure analytique.

Ce concept renvoie au besoin de certains patients de projeter en la personne du thérapeute un matériel fruste ou dérangeant, voire agressif, comme pour s'en débarrasser sur un mode défensif, qu'ils attribuent ensuite au thérapeute comme faisant partie de sa personnalité. Il est aisé, même dans la vie courante, d'observer ce type de mécanisme de la pensée. Bion a eu le mérite de pousser plus avant la compréhension de cette modalité ; selon lui, elle peut être aussi un mode non pathologique observé à la fois lors des échanges entre la mère et son bébé, et dans le cadre de la cure analytique. Il a nommé ces éléments frustes éléments  $\beta$  et a considéré la réceptivité de ces éléments par la mère comme essentielle à leur traitement. Il a dénommé cette aptitude de la mère « rêverie maternelle ». Elle désigne cet état de réceptivité au cours duquel elle reçoit les éléments  $\beta$  projetés en elle par

8. Mélanie Klein, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes (1946) », dans *Développements de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1966.

le nourrisson et qu'elle transforme, digère, pour les restituer sous une forme plus apaisée et plus ordonnée que Bion nomme les éléments  $\alpha$ . Ceci s'opère grâce à la fonction alpha, telle notamment que la rêverie maternelle la représente mais que Bion élargit au thérapeute dans le traitement des éléments que lui transmet son patient<sup>9</sup>. Ces échanges qui prennent naissance comme précédemment dès le début de la vie représentent par conséquent un socle qui va servir de matrice dans les échanges entre soi et l'autre, et qui trouvent dans le champ des thérapies en général, et analytiques en particulier, un champ d'application privilégié.

Ceci est au fondement même de la construction en devenir perpétuel de la subjectivité, tel que Jacynthe Tremblay nous le fait entendre dans *L'être-soi et l'être-ensemble* :

Ce que Nishida appelle le véritable « soi » n'est d'ailleurs rien d'autre que cet acte même de la rencontre au sein de laquelle se construisent tant le soi que l'autre qui est rencontré<sup>10</sup>.

Et, un peu plus loin :

C'est uniquement en s'appropriant sans cesse à nouveau son propre moi dans ses rapports à autrui qu'il construit à chaque instant son identité.

Ce que nous avons montré avec les travaux de Bion s'inscrit en parfait accord avec ces énoncés. Cela caractérise aussi toute thérapie qui a pour bases essentielles la psychologie dynamique, pour peu qu'elle tienne compte de certaines modalités relationnelles caractérisant l'individu, dont quelques-unes, fondamentales, viennent d'être succinctement entrevues, et comme nous allons tenter de le montrer dans ce qui suit.

## Connais-toi toi-même

Γνῶθι σεαυτόν (*Gnōthi seautón*), cette maxime bien connue dont Pausanias mentionne l'existence dans son volumineux ouvrage *Découvrir la Grèce*<sup>11</sup>, qui était inscrite sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes, mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Tout ce qui vient d'être dit tendrait déjà à corriger le sens commu-

9. Le lecteur intéressé pourra se référer à deux ouvrages majeurs de Bion où ces notions sont explicitées : *Aux sources de l'expérience*, PUF, Paris, 1979 ; *Éléments de psychanalyse*, PUF, Paris, 1979. Les deux ouvrages furent publiés respectivement en 1962 et 1963 sous les titres de *Learning from experience* et *Elements of Psycho-Analysis*.

10. Tremblay, *op. cit.*, p. 22.

11. Les archives de Wikipedia ont mis en ligne une traduction française de ce volumineux ouvrage de Pausanias. La maxime est citée dans le livre X, chapitre XXIV, intitulé Phocide. <https://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/phocide.htm>.

nément admis qu'on lui attribue, notamment celui débattu dans le Charmide, dialogue de Platon portant sur la sagesse (ou la tempérance) et dans lequel la maxime delphienne est abordée. Elle intervient dans la 4<sup>ème</sup> définition proposée dans le Charmide par les débatteurs, en l'occurrence Critias et Socrate, à savoir qu'être sage c'est se connaître soi-même. Il ne nous appartient pas ici de reprendre le débat entre Critias et Socrate mais seulement de souligner que définir la sagesse relativement à la connaissance de soi comme un rapport de soi à soi, malgré le fait qu'il pose tout de même le principe d'une introspection, ne nous fait guère progresser beaucoup plus sur le sujet qui nous occupe. Pas plus d'ailleurs que la pensée augustinienne bien qu'Augustin, notamment dans son approche de la temporalité, pressente ce qu'il en est du rapport à l'autre dans cette opération.

L'auto-éveil nishidien dépasse cette aporie en posant le principe que la connaissance de soi passe nécessairement par le rapport à autrui. Jacynthe Tremblay le formule en ces termes :

Le soi ne peut être conçu qu'au sens de l'auto-éveil, par lequel doit être entendu non pas une simple connaissance, conscience de soi par rapport à soi-même, mais plutôt un accès à soi par l'intermédiaire de l'autre absolu<sup>12</sup>.

Ou encore :

Avec la notion d'auto-éveil, il est enfin possible de sortir de l'emprise du rapport de soi à soi ou de la stricte auto-identité<sup>13</sup>.

Or la pratique psychothérapique, notamment d'inspiration analytique, est la parfaite illustration de ces affirmations. La psychanalyse a depuis longtemps montré qu'il n'est possible de se connaître soi-même que par le truchement de la relation à autrui. Encore faut-il introduire dans cette compréhension une autre notion fondamentale et fondatrice de la psychanalyse, celle d'inconscient. Elle montre que si l'être se connaît un tant soit peu lui-même, il est mû en grande partie par des motions et des mouvements inconscients qui par définition lui échappent et qui ne peuvent, dans le meilleur des cas, être mis en évidence que dans le cadre de la relation thérapeutique qui répond à une temporalité et à une spatialité qui lui sont propres.

Se déploie alors ce que l'on peut entendre par auto-éveil au sens psychanalytique du terme où l'être s'éveille à lui-même. Il est légitime de penser que cela puisse rejoindre la compréhension qu'en donne Nishida.

12. Tremblay, *op. cit.*, p. 82.

13. *Ibid.*, p. 154.

On s'aperçoit alors en effet que la capacité à faire des liens, le réveil d'une mémoire traumatique enfouie depuis longtemps, le retour ou la meilleure efficacité du souvenir du rêve (pour peu qu'on se soit intéressé à la question selon des modalités spécifiques), entre autres phénomènes observables, trouvent dans cet espace et dans cette temporalité de la relation un lieu privilégié pour apparaître et se déployer. Autant de manifestations qui ont comme dénominateur commun de n'apparaître et de n'être transcendées que dans le rapport à autrui.

Encore est-il utile de préciser, au travers d'un exemple, en quoi et de quelle manière l'auto-éveil opère. Je prendrai l'exemple du rêve, et notamment celui du rêve traumatique qui a la particularité de se manifester par un rêve récurrent que le patient fait de loin en loin, tel qu'il se présente notamment en début de thérapie. Si l'intérêt porté aux rêves et la manière dont ils seront traités au sein de la relation thérapeutique ont bien été précisés au patient et ce dès la première séance, on assiste alors à un phénomène remarquable que j'ai dénommé les rêves-feuilletons. Ils consistent en ceci que la scène répétitive initiale, pour la première fois, se transforme au fil de la thérapie en autant de séquences nouvelles où l'on passe progressivement d'une scène figée à d'autres, dynamiques, marquées par l'action et où se dénoue la problématique initiale jusqu'à un point de résolution. Fait essentiel de cette dynamique, le patient passe progressivement d'un pôle passif, tel que subi pendant la scène ou la situation traumatique à l'origine du rêve répétitif, à un pôle actif où il prend cette fois les choses en main. Cela prend même parfois le caractère d'une révolte au sein même de la séquence-feuilleton.

Un des exemples parmi d'autres est celui d'une jeune femme d'une trentaine d'années, infirmière de métier, qui vint me consulter il y a déjà une vingtaine d'années pour des troubles, disait-elle, de la libido. Jeune mariée, un enfant de 18 mois à l'époque, elle n'éprouvait plus de désir sexuel à l'endroit de son mari, lequel semblait compréhensif, mais elle en souffrait et voulait savoir pourquoi ce désir s'était éteint. Au bout de quelques séances, un rêve récurrent fit son retour : elle partait à la recherche d'un jeune homme dont elle était platoniquement amoureuse à ses dix-huit ans. D'origine portugaise tous deux, du même quartier, elle le décrivait comme le plus beau et le plus brillant élève de terminale ! Mais elle ne se déclara jamais à lui jusqu'au jour où il quitta la France avec ses parents qui se réinstallaient au Portugal, si bien qu'elle le perdit de vue. Le retour de ce rêve répétitif qu'elle ne faisait plus depuis longtemps réapparut à la faveur de la thérapie, ce dont elle s'étonnait elle-même, se disant que cela avait peut-être un lien avec sa perte de libido actuelle.

Ce retour du rêve répétitif et sa narration au thérapeute permit d'observer cette figure du rêve-feuilleton. Alors que la même séquence se déroulait invariablement jusqu'alors, la scène se modifia en plusieurs tableaux successifs. Elle partait au Portugal à sa recherche, elle interrogeait les commerçants du village, jusqu'à ce

que, dans l'une de ces séquences, elle le retrouva enfin. S'approchant de lui, elle lui manifesta sa joie de le revoir, lui avouant son amour pour lui jadis tout en précisant qu'aujourd'hui ce n'était plus le cas, qu'elle était mariée, avait un enfant, mais que cela lui faisait du bien de le lui dire de vive voix.

Soudain, dans la séquence même du rêve elle s'aperçoit que le profil de ce jeune homme se modifie peu à peu, qu'il prend l'apparence d'un homme plus âgé, avec des lunettes précise-t-elle. Lui reformulant ce détail, « avec des lunettes ? », elle s'exclama alors en portant la main à sa bouche « Ô docteur cela ne veut pas dire que je suis amoureuse de vous ! », un tant soit peu gênée de faire ce lien. Ce n'était bien évidemment pas non plus ma lecture, tel que je le lui signifiai, mais que grâce à la thérapie elle avait enfin retrouvé ce jeune homme dont elle était éprise jadis et vers lequel son rêve répétitif la ramenait sans cesse. Soulagée par ma lecture, une dernière scène du rêve lui revint : invectivée par sa belle-sœur sur le fait d'être avec un homme plus âgé, elle n'en tint pas compte et les deux, main dans la main, lui tournèrent le dos et s'éloignèrent d'un pas tranquille. Je lui précisai alors que tel avait été jusque-là le principe même de la thérapie : faire un petit bout de chemin ensemble. Cette lecture, qui n'a plus grand-chose à voir avec la notion de transfert amoureux développé par Freud<sup>14</sup>, permet à la patiente de faire deux ou trois séquences qui prolongèrent encore ce rêve feuilleton. Dans l'une qui succéda immédiatement à cette dernière séquence, elle le retrouvait à nouveau mais elle le trouvait moins beau et moins grand qu'elle ne l'avait vu jusqu'alors. Dans une autre, alors que jusque-là elle l'avait mis sur un piédestal, elle vantait ses propres mérites en lui indiquant qu'elle était fière de son parcours d'infirmière et qu'elle avait récemment obtenu sa qualification d'infirmière anesthésiste. Elle se mettait ainsi au même niveau que lui et le désidéalisait.

Je ne sais pas si ce que je décris avec cette observation correspond à la notion d'auto-éveil telle que la conçoit Nishida ou si elle s'en rapproche, mais il me semble qu'elle illustre une de ses formulations concernant l'auto-éveil, à savoir qu'il implique pour le soi sa propre négation. L'individu s'affirmant dans son auto-éveil en vient à se nier lui-même, la notion d'auto-éveil négateur s'entend alors dans toute sa signification. L'exemple donné ici montre comment la patiente progresse dans la compréhension d'elle-même en niant ce qu'elle fut jadis, une amoureuse transie et platonique, se dévalorisant, pour se positionner à égal niveau avec ce jeune homme qui cesse d'être idéalisé et dont elle prend conscience qu'elle n'est plus amoureuse. Elle put enfin régler ses comptes avec cette histoire qui l'avait profondément marquée et qui la hantait au point de perturber la relation à son mari. Pour la petite histoire, il n'est pas inutile de préciser que dans le même

14. Sigmund Freud, *Remarques sur l'amour de transfert* (1915), OCF, T. XII PUF, Paris, 2005, pp. 199.

temps elle retrouva sa libido. Enfin, cette auto-négation n'a pu se faire que par le truchement de la relation à autrui, tel que Nishida l'a précisé en maints endroits.

La prise en compte de l'inconscient d'une part, et les possibilités de son déploiement au sein de la relation à autrui d'autre part, permettent des transformations successives de l'individu au sein de cette relation. Elles nous apportent des éléments consistants pour appuyer la notion d'auto-éveil négateur (comme nous venons de le montrer avec cette observation) et d'apporter la preuve, au-delà de la simple intuition, que « l'individuel est un individuel en s'opposant à un individuel », même si, bien entendu, les champs d'application de cette notion sont multiples et observables dans bien d'autres domaines.

### Continuité de la discontinuité

Un autre point de contact entre la pensée de Nishida et la pratique analytique se trouve dans cet oxymore. Il définit mieux que tout le rythme d'une relation et son mode de constitution, et, partant, la mémoire. Plus encore, et sans vouloir faire trop immersion dans un domaine extérieur à celui dans lequel se situe cet article, il me semble important de préciser que les données neuroscientifiques le confirment en montrant comment la mémoire, la temporalité et nos possibilités d'anticipation (construction du futur) obéissent à ce principe<sup>15</sup>.

Dans *L'être-soi et l'être-ensemble*, Jacynthe Tremblay nous cite ce passage de Nishida dans le chapitre 2 de l'ouvrage, *La relation je-tu, point culminant de l'auto-éveil* :

L'auto-éveil du soi individuel du « je » se constitue du fait que le « je » d'aujourd'hui voit le « je » d'hier comme un « tu » et que le « je » d'hier voit le « je » d'aujourd'hui comme un « tu ». Notre auto-éveil individuel s'établit à titre de continuité de la discontinuité. Chacun de ces degrés doit toucher au néant absolu. À sa racine doit toujours se trouver le « tu »<sup>16</sup>.

Où apparaît déjà un premier point de grande importance : tout en ayant le sentiment d'un continuum temporel, chaque jour fait de nous un autre que celui d'hier, et demain un autre qu'aujourd'hui. Certains pourront l'entendre comme une évidence, d'autres le mettront en doute, mais combien cela paraît évident lorsque l'on pense à celle ou celui que nous avons été plusieurs années auparavant, tant bien évidemment dans notre apparence physique que vis-à-vis des situations

15. Moshe Bar, Elissa Aminoff, Malia Mason, and Mark Fenske, Voir the Units of Thought, *Hippocampus* 17, n° 6 (2007).

16. J. Tremblay, *op. cit.*, p. 63. Passage extrait du tome 6 des *Œuvres complètes de Nishida, La Détermination du néant conformément à l'auto-éveil* (1932).

vécues alors. Cette mise en tension oppositionnelle entre soi et soi fait de cet autre d'hier ou de demain un tu, l'un naissant de la néantisation d'un terme au profit de l'autre.

Il s'agit par conséquent d'une donnée inhérente à la temporalité. Dans un autre ouvrage, Jacynthe Tremblay, traitant de la temporalité, nous dit notamment ceci lorsqu'elle nous explique la notion de continuité de la discontinuité développée par Nishida dans sa logique du lieu (*basho*) :

L'établissement de la mémoire ne peut se réaliser que par l'autodétermination du néant, c'est-à-dire par une détermination circulaire qui détermine la continuité rectilinéaire ou continuité intérieure. La mémoire implique donc la continuité de ce qui est discontinu. Cette dimension de continuité de la discontinuité (*hi renzoku no renzoku*) qui se trouve dans la mémoire signifie que cette dernière unifie des choses séparées, des faits absolus les uns en regard des autres<sup>17</sup>.

Il est remarquable que le fait de penser le je comme un lieu permette de penser la temporalité de cette manière et que de surcroît cela soit confirmé par les travaux neuroscientifiques.

La pratique de la psychothérapie s'inscrit dans cette assertion. Un exemple clinique devenu pour moi paradigmatique de ce point de vue et que j'enseigne dans différents lieux où j'interviens est celui d'une enfant que j'ai suivie pendant quelques années entrecoupées d'un long intervalle.

Najima était une petite fille de 4 ans qui m'avait été confiée par ses grands-parents. Ils en avaient la garde depuis le décès de sa mère du sida dans les années 90 où l'épidémie faisait rage et avait emporté plusieurs de mes jeunes patients. Je dois d'ailleurs à Najima un surnom, Coteur. Bien qu'elle s'exprimait déjà fort bien, elle n'arrivait pas à dire docteur et le mot qui lui venait spontanément à la bouche était coteur. Elle venait ainsi à chaque séance me gratifiant d'un « bonjour coteur » avec un large sourire. Nos séances, nourries de quelques échanges verbaux souvent joués, avaient comme supports le dessin et le jeu. Au bout d'un an de suivi où Najima avait pu se décharger suffisamment des angoisses liées à la perte de sa mère, ses grands-parents vinrent me trouver pour m'annoncer que pour des raisons économiques, ils quittaient la région parisienne pour aller s'installer en province où, pensaient-ils, la vie serait moins chère.

La dernière séance eut lieu après cette annonce et, à son terme, sa grand-mère tardant à venir la chercher, je demandai à Najima si elle voulait en attendant faire un dernier dessin. Elle l'accepta fort bien mais à peine l'avait-elle commencé que

17. J. Tremblay, *Auto-éveil et temporalité, Les défis posés par la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, Paris, 2007, Chapitre 4, Le soi, basho du temps, p. 146-147.

sa grand-mère arriva, et nous nous quittâmes ainsi. Quelques années plus tard, j'eus la surprise de voir venir à ma consultation sa grand-mère qui m'expliqua que leurs espoirs avaient été déçus et qu'ils avaient décidé de revenir en région parisienne. Elle me demanda si je voulais bien reprendre Najima en séance. Elle allait mieux mais avait encore quelques troubles du comportement et des difficultés scolaires. J'en acceptai volontiers l'augure.

Najima, qui avait alors 8 ans, revint donc me voir pour la reprise de la thérapie et, avec un large sourire et contente de me revoir, s'exclama : « Bonjour Coteur, je peux finir mon dessin ? ». Pour elle le temps d'hier était connecté au temps d'aujourd'hui comme sans interruption. Ceci est une des caractéristiques de la relation en général, et thérapeutique en particulier, où est particulièrement mise en valeur cette notion de continuité de la discontinuité. La temporalité relationnelle en effet n'est pas superposable au temps diachronique, et ses modalités d'installation permettent de comprendre en quoi sa dimension circulaire s'emboîte avec celle, linéaire, du temps diachronique.

Les moments de rencontre, qui valent comme autant de suspensions du temps, sont des instants, au sens où Paul Ricoeur l'entendait, qui s'engrènent comme les perles d'un chapelet, réalisant un continuum de la mémoire fait de l'assemblage de ces instants épars çà et là de manière discontinue dans le temps diachronique mais reliés sans solution de continuité dans le temps relationnel.

Augustin par son interpellation du temps nous mettait déjà sur la voie quand il affirmait : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; si je veux l'expliquer à celui qui me le demande, je ne le sais plus. » Comment comprendre cette affirmation autrement que de concevoir la rencontre comme suspensive du temps linéaire ? Et faire de chaque instant un moment d'éternité, lieu on ne peut plus englobant au sens de Nishida.

Voici un passage de Nishida cité par Jacynthe Tremblay dans son essai sur la temporalité :

Le point où s'autodétermine le néant est toujours pensé comme le présent. Le temps est toujours conçu depuis le fait que le présent s'autodétermine. Le passé et le futur sont pensés à partir du présent. La détermination auto-contradictoire selon laquelle le néant s'autodétermine est vue comme le cours du temps auquel pour l'éternité, on ne peut revenir objectivement. Le passé infini disparaît dans le présent, tandis que le futur infini naît à partir du présent. Le temps disparaît d'instant en instant et naît d'instant en instant. En ce sens, il peut être qualifié aussi de « continuité de la discontinuité<sup>18</sup> ».

18. Tremblay, *op. cit.*, p. 110.

Et plus loin, ce rapport entre instant et éternité est encore plus mis en perspective par Nishida :

Entrer en contact avec l'éternité dans l'instant du temps n'est rien d'autre que ceci : plus l'instant est, comme instant, le véritable instant, plus il est, comme multiple individuel affecté par l'auto-identité absolument contradictoire, l'instant du présent éternel, lequel est l'auto-identité contradictoire absolue<sup>19</sup>.

On ne peut mieux dire pour signifier l'atemporalité du temps de la rencontre, où, selon les termes de Nishida, l'individuel s'oppose à un individuel sur un mode d'auto-identité absolument contradictoire. Freud, dans son champ, sans cependant véritablement l'articuler à la rencontre bien que nourri par elle, l'exprimait autrement en disant :

Les processus du système Ics sont atemporels, c'est-à-dire ne sont pas ordonnés temporellement, ne se voient pas modifiés par le temps qui s'écoule, n'ont absolument aucune relation au temps<sup>20</sup>.

Cela ne veut pas dire pour autant que l'inconscient n'est pas marqué du sceau de la temporalité, comme j'ai pu le montrer dans différents travaux. L'instant est aussi lié à la marque temporelle du moment où il eut lieu, qu'il porte en lui comme une trace indélébile. Se comprennent ainsi des symptômes ou des états d'âme se manifestant à des dates ou des périodes précises que l'on peut regrouper sous l'appellation de syndrome anniversaire.

## Conclusion

En prenant comme point de départ ma pratique de la thérapie analytique et relationnelle, j'ai pu mesurer les nombreux échos que la pensée de Nishida faisait résonner en moi et combien un ensemble de concepts qu'il a développés, tels du moins que j'ai pu les comprendre, étaient en parfait accord avec les faits de ma propre observation, tels que j'ai pu les développer dans diverses contributions. Cet article entrant dans le cadre d'une revue de philosophie, j'espère que les lecteurs rompus à la lecture de travaux philosophiques sauront être indulgents avec le profane que je suis en la matière mais j'espère aussi que ma contribution leur apportera peut-être un éclairage nouveau.

19. *Ibid.* p. 199.

20. Sigmund Freud, *L'inconscient* (1915), OCF, T. XIII, PUF, Paris, 1988, p. 226.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bar, Moshe, Elissa Aminoff, Malia Mason, et Mark Fenske, *The Units of Thought, Hippocampus* I 17, n° 6 (2007).
- Bion, Wilfred R., *Aux sources de l'expérience*, 1962, PUF, Paris, 1979.
- Bion, Wilfred R., *Éléments de psychanalyse*, 1963, PUF, Paris, 1979.
- Freud, Sigmund, *L'inconscient* (1915), OCF, T. XIII, PUF, Paris, 1988.
- Freud, Sigmund, *Remarques sur l'amour de transfert* (1915), OCF, T. XII, PUF, Paris, 2005.
- Klein, Mélanie, Notes sur quelques mécanismes schizoïdes, 1946, *Développements de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1966.
- Sami-Ali, Mahmoud, *Le corps, l'Espace et le Temps*, Dunod, Paris, 1998.
- Sami-Ali, Mahmoud, *Le rêve et l'affect, une théorie du somatique*, Dunod, Paris, 1997.
- Tremblay, Jacynthe, *Auto-éveil et temporalité, Les défis posés par la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- Tremblay, Jacynthe, *L'être-soi et l'être-ensemble, L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- Winnicott, Donald W., *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1969.
- Winnicott, Donald W., *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, 1971, Gallimard, Paris, 1975 pour l'édition française.

# HYPNOSE—NISHIDA

## PREMIERS PAS SUR LE CHEMIN



Bruno Bréchemier

*Doctor of Medicine and Hypnotherapist (Paris)*

---

*This article explores the links between hypnosis and the philosophy of Nishida Kitarō. The author, a physician and hypnotherapist, describes how his journey led him to this rapprochement. Three key concepts—experience, intuition, and unification—serve as points of support to establish correspondences between these two fields. This reflection is part of a broader dynamic, illustrating the evolution of medicine towards an integrative approach, where body and mind meet, as well as Western and Eastern therapeutic traditions. This field of study opens up new perspectives at the intersection of clinical practice and philosophy.*

---

**P**AR QUEL chemin en vient-on à s'intéresser à la philosophie de Nishida Kitarō lorsque l'on est médecin hypnothérapeute en France? Comme tout parcours, le mien est jalonné d'inattendus, de rencontres et de découvertes. En cette année 2025, un nouvel horizon philosophique s'ouvre devant moi, riche en intéressantes perspectives.

Après une évocation rapide de mon itinéraire professionnel, *Entre Orient et Occident*, nous nous mettrons *En chemin vers Nishida*, en particulier vers les résonances de sa philosophie avec l'hypnose. Ce rapprochement se fera autour des trois thèmes suivants : *L'expérience*, *L'intuition* et *L'unification*.

Ce champ de recherche est immense et plonge ses racines dans le profondément humain. Nous terminerons cet article en développant des *Perspectives de recherche*, au croisement de la clinique et de la philosophie.

### Entre Orient et Occident

Dans les années 1970, en faculté de médecine, les choses sont claires : il y a, d'un côté, la médecine du corps, du somatique, divisée en différentes spécialités, la médecine dite sérieuse et, de l'autre, tout ce qu'on ne peut pas expliquer par les critères scientifiques et qu'on enferme sous le vocable très approximatif de psy,

sans lien avec le corps. À cette époque, la psychanalyse freudienne est reine et il n'y a guère d'autres approches psychothérapeutiques connues en France.

Comment poursuivre ses études de médecine lorsqu'on souhaite soigner mais qu'on ne supporte pas ce dualisme figé ? Une insatisfaction profonde manque de me faire sortir des études de médecine jusqu'à... une certaine rencontre. Dans ces années-là, la Chine commence à s'ouvrir à l'Occident, des formations sérieuses à la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC) se mettent en place et, un jour, en flânant dans les rayons d'une librairie médicale, je vois un petit livre, *Initiation à l'acupuncture*<sup>1</sup>. Je l'achète et commence à le lire dans le bus qui me conduit chez moi. Je ne peux pas m'en décoller. Je continue à le lire en marchant, en montant l'escalier... et je le termine le soir même. Une véritable révélation ! Une grande porte s'ouvre devant moi. L'homme est un microcosme relié au macrocosme. Le corps et l'esprit ne sont pas séparés. À l'intérieur du corps, des énergies circulent selon des règles précises. Tout est relation. La maladie vient d'un ralentissement ou d'un blocage de la circulation énergétique, la bonne santé découle de la fluidité de celle-ci. Ce nouveau paradigme thérapeutique fait sens pour moi. J'ai trouvé ma voie (道, *dō*) et je me sens (re)motivé pour terminer mes études. Suite logique : je m'installe comme médecin acupuncteur en région parisienne. Je me passionne pour le taoïsme et la philosophie chinoise en général.

À partir des années 1980, un double souffle arrive de l'Est et de l'Ouest transformant progressivement le paysage du soin en France. Venant d'Asie : le yoga se popularise, la médecine ayurvédique fait son apparition, la MTC attire de nombreux praticiens avec, dans son sillon, le *qi gong* et le *taiji quan*. En provenance du Japon, le *shiatsu* fait son apparition ainsi que de nombreux arts martiaux japonais (*aikidō*, *kyūdō*...), en plus du *jūdō* déjà bien connu. Ces pratiques ou disciplines ont toutes en commun : la circulation de l'énergie, la globalité corps/esprit, une vision holistique (*holos*, de l'entièreté). Venant de l'Ouest américain : l'École de Palo Alto<sup>2</sup> apporte le courant de la systémique et de la thérapie familiale, le Dr Jon Kabat-Zinn adapte la méditation *zazen* à l'Occident et crée la méditation de pleine conscience (*mindfulness meditation*, très pratiquée dans le monde entier), le Dr Milton Erickson (1901–1980), psychiatre américain, fonde l'hypnose thérapeutique moderne, etc. De plus en plus de thérapies psychocorporelles se développent, validant le bien-fondé de travailler sur la globalité corps/esprit. Les frontières

1. E. A. Maury, *Initiation à l'acupuncture*, Editions du jour, 1973.

2. L'École de Palo Alto désigne un courant de pensée en psychologie et en communication né dans les années 1950 au Mental Research Institute en Californie. Elle repose sur une approche systémique et interactionnelle des relations humaines, mettant l'accent sur la communication, les rétroactions et les paradoxes. Inspirée par la cybernétique et la théorie des systèmes, elle a influencé la thérapie brève, la thérapie familiale et les approches stratégiques du changement. Parmi ses figures majeures, citons Gregory Bateson, Paul Watzlawick et Milton Erickson.

s'estompent, les informations circulent de plus en plus, les stages et formations fleurissent. Il y a actuellement environ 200 thérapies différentes recensées en France. Depuis une vingtaine d'années, l'hypnose est en plein développement, y compris dans les services hospitaliers. Elle aussi a une vision globale corps/esprit. En cinquante ans, le paysage du soin a considérablement changé, sans oublier de mentionner les grands progrès médicaux et chirurgicaux.

À l'aube de la soixantaine, après trente-cinq ans de pratique de la médecine traditionnelle chinoise et de l'homéopathie uniciste, me vient l'envie de respirer un autre air et me former à une nouvelle approche thérapeutique, si possible sans donner la priorité à l'intellect et aux concepts, mais davantage au ressenti, au relationnel, au mystère humain. En 2012, je commence une formation à l'hypnose médicale à la Pitié-Salpêtrière, à Paris.<sup>3</sup> En franchissant les portes de cette Faculté de médecine, je ne savais pas qu'une nouvelle révélation allait transformer ma vie professionnelle. Et, de plus, faciliter quelques années plus tard l'accès au monde japonais. Après la Chine... le Japon !

## En Chemin vers Nishida

Trois jours après mon premier contact avec le Japon, à Kyôto, en mars 2017, je me rends au Gingaku-ji, le Temple d'argent. En sortant, j'emprunte le « Chemin de la philosophie » (哲学の道, *Tetsugaku no michi*) et découvre à cette occasion pour la première fois le nom de Nishida Kitarô (1870–1945). C'est la fin de la floraison des pruniers et les fleurs de cerisiers sont sur le point de s'ouvrir. Je m'arrête sur ce parcours quelque temps au temple Hônen-in. L'atmosphère est méditative, inspirante. Je reprends ma marche. Je progresse lentement sur le « Chemin ». Chaque pas compte. J'avance sans connaître la longueur de ce parcours qu'empruntait chaque jour le philosophe lorsqu'il résidait à Kyôto.

De retour en France, je me rends régulièrement par la pensée vers ce lieu et je marche le long du petit canal. Je me mets en autohypnose et retrouve de multiples sensations vécues sur place. Le « Chemin de la philosophie » devient alors ce qu'on appelle en hypnose un « lieu-ressource », un lieu où il fait bon aller pour y puiser ce dont on a besoin. De façon inconsciente, les premiers contacts avec Nishida se sont établis de cette façon-là. Lors de mon second voyage au Japon, l'été 2018, je retourne marcher physiquement sur ce chemin, comme je le fais à chaque fois que je me rends à Kyôto. Je reste plusieurs semaines dans l'archipel et visite de nombreuses villes dont Kanazawa, Préfecture d'Ishikawa. Au cours d'une journée, je visite le matin le Musée Suzuki Daisetsu (鈴木大拙館, *Suzuki Daisetsu Kan*), dessiné

3. AFEHM (Association Française pour l'Etude de l'Hypnose Médicale), dirigée par le Dr. Jean-Marc Benhaiem, avec le concours de François Roustang, philosophe et psychothérapeute.

par Yoshio Taniguchi, à l'architecture très épurée, d'une simplicité étonnante, et l'après-midi le Musée de la philosophie Nishida Kitarō (西田幾多郎記念哲学館, *Nishida Kitarō Kinen Tetsugakukan*), conçu par l'architecte Tadao Andō. C'est un vaste espace lumineux que je prends le temps de visiter. Devant l'entrée de ce musée, on peut y voir son ancien cabinet de travail que j'admire un long moment à travers les vitres. À l'intérieur de celui-ci, un bureau et une table en bois, quelques fauteuils en rotin, une bibliothèque remplie de livres reliés. L'ensemble est sobre et studieux. J'ai du mal à me détacher de ce lieu, de ce musée, de ce cabinet de travail, sans en comprendre la raison. En lisant récemment *Je suis un lieu* de Jacynthe Tremblay<sup>4</sup>, j'ai découvert que ce cabinet se trouvait au départ dans la petite agglomération d'Unoke, en bordure de la mer du Japon, à une vingtaine de kilomètres au nord de Kanazawa, puis qu'il avait été démonté, transporté sur le nouveau site, et reconstitué tel quel. En cet été 2018, je n'ai aucune connaissance de la philosophie de Nishida. Je me promène longuement dans ce vaste musée moderne en m'imprégnant du lieu, tout simplement. Un grand portrait d'Henri Bergson attire mon attention. Je sens qu'il se passe *quelque chose* dans ce musée, comme une empreinte qui est en train de s'imprimer en moi. C'est ainsi que j'aime voyager, particulièrement au Japon. Je laisse les lieux me transmettre leur mystère. Au retour de ce voyage, ce musée devient, lui aussi, un nouveau « lieu-ressource » vers lequel je peux me projeter en autohypnose.

À partir de l'automne, je plonge complètement dans la culture japonaise. Je tisse de plus en plus de liens avec des amis japonais. Je commence à apprendre le japonais et à pratiquer la calligraphie (書道, *shodō*) avec ma *sensei* exerçant son art depuis une trentaine d'années, à Okayama. Je pratique la méditation *zazen*. J'ai un peu le sentiment de vivre au Japon, à Paris. Je me rends régulièrement en autohypnose vers le « Chemin de la philosophie », le musée de Kanazawa, et dans d'autres « lieux-ressources » où les ressentis ont été particulièrement forts, comme le sommet de l'île d'Itsumushima (Miyajima) dans la baie de Hiroshima, le jardin Koko-en près du château de Himeji, le sanctuaire Takachiho jinja dans l'île de Kyūshū, les temples Shōren-in à Kyōto et Togakushi Chusha dans les Alpes japonaises, la baie d'Ago, près d'Ise-jingū.

Ma pratique de l'hypnose va progressivement être influencée par mon imprégnation japonaise. Peu à peu, je perçois en moi, et dans l'espace relationnel avec les patients, que je suis entré dans un processus particulier. Je me nourris du Japon et celui-ci, en retour, influence ma pratique de façon implicite, inconsciente, sous-corticale diraient les neuroscientifiques. Je laisse ce processus se faire et j'en suis juste le témoin attentif. Les résonances sont trop belles pour être gardées pour moi seul, le temps du témoignage et de la transmission est venu, d'où le projet

4. Jacynthe Tremblay, *Je suis un lieu*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, p. 11.

éditorial qui a conduit à la parution de mon ouvrage *Hypnose-Japon, Rencontre en résonance* en 2024. Dès les premières pages, j'indique la façon dont l'hypnose m'a aidé à entrer en contact avec le Japon :

L'hypnose m'avait fait percevoir à quel point l'approche sensitive d'un être humain pouvait être fertile. Une façon d'être vraiment présent et d'accueillir ce qui est là, tel quel. C'est avec cette même approche que j'ai plongé dans le monde japonais. Les lieux, les personnes, l'art, la nourriture, je me suis laissé imprégner par ce nouvel univers, en tentant de m'accorder progressivement à sa singularité. La porte de l'hypnose m'a facilité l'accès au monde japonais qui, lui-même, en retour, est venu profondément résonner en moi, jusqu'à influencer ma pratique de l'hypnose. Cela s'est fait par des voyages réguliers sur place, par des rencontres humaines, par l'acquisition de connaissances de toutes sortes et, chose essentielle, par des pratiques, comme nous le verrons dans ce livre.<sup>5</sup>

Chaque chapitre dévoile une facette nouvelle de cette rencontre inédite, axée sur les multiples sensations de l'expérience hypnotique. J'y explore les relations entre le corps et l'esprit, le temps et l'espace, la parole et le silence, et mets en lumière l'importance de la présence dans la relation thérapeutique.

Parmi toutes les lectures sur le Japon, la remarquable thèse de Teddy Peix sur le *ma*<sup>6</sup> devenue secondairement un livre<sup>7</sup> m'a permis de réaliser une première approche de la philosophie de Nishida et de prendre connaissance du travail de Jacynthe Tremblay avec qui je suis entré en contact à l'automne 2024. Certes, Nishida occupe une place modeste dans mon livre. Cependant, je souhaitais vraiment qu'il soit présent à travers les quelques références le concernant. En parcourant récemment *Le lexique philosophique de Nishida Kitarō*<sup>8</sup>, j'y ai retrouvé de nombreux thèmes développés dans mon ouvrage, tels *muishiki* (l'inconscient), *seimei* (la vie), *shinshin ichinyo* (l'unité du corps et de l'esprit), *kankei* (la relation), *jissen* (la pratique), *sonzai* (l'être, l'existence), *honshitsu* (l'essence)... Tout un ensemble de résonances à explorer peu à peu, au croisement des chemins de la philosophie (*Tetsugaku no michi*) et de l'hypnose (*saimin no michi*).

Dès la lecture de *L'introduction à la philosophie de Nishida*<sup>9</sup>, il y a quelques mois, j'avais été impressionné par l'abondance du glossaire français-japonais des termes

5. Bruno Bréchemier, *Hypnose-Japon, Rencontre en résonance*, Editions Satas, 2024.

6. Teddy Peix, *Espace/Intervalle : à partir de la notion japonaise de « MA » : dynamique du vide et temporalité*. Art et histoire de l'art. Université Panthéon-Sorbonne-Paris I, 2018.

7. Teddy Peix, *Japon : des jardins aux arts*, L'Harmattan, 2023.

8. Jacynthe Tremblay, *Le lexique philosophique de Nishida Kitarō*, Chisokudō Publications, 2020.

9. Jacynthe Tremblay, *L'introduction à la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, 2007.

philosophiques de Nishida (vingt-deux pages!) mais ce n'était rien comparé au *Lexique* déjà mentionné, un ouvrage de 300 pages consacré au vocabulaire philosophique de Nishida. On ne peut qu'être impressionné par tous ces termes philosophiques et on se demande très vite, comme Jacynthe Tremblay l'exprime elle-même : « Comment l'écheveau de ces thèmes peut-il être dévidé<sup>10</sup> » ? L'humilité et la patience sont de mise lorsqu'on s'engage dans ce dense et complexe univers philosophique. Au jour où j'écris ces lignes (février 2025), j'ai deux certitudes. La première, c'est que l'œuvre philosophique de Nishida entre en résonance avec ce qui s'accomplit dans une séance d'hypnose. La seconde, c'est de n'être qu'au tout début de l'exploration de cette rencontre inédite.

Parmi tous les mots du lexique nishidien, certains ont éveillé en moi un écho particulier : l'*expérience* (*pure*), l'*intuition* (*agissante*), l'*unification*.

*Keiken* 経験, l'expérience. Un mot essentiel en hypnose. « Faire l'expérience de l'hypnose, il n'y a que cela qui compte. Seule compte l'expérience. Être dans l'état d'hypnose, le vivre, le goûter, le savourer. Un état qui est, en lui-même, thérapeutique. "L'hypnose est une expérience heuristique", disait le Dr Gérard Salem, c'est-à-dire qui sert à découvrir. Ajoutons : à trouver des réponses aux questions que l'on se pose, à toutes sortes de questions. Et de façon beaucoup plus profonde et intuitive que lorsqu'on laisse seulement agir le mental rationnel<sup>11</sup> ».

L'hypnothérapie est une thérapie expérientielle. Lorsqu'on se trouve en hypnose, on vit une expérience intérieure particulière, riche de multiples sensations. Une expérience vivante. Le Dr Milton Erickson, le fondateur de l'hypnose moderne, a toujours refusé de faire de la théorie. Il disait que « l'absence de théorie stimule l'adaptabilité et la créativité du thérapeute. Il se sent libre—et même encouragé—à utiliser ses propres ressources inconscientes au service du patient<sup>12</sup> ». Il ne cessait de répéter que « le souci principal du thérapeute doit être de découvrir ou, mieux encore, de faire découvrir les ressources, ignorées du patient, qui vont lui permettre d'opérer en lui une modification<sup>13</sup> ».

Privilégier l'expérience et la pratique à la théorie ou aux concepts résonne fortement avec le monde japonais. Dans le *zen*, on considère qu'une once de pratique vaut mieux qu'une tonne de théorie. On ajoute même, avec humour, que vouloir parler du *zen* sans le pratiquer, c'est comme se gratter le pied à travers la chaussure ! La théorie n'apporte pas grand-chose. Cette absence de prééminence de la théorie, Claude Lévi-Strauss la mettait également en évidence lors de l'une de ses conférences au Japon : « Un de vos grands penseurs contemporains, le professeur Maruyama Masao, a souligné l'aversion traditionnelle du caractère japonais pour

10. Tremblay, *Je suis un lieu*, p. 18.

11. Bréchemier, *Hypnose-Japon, Rencontre en résonance*, p. 43.

12. *Ibid.*, p. 168.

13. François Roustang, *Influence*, Les Editions de Minuit, 1991, p. 39.

les phraséologies, sa défiance envers les raisonnements a priori, son attachement à l'intuition, à l'expérience et à la pratique<sup>14</sup> ».

Sugimura Yasuhiko souligne que dans son premier ouvrage, *Les Recherches sur le bien* (1911), Nishida a entamé son itinéraire philosophique en partageant avec William James, Bergson et Husserl la recherche d'un retour aux « choses mêmes » ou aux « données immédiates », une approche que Frédéric Worms nomme le « moment 1900 ». Dès les premières lignes de ses *Recherches*, il affirme que la philosophie doit commencer par l'expérience pure, état dans lequel les choses sont connues *telles qu'elles sont*, dans leur immédiateté, avant toute distinction entre sujet et objet. « Faire l'expérience signifie... connaître les faits tels qu'ils sont, connaître suivant les faits, en abandonnant toutes les fabrications de celui qui connaît. Par le terme "pure", j'entends l'état de l'expérience telle qu'elle est, sans la moindre addition de l'entendement ou délibération<sup>15</sup> ».

Les données immédiates, telles quelles, constituent le terreau de l'expérience hypnotique. J'insiste beaucoup dans mon livre sur l'importance de ces données immédiates, telles quelles, *sono mama* 其の儘, et je les mets en perspective avec différents éléments de la culture japonaise, tel le *haiku*. Celui-ci décrit une expérience particulière, un vécu du poète sans artifice, ce qu'il voit tel qu'il le voit.

L'idée essentielle de voir les choses telles quelles, fondement de la philosophie de Nishida Kitarō, repose sur le concept de talité (synonyme du concept d'« ainséité »), propre à la philosophie bouddhiste : c'est « connaître les faits tels qu'ils sont », « connaître suivant les faits » en abandonnant toutes les fabrications de celui qui connaît... c'est-à-dire accueillir les choses telles qu'elles parviennent aux sens.... La réalité surgit naturellement dans l'instant et c'est ce qui atteste de son existence.... C'est l'expérience pure<sup>16</sup>.

Devant l'éclair  
Sublime est celui  
Qui ne sait rien<sup>17</sup> !

Le fondement de la philosophie de Nishida Kitarō est similaire à celui de l'expérience hypnotique.

Un peu plus tard dans sa recherche, Nishida a réalisé que l'expérience, bien qu'importante, ne peut pas expliquer l'intégralité de l'expérience humaine, car

14. Claude Lévi-Strauss, *L'autre face de la lune, Écrits sur le Japon*, Éditions du Seuil, 2011, p. 53.

15. Sugimura Yasuhiko, *Transplanter le bergsonisme dans le « lieu du néant » : Bergson et « L'École de Kyoto »*, *Bergsoniana* (3/2023), doi.org/10.4000/bergsoniana.1260.

16. Peix, *Espace/Intervalle*, p. 418.

17. Bashō, *Seigneur ermite, L'intégrale des haikus*, La Table Ronde, 2012.

celle-ci implique aussi des processus de différenciation (par exemple, la réflexion, le langage, et les catégories mentales). Nishida introduit une *dynamique dialectique* entre l'unité originelle de l'expérience pure (non-duelle) et la différenciation nécessaire pour que le monde se manifeste sous des formes variées et compréhensibles. Ainsi, l'expérience pure (純粹経験, *junsui keiken*), n'est pas une simple fusion, mais un processus où l'unité originelle et la différenciation coexistent et s'enrichissent mutuellement.

Cette *dynamique dialectique*, ce processus même est également présent dans l'expérience hypnotique, dans la mesure où l'hypnose est un état fluctuant et dynamique au cours duquel la personne :

1) accueille telles quelles toutes les sensations, comme elles viennent, sans les juger ni les critiquer, puisqu'une des caractéristiques de l'hypnose est de dépoliariser le mental conscient habituel pour laisser émerger les données immédiates.

2) se trouve dans une position d'observatrice intérieure, attentive à son propre processus interne. Dans un article intitulé « Le Zen de Milton Erickson », on peut lire cette phrase riche de sens : « La multitude de techniques qu'Erickson a utilisées pour inviter les gens dans cet état ont toutes pour base de laisser la personne accorder toute son attention à son propre processus interne<sup>18</sup> ». Tout est dit en quelques mots-clés :

laisser : L'hypnose est le règne du verbe anglais *to let*, et son corollaire, *let it be*. Le thérapeute suggère et laisse se faire ce qui se fait. Il n'impose rien. « Faire l'expérience de l'hypnose, c'est ignorer tout ce que j'ai, tout ce que je suis et se laisser faire. C'est Hegel qui dit "Se mettre dans la chose, corps, âme, esprit et laisser faire"<sup>19</sup> », dit François Roustang. Il ajoute : « Si, comme les bouddhistes le disent, ainsi que Hegel, on entre dans la "chose" même, pour l'habiter complètement de tout son cœur, de toute son âme, on n'a plus à juger, on y est tout simplement<sup>20</sup> ».

accorder : L'accordage est, au départ, un terme musical. C'est l'action d'accorder un instrument de musique. On utilise aussi ce terme en psychologie. Daniel Stern a introduit la notion d'accordage affectif pour désigner le processus dynamique par lequel la mère se synchronise à son enfant afin de constituer avec lui un espace intersubjectif. Cette idée que la rencontre intersubjective se structure de façon rythmique, par un ajustement incessant à l'autre, au fil

18. Richard Simon, *One on One, The Family Therapy Network*, 1992, p. 40, cité dans *The sound of One Hand Catalepsy: the Zen of Milton Erickson*, par Richard Bolstad.

19. « Connaissance de soi et désintérêt de soi, avec François Roustang. » Les racines du ciel, Frédéric Lenoir, France Culture, émission du 21/10/2012. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-racines-du-ciel/connaissance-de-soi-et-desinteret-de-soi-avec-francois-roustang-1874626>

20. Dr Jean-Marc Benhaiem, *L'art de l'hypnose avec François Roustang*, Odile Jacob, 2024, p. 136.

des interactions, apparaît particulièrement pertinente pour décrire la relation clinique telle qu'elle s'expérimente dans le cadre de l'hypnothérapie. L'accordage thérapeute/patient facilite, à son tour, l'accordage entre le conscient et l'inconscient chez le patient.

attention : De plus en plus, on parle de l'hypnose comme d'un mode d'attention particulier. De nombreux neuroscientifiques travaillent dans le monde sur ce sujet de la *dynamique attentionnelle* aux multiples implications thérapeutiques, comme je l'ai exposée dans un article récent.<sup>21</sup> Rappelons cette phrase de William James : « Mon expérience se définit par ce à quoi je fais attention<sup>22</sup> ».

processus interne : Le processus de l'*expérience pure* nishidienne et sa *dynamique dialectique* est superposable au processus interne de l'hypnose. Accorder toute son attention à son propre processus interne s'appelle la *métacognition*. Elle désigne la capacité à prendre conscience de ses propres processus mentaux. En hypnose, elle permet à l'individu d'observer ses réactions cognitives tout en étant guidé par la présence et les suggestions du thérapeute, favorisant ainsi un état où l'on peut remodeler ses perceptions ou ses comportements.

En résumé, en hypnose, on vit une expérience (1<sup>er</sup> niveau, les données immédiates) et, en même temps, on est conscient qu'on vit une expérience particulière (2<sup>e</sup> niveau, la métacognition). Les deux niveaux coexistent au sein du processus hypnothérapeutique que les neurosciences commencent à explorer de façon intéressante depuis une vingtaine d'années. Grâce aux techniques d'imagerie cérébrale, les neuroscientifiques définissent l'hypnose comme un état de conscience non-ordinaire où la pensée discursive diminue (diminution de l'activité du cortex préfrontal responsable de l'auto-contrôle conscient), permettant à des processus plus intuitifs et inconscients de s'exprimer.<sup>23</sup> Le thérapeute accompagne son patient tout au long des différentes phases du processus thérapeutique pour l'aider à mettre en mouvement ses ressources inconscientes et faciliter le processus de transformation intérieure recherché.

Pour le psychanalyste C. G. Jung (1875–1961), un grand bâtisseur de ponts entre l'Orient et l'Occident, et un chercheur perspicace de l'âme humaine, les quatre fonctions psychologiques de l'être humain sont : la sensation, le sentiment, l'intuition, la pensée. « *Sensation* et *intuition* sont des fonctions qui délivrent des informations telles quelles. Ce sont des fonctions de perception. Elles s'expriment ou se taisent (on/off). Elles ne font pas appel à la raison, au raisonnement, au jugement, à l'intellect. Elles s'imposent d'elles-mêmes et représentent les deux fonctions dites "irrationnelles" du caractère humain. On pourrait tout aussi bien les qualifier de

21. Dr. Bruno Bréchemier, *Hypnose, Méditation et Santé Intégrative*, Hegel 15, n°1 (2025): 57–68.

22. William James, *The Principles of Psychology*, Holt, 1890.

23. Bréchemier, *Hypnose, Méditation et Santé Intégrative*, 57–68.

fonctions “spontanées”, ou “immédiates”. Les deux autres fonctions (*sentiment* et *pensée*) sont dites “rationnelles” car sujettes à la réflexion, au doute, aux hésitations, aux multiples parcours que peut emprunter un sentiment ou une pensée dans le cerveau<sup>24</sup> ». Dans *L’âme japonaise*, Jean-Claude Jugon, psychologue clinicien et docteur en psychologie vivant au Japon, développe longuement ces quatre fonctions psychologiques de l’être humain telles que définies par Jung et il nous fait remarquer que « la *sensation* est “la” fonction principale dans la psyché japonaise ». Selon ce psychologue, « l’originalité de la culture nipponne fut de s’être servi de la fonction de *sensation* (la plus éphémère, impermanente et inconstante des quatre puisqu’elle nous inscrit dans l’ainsité du corps et la réalité présente) pour (re)traduire par la fugacité des impressions la relation de l’homme à l’Éternité<sup>25</sup> ».

## L’intuition

La présence d’un exemplaire de *L’intuition philosophique* de Bergson dans une vitrine du Musée de la Philosophie Nishida Kitarō de Kanasawa m’avait fait une forte impression sur le moment. J’y avais vu immédiatement, et concrètement, un pont philosophique entre l’Occident et l’Orient, entre ces deux philosophes du XX<sup>e</sup> siècle. De plus, avec un ouvrage concernant l’intuition. De quoi stimuler ma curiosité naturelle !

Bergson s’était intéressé à l’hypnose dès sa jeunesse, notamment dans sa thèse de doctorat secondaire intitulée *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889), qui accompagnait sa grande thèse *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans cet essai complémentaire, Bergson explore le concept d’espace et de localisation chez Aristote, mais il y ajoute des réflexions sur la perception et la conscience. C’est dans ce contexte qu’il évoque l’hypnose et la suggestion mentale, s’appuyant sur les recherches contemporaines de l’époque, notamment celles de l’École de Nancy (Liébeault, Bernheim) et de Charcot à la Salpêtrière. Bergson considérait que l’hypnose révélait des aspects fondamentaux de la conscience et de la mémoire, qui allaient nourrir plus tard ses grandes idées philosophiques, notamment dans *Matière et mémoire* (1896). Il voyait dans l’état hypnotique un moyen d’observer comment la conscience pouvait être influencée et remodelée par des forces subtiles, ce qui résonne avec sa théorie de la durée et de la mémoire pure.

Bergson a accordé une place centrale à l’intuition dans sa philosophie, en opposition à l’intellectualisme classique. Chez lui, l’intuition est une forme de connaissance directe et immédiate de la réalité, non médiatisée par des concepts

24. Bréchemier, *Hypnose-Japon, rencontre en résonance*, p. 71.

25. Jean-Claude Jugon, *L’âme japonaise, Essai de psychologie analytique transculturelle*, L’Harmattan, 2015, p. 220.

ou des représentations abstraites. Contrairement à l'intellect, qui segmente et analyse, l'intuition saisit un objet dans sa globalité et dans sa singularité. Elle permet d'accéder à la réalité vivante, en évitant la simplification et les distorsions imposées par le langage et les catégories mentales. L'intuition est également créative car elle permet à l'individu de dépasser les cadres établis de la pensée. Elle ouvre à une *vision nouvelle*, favorisant la liberté et la création artistique, scientifique ou philosophique. Nishida s'est inspiré de cette idée pour développer sa propre théorie de l'expérience pure, vue plus haut, où il affirme que la connaissance véritable ne passe pas uniquement par la rationalité mais par une immersion directe dans l'expérience elle-même. Il a aussi créé le concept d'intuition agissante (行為的直観, *kōiteki chokkan*). En voyant ces deux mots réunis dans la même expression, mon sang d'hypnothérapeute n'a fait qu'un tour ! Immédiatement, j'ai senti qu'ils pouvaient permettre de mieux percevoir le rôle de l'intuition en hypnose, ce qui a stimulé mon intention de m'intéresser davantage à la philosophie de Nishida.

En hypnose, la personne lâche le mental analytique critique pour plonger dans l'univers des perceptions sensorielles de toutes sortes : celles des cinq sens intérieurs<sup>26</sup>, comme celle du sixième sens, l'intuition (直観, *chokkan*).<sup>27</sup> L'hypnose est une expérience dans laquelle tout peut arriver, y compris des prises de conscience, des *insights*, des fulgurances. De salvateurs coups de foudre venus de l'inconscient permettant souvent de voir, en un éclair, de façon très discriminante, ce qu'il convient de changer dans sa vie, les bonnes décisions à prendre pour se sortir d'une souffrance. Toutes ces perceptions adviennent spontanément et s'imposent d'elles-mêmes, *telles quelles... sono mama*. « La différence entre quelqu'un qui est en hypnose ou en transe et quelqu'un qui ne l'est pas, c'est que celui qui est en transe perçoit la multitude des paramètres qui sont en jeu dans son existence alors que celui qui ne l'est pas, va être guidé par des données séparées des unes des autres, analytiques, peut-être nombreuses, mais il n'aura pas cette possibilité d'une intuition première qui va l'orienter dans l'existence », dit François Roustang. Or, aider une personne à s'orienter dans son existence définit parfaitement le rôle d'un hypnothérapeute. Cela implique à la fois de l'aider à voir plus clair dans sa vie et à faciliter une mise en mouvement lui permettant de vivre sa vie comme elle souhaite la vivre, et à agir comme elle souhaite agir.

L'*intuition agissante*, concept central dans la philosophie de Nishida, représente une manière d'appréhender la réalité où l'agir et le connaître ne sont pas dissociés. Il développe ce concept pour dépasser les dichotomies classiques de la pensée

26. Le système *vakog* définit les cinq canaux sensoriels de base de l'état hypnotique (Visuel, Auditif, Kinesthésique, Olfactif, Gustatif), qui ne sont rien d'autres que les équivalents (intérieurs) des cinq sens que l'on connaît tous.

27. Dans mon livre, j'ai écrit *chokkan* ainsi: 直感. Après un échange avec Jacynthe Tremblay, j'apprends qu'en philosophie, on utilise ces kanji : 直観 ou 直覚.

occidentale, telles que sujet/objet, théorie/pratique ou esprit/corps. L'intuition agissante désigne une forme de connaissance qui se réalise directement dans et par l'action. « L'intuition agissante et l'auto-éveil ne nient pas la vie, au contraire, ils l'exaltent au plus profond de l'être, mais cela suppose au préalable un effort d'oubli de soi : "C'est un modèle poétique ou l'action se retire au deuxième rang et la pratique se place au premier rang". Se "retirer en arrière", *lâcher prise* puis reprendre pied avec la réalité, c'est alterner détachement et retour au monde<sup>28</sup> ». Cette dynamique du détachement (qu'on appelle *dissociation* dans le jargon de l'hypnose) et du retour au monde (à la fin d'une transe hypnotique, on dit qu'on *revient* dans le monde extérieur) est centrale en hypnose. « C'est une discipline "d'évidement", conduisant à l'*intuition agissante*, acte véritable, source de toute possibilité, pour échapper à l'enfermement ou au cloisonnement, trouver la liberté d'agir<sup>29</sup> ».

C'est parce que la personne n'est plus gouvernée par le mental rationnel que l'ouverture aux perceptions spontanées peut opérer. « L'hypnose, c'est se trouver par l'abandon de soi », dit François Roustang. Il ajoute : « Ce n'est pas par souci de soi qu'on peut arriver, éventuellement, à se délivrer de soi. Parce qu'on tourne en rond<sup>30</sup> ». Avec la méthode philosophique de Nishida, « Dans un premier temps, il y a l'oubli de soi, et dans un deuxième l'expression d'une méthodologie comme une *intuition agissante* ce qui rejoint l'idée agissante, du *non-agir*<sup>31</sup> ».

Cet abandon de soi, ce « pas de côté », loin d'être une perte, permet à l'individu de s'inscrire plus profondément dans le monde, à l'image de ce qui se passe dans la méditation *zazen*. Pour Nishida, la compréhension véritable ne naît pas de la réflexion abstraite, mais d'une immersion totale dans le flux de l'expérience. C'est en étant pleinement impliqué dans la dynamique du vivant que l'on accède à une forme de connaissance incarnée. Cette perspective éclaire d'un jour nouveau la fonction de l'hypnose. Comme le souligne François Roustang, l'oubli de soi en hypnose ne conduit pas à un repli individualiste, mais à une dissolution de l'*ego* dans une interaction plus vaste, où l'individu se réaccorde à l'ensemble dont il fait partie. « La guérison, c'est oublier qu'on existe, c'est s'intéresser au monde, à ce qu'on a à faire », écrit-il<sup>32</sup>. Loin des approches thérapeutiques qui visent une amélioration purement individuelle, l'hypnose permet une reconnexion à un milieu, à un environnement vivant et dynamique. Roustang insistait sur l'impor-

28. Peix, *Espace/Intervalle*, p. 425 (la citation centrale est de Sugimura Yasuhiko).

29. *Ibid.*, p. 472.

30. « *Connaissance de soi et désintéret de soi, avec François Roustang* », Les racines du ciel, Frédéric Lenoir, France Culture, émission du 21/10/2012. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-racines-du-ciel/connaissance-de-soi-et-desinteret-de-soi-avec-francois-roustang-1874626>

31. Peix, *Espace/Intervalle*, p. 422. Entretien avec Sugimura Yasuhiko, 18/2/2015.

32. Sylvie Le Pelletier-Beaufond, *Abécédaire François Roustang*, Odile Jacob, 2019, p. 55.

tance du contexte et du rôle du thérapeute, qui doit aider la personne à retrouver sa place dans son milieu naturel. Il envisageait même de rebaptiser l'hypnose en écothérapie, soulignant ainsi que la guérison repose sur une harmonisation avec l'entourage. « Hypnotiser quelqu'un, c'est le replacer dans son milieu ; il s'agit donc d'une interaction de tout ce qu'il est avec tout ce qui l'entoure<sup>33</sup> ». Quelle résonance avec la pensée de Nishida ! À travers son concept de lieu (*basho*), Nishida nous rappelle que l'individu n'existe jamais en dehors de ses relations et de son contexte. L'expérience hypnotique, tout comme sa philosophie, nous invite à dépasser la séparation entre soi et le monde pour retrouver une unité profonde, une façon d'être pleinement présent à la réalité qui nous traverse.

L'intuition agissante, telle que l'entend Nishida, émerge du *basho*, cet espace d'interconnexion où l'individu ne se conçoit pas comme une entité isolée, mais comme partie intégrante du monde. Cette perspective trouve un écho puissant en hypnose, où l'expérience ne repose pas sur une réflexion analytique, mais sur une compréhension incarnée, immédiate. Loin d'être un simple vecteur, le corps devient un allié thérapeutique essentiel, un médium à travers lequel s'opère la transformation. C'est pourquoi je consacre un chapitre entier de mon livre à son rôle fondamental en hypnose<sup>34</sup>.

L'intuition agissante éclaire également le processus créatif : dans cet état d'unité entre pensée et action, l'artiste, le philosophe—et par extension, le patient en hypnose—accède à une spontanéité qui dépasse la volonté consciente. En hypnose, la frontière entre conscient et inconscient s'estompe, laissant émerger des pensées et des gestes qui ne sont ni planifiés ni dissociés du vécu. De même, l'intuition agissante repose sur une forme de savoir qui échappe à la délibération consciente pour se manifester directement dans l'acte. Nishida nous aide ainsi à comprendre comment l'hypnose favorise une transformation profonde, en mobilisant cette intelligence intuitive qui relie l'individu à son environnement et à son propre potentiel créatif.

En résumé, l'intuition agissante de Nishida apporte un éclairage profond sur le processus hypnotique. Elle montre comment l'hypnose invite la personne à faire ce « pas de côté » qu'est l'oubli de soi, non comme une perte, mais comme une ouverture vers une perception renouvelée du monde et de ses propres possibilités d'action. Cette dynamique favorise une liberté intérieure accrue et une intégration plus fluide dans son environnement. En ce sens, l'hypnose rejoint la pensée de Nishida en tant qu'expérience transformatrice, où la dissolution du moi habituel

33. Benhaïem, *L'art de l'hypnose avec François Roustang*, p. 33.

34. Bréchemier, *Hypnose-Japon, rencontre en résonance*, Chapitre IV.

permet l'émergence d'une nouvelle manière d'être. Comme le dit François Roustang : « Le thérapeute doit amener le patient au seuil de sa propre liberté<sup>35</sup> ».

## L'unification

Dans *Le Lexique philosophique de Nishida Kitarō*, certains mots résonnent particulièrement en moi : unité (*tōitsu* 統一), unifier (*tōitsusuru* 統一する) et lieu (*basho* 場所).

Ce thème de l'unification est présent dès les premières recherches de Nishida, dans l'expérience pure, une unité immédiate où il n'y a pas encore de distinction entre l'individu qui perçoit et ce qui est perçu. On le retrouve également développé au plus haut point dans le concept de lieu (*basho*) où l'unification ici ne repose plus sur une expérience immédiate, mais sur une unité des contradictoires (矛盾の統一 *mujun no tōitsu*), une intégration dialectique des contraires au sein du lieu. Nishida distingue plusieurs types de lieu, de plus en plus englobants, jusqu'au lieu du néant absolu (絶対無の場所 *zettai mu no basho*), qui est la source ultime de toute chose.

L'unité des contradictoires s'inscrit dans le lieu du néant absolu qui dépasse les distinctions entre sujet/objet, pensée/être. Pour Nishida, la réalité ultime n'est pas une entité fixe, mais un processus dynamique où les opposés se fondent dans une unité vivante. Ce dépassement des contradictoires ne signifie pas leur annulation, mais leur intégration dans une totalité qui les englobe. La logique du lieu dépasse ainsi les limites de la logique classique et permet de concilier les approches dualistes occidentales avec les visions holistiques et non-dualistes orientales.

Je perçois dans ce thème de l'unification une sorte d'*alpha* et d'*omega* de la philosophie de Nishida, en résonance forte avec le processus hypnothérapeutique. Toute ma vie, j'ai exercé la médecine dans un esprit holistique, alliant Médecine Traditionnelle Chinoise, hypnose et autres approches thérapeutiques. Aujourd'hui, je forme des praticiens en Santé Intégrative<sup>36</sup>, une approche personnalisée combinant médecine conventionnelle et pratiques complémentaires évaluées pour leur efficacité. Centrée sur la personne, elle repose sur l'interdisciplinarité, la relation thérapeutique, l'individualisation des soins et la prévention. Présente dans le monde entier (Europe, États-Unis, Chine, Japon...), elle s'adapte aux cultures locales et bénéficie du soutien de l'OMS. Étant donné la richesse du parcours philosophique de Nishida, je pense que son œuvre pourrait également éclairer les principes de la Santé Intégrative et s'harmoniser avec eux.

Dans ma recherche pour *Hypnose-Japon*, l'une de mes plus belles découvertes fut la mise en perspective du *ma* japonais avec la perception de l'espace-temps en

35. Le Pelletier-Beaufond, *Abécédaire François Roustang*, p. 70.

36. DIU de Pratiques Psychocorporelles et Santé Intégrative, Université Paris-Saclay.

hypnose. J'y consacre le deuxième chapitre. En hypnose, la perception du temps et de l'espace est modifiée : distorsion temporelle et dissociation spatiale ouvrent une porte vers des parts inconscientes. Loin d'une séparation nette entre passé, présent et futur, l'inconscient fonctionne comme un *continuum espace-temps*, élargissant la perception du patient. L'hypnose suspend l'état de conscience ordinaire, ouvrant un interstice dans l'écoulement du temps. Ce *ma*, si présent dans l'art et la culture japonaise, crée une discontinuité, un écart sensible plutôt qu'un concept abstrait. L'hypnose permet d'en faire une expérience vivante. La transformation de la perception de l'espace et du temps est au cœur du processus hypnotique, jouant un rôle essentiel dans le changement recherché. Pour pouvoir transformer ce qui est à transformer et changer ce que l'on souhaite changer dans sa vie.

Le *ma*, en tant qu'intervalle structurant espace et temps dans la culture japonaise résonne avec la pensée de Nishida, où l'unité naît de la tension entre éléments disjoints. Il s'intègre à sa dialectique continuité-discontinuité (*renzoku to dan-zetsu*), dans laquelle l'espace-temps est conçu comme un lieu dynamique où les phénomènes émergent et interagissent. Inspiré par le concept de complémentarité du physicien Niels Bohr, Nishida envisage un monde où les opposés coexistent de manière complémentaire : le présent naît de l'interaction passé-futur, l'espace est un champ d'interpénétration entre sujet et monde, et le temps oscille entre linéarité et simultanéité dans le lieu du néant absolu.

L'hypnose, en modifiant la perception ordinaire, permet l'intégration d'opposés apparents (passé/présent, conscient/inconscient, soi/autrui) dans une unité élargie. Cet état non-ordinaire de conscience pourrait être vu comme une entrée dans le lieu du néant absolu, où les distinctions s'effacent au profit d'une créativité spontanée. L'expérience hypnotique reflète alors des principes nishidiens :

- Le sujet devient à la fois observateur et acteur de son expérience.
- Le langage perd sa rigidité rationnelle pour devenir un outil symbolique, comme dans la calligraphie ou le théâtre Nō, où le *ma* structure l'expérience<sup>37</sup>.
- Le lâcher-prise en hypnose rejoint l'idée que le lieu du néant absolu est la source de toute manifestation.

Si l'hypnose unit les opposés (conscient/inconscient, temps linéaire/cyclique, espace défini/indéfini), elle incarne pleinement l'unité des contradictoires, tout comme le *ma* dans la culture japonaise et le lieu chez Nishida.

37. Le langage joue un rôle essentiel en hypnose. Je lui consacre un chapitre entier dans *Hypnose-Japon* (Chapitre III), en le mettant en perspective avec la langue japonaise.

## Perspective de Recherche

En nous appuyant sur trois concepts-clés de la philosophie de Nishida—l'*expérience pure*, l'*intuition agissante* et l'*unification*—nous avons commencé à explorer les liens qui le rattachent à l'hypnose. De cette mise en perspective émergent plusieurs axes de recherche prometteurs, dont voici les grandes lignes.

### *Bergson / Nishida / Hypnose*

Bergson et Nishida partagent une vision du temps comme durée fluide plutôt que comme simple succession d'instants. L'hypnose, en modifiant la perception du temps, donne accès à cette durée vécue, où passé et présent se fondent dans un *continuum expérientiel*. Nishida et Bergson convergent également dans leur conception de l'intuition comme moyen d'accès à une réalité plus profonde, un aspect central en hypnothérapie.

### *Phénoménologie / Nishida / Hypnose*

Nishida, influencé par Husserl et Heidegger, pense l'expérience comme une immersion directe dans le monde, où sujet et objet ne sont pas séparés. L'hypnose, en suspendant le mode réflexif habituel, permet une expérience phénoménologique pure où perception et vécu s'entrelacent sans médiation conceptuelle. Elle illustre aussi la notion de « chair » chez Merleau-Ponty, où le corps devient un espace d'interaction entre conscience et monde.

### *Zen / Nishida / Hypnose*

Le *zen* et la pensée de Nishida partagent une quête d'immédiateté et de dépassement du dualisme. L'état hypnotique favorise une expérience similaire : une dissolution du moi ordinaire et une fusion avec l'instant présent. Nishida, en intégrant la pensée *zen* dans sa philosophie, rejoint l'idée que l'unité des contraires émerge dans un état de présence totale, une dynamique également au cœur de l'hypnose thérapeutique.

### *Physique moderne / Nishida / Hypnose*

Inspiré par la physique quantique (notamment par le concept de complémentarité de Niels Bohr), Nishida conçoit la réalité comme un champ d'interactions dynamiques où les opposés coexistent. L'hypnose, en modifiant les états de conscience, peut être vue comme une manifestation de cette logique non-dualiste, où les distinctions classiques (temps linéaire/simultané, sujet/objet) s'effacent. L'approche quantique du cerveau et les phénomènes d'indétermination rejoignent certaines intuitions de Nishida sur le lieu du néant absolu.

*Philosophie comparative Nishida / François Roustang*

Roustang, comme Nishida, insiste sur l'importance du lâcher-prise et du renversement des catégories habituelles de perception. Tous deux décrivent un état où l'individu s'abandonne à un flux plus vaste, permettant une transformation spontanée. L'hypnose, chez Roustang, est un déplacement vers une nouvelle manière d'être au monde, une perspective qui trouve un écho dans la conception nishidienne de l'expérience comme immersion dans le lieu.

Le sinologue Jean-François Billeter, qui a fait connaître Tchouang Tseu à son ami François Roustang, disait dans une émission de radio : « Lorsque j'en ai eu l'occasion, j'ai toujours parlé en faveur d'une compréhension nouvelle de l'hypnose comme une voie d'accès à quelque chose qui fait partie du sujet humain. Je trouve qu'au fond l'hypnose a un intérêt philosophique très considérable<sup>38</sup> ».

## Conclusion

Cette première exploration des liens entre l'hypnose et la pensée de Nishida ne constitue qu'une ébauche d'un champ de recherche prometteur. À l'image de l'évolution récente de la médecine, qui tend vers une approche intégrative réconciliant corps et esprit, il semble essentiel d'inviter la philosophie à jouer un rôle plus actif dans cette dynamique. L'École de Kyôto, et particulièrement Nishida, offre une perspective précieuse pour enrichir la compréhension des phénomènes psychiques et thérapeutiques.

L'hypnose, qui résonne à la fois avec les neurosciences et les traditions philosophiques asiatiques, pourrait bénéficier d'un dialogue approfondi avec la pensée nishidienne, notamment autour de concepts comme le lieu ou le néant absolu. Inversement, l'hypnothérapie et la clinique pourraient offrir un terrain concret pour illustrer et affiner certains concepts philosophiques.

Mais pour approfondir ce croisement entre philosophie et clinique, une approche pluridisciplinaire est nécessaire. Philosophie, hypnose, neurosciences et médecine intégrative doivent collaborer pour mieux comprendre les implications théoriques et pratiques de ces rapprochements. Ce travail collectif pourrait ouvrir de nouvelles voies tant pour la réflexion philosophique que pour les pratiques thérapeutiques du futur.

38. Jean-François Billeter, « Hors-champs », Laure Adler, France Culture, émission du 25/11/2014, [www.youtube.com/watch?v=Ia4DaxBnjo](http://www.youtube.com/watch?v=Ia4DaxBnjo).



# LA FORCE DE LA MATIÈRE DANS L'EXPRESSION ARTISTIQUE



## SESSHŪ, CORPS ET ESPRIT EN MOUVEMENT

Teddy Peix

*Independent Artist and Researcher*

---

*Exploration and study were essential in the painting of Sesshū. Following the principles of the thinker Zhu Xi, the painter cultivated his knowledge of himself and the world, giving as much importance to qi, phenomenal energy, as to taiyi, transcendental influence of nature. In some aspects, these themes applied to artistic expression could be consistent with Nishida's philosophy. According to the philosopher, art results from a set of unifications leading from the mind to the body. Thus, this form of expression is seen as a way conducive to the development of personality, and its content is linked to a deep, free and irrational feeling revealed in matter. The following essay is based on a talk given at a seminar at Nanzan Institute for Religion and Culture on 31 May 2024.*

---

NOMBRE DE philosophes se sont intéressés aux motivations poussant les artistes à s'exprimer. Ils ont réfléchi aux conditions favorables à la création et aux capacités de l'être humain à concevoir un nouveau rapport au réel et à la vie. L'art peut par ailleurs s'associer à une pratique, autant physique que mentale, menant à une relation privilégiée avec un espace naturel. Cette thématique riche a guidé mes recherches et nourri mon expression artistique. Elle m'a également inspiré une réflexion sur les concepts de logique du « lieu » (*basho*) et d'« auto-éveil » (*jikaku*) chez le philosophe Nishida Kitarō.

Nishida pense le processus de création dans sa temporalité et dans son passage de l'esprit au corps. Initialement, un individu se sert du monde de la nature comme matière afin d'exprimer son monde intérieur. Mais la nature dont parle Nishida ne s'oppose pas à la culture ou à la civilisation : c'est un tout ; elle constitue l'expression et l'évolution d'un seul et même monde<sup>1</sup>.

1. « Le monde et la culture comportent dès le départ la technologie, mais ne l'ont pas développée. Il n'y a jamais, chez Nishida, un monde auquel s'opposerait l'humain, ni une nature à laquelle s'opposerait la civilisation. Le tout est une expression et une évolution du seul et même monde qui contient et coïncide avec les humains, la culture, la technologie », Nishida, *Art et Morale*, note n°10, p. 81.

La pensée occidentale intéressa Nishida<sup>2</sup>, ainsi que des traditions orientales telles que le taoïsme et le bouddhisme. Le philosophe tenta de caractériser la culture occidentale—« imprégnée de spiritualité chrétienne [et] soutenue par l'être<sup>3</sup> »—, et la culture orientale, surtout japonaise—« soutenue par la détermination du néant ». Il évoque, du reste, des influences chinoises d'ordre institutionnel et littéraire sur la culture ancienne du Japon, à l'exemple du confucianisme, « principalement devenu une force sociale à l'époque Tokugawa<sup>4</sup> ». Dès le XV<sup>e</sup> siècle, le peintre Sesshū<sup>5</sup>, quant à lui, s'imprégna de la doctrine néo-confucianiste.

Sesshū pratiquait essentiellement le *suiboku*—peinture à l'encre. Parmi ses œuvres les plus célèbres, mentionnons *Paysages dans la technique du Haboku* (1481), *Paysage d'automne* (vers 1490), *Paysage d'hiver* (vers 1490) et *Long rouleau de paysage* (1486). Son art a connu, principalement, les influences du zen et d'anciens maîtres de la peinture<sup>6</sup>. Toutefois la doctrine néo-confucianiste du penseur chinois Zhu Xi fût déterminante pour le peintre.

La pensée chinoise situe le *yin* et le *yang*<sup>7</sup> à l'origine du monde phénoménal et du monde nouménal. Cette dyade habite le « principe d'ordre », *li*, duquel émane l'« énergie vitale », *qi*. Zhu Xi affirme que le *qi* et le *li* forment l'unité immanente du « faite suprême » ou « suprême ultime », à savoir *taiyi*<sup>8</sup>, voie supra-phénoménale gouvernant toute chose. Ce paradigme comporte des interactions entre phénomène et noumène similaires au concept de « lieu » (*basho*) du philosophe Nishida.

Nishida assure que l'instant (*shunkan*), « lieu » du présent absolu, est la véritable autodétermination de ce qui s'autodétermine<sup>9</sup> à titre de néant. Comme Platon, il

2. Dans le domaine de la philosophie de l'art, sa pensée fut influencée principalement par celles de Conrad Fiedler et d'Emmanuel Kant.

3. Michel Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », *Japan Review*, n°22, 2010, p. 145.

4. Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 145, p. 143. La dynastie Tokugawa fut fondée par le shōgun Tokugawa Ieasu (1542–1616). Elle correspond à la période Edo (1603–1868).

5. Sesshū Tōyō (1420–1506), moine zen, néo-confucianiste et peintre japonais.

6. Dans certaines de ses peintures, on constatera la technique dite « à l'encre brisée », reconnaissable dans sa rapidité d'exécution, ou l'économie de moyen et de puissance évocatrice comme chez certains moines peintres *chan*.

7. Le *yin* et le *yang* se trouvent dans tous les aspects de la vie et de l'univers. Complémentaires, ils contiennent potentiellement leur renversement et ils entretiennent une relation dynamique spatiale et temporelle. Ils se rapportent à l'alternance du mouvement et du repos, indissociables et complémentaires.

8. Dans la pensée de Zhu Xi, le « suprême ultime » *Taiyi* et le « principe d'ordre », *li*, se confondent.

9. « Ces notions indiquent avant tout une série de rapports : entre le néant et le présent ; entre le présent et l'instant ; entre l'instant et la personne ; et entre le soi et le temps. Suivant la forme utilisée, ces rapports s'initient soit à partir de l'élément qui détermine, soit à partir de l'élément déterminé. Il est manifeste, dans ce contexte, que la logique du *basho* [lieu] de Nishida est essentiellement une philosophie de la relation... si l'on part de ce qui s'autodétermine (le néant absolu, le maintenant éternel, l'instant, le présent, le temps, le soi et la réalité), on assiste à deux types de faits. D'abord, l'élément qui s'autodétermine le fait toujours suivant une certaine modalité, à savoir par exemple « conformément à l'auto-éveil » ou « de manière circulaire ». Jacynthe Tremblay dans Nishida Kitarō, « L'autodétermination du maintenant éternel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, 2008, p. 250 note 14.

situe l'instant entre le repos et le mouvement ; le mouvement se transforme en repos et inversement<sup>10</sup>. De même, cette dynamique s'équilibre semblablement dans la dualité *yin* et *yang*.

Dans sa quête de paysage, Sesshū a mobilisé son esprit et son corps de façon à exprimer le contenu de son « cœur ». Sans doute, l'expression artistique du peintre reposait-elle sur l'expérience initiale de la réalité ; néanmoins, elle émanait d'une force bien plus profonde. Elle admet un dialogue entre la philosophie de Zhu Xi et celle, plus récente, de Nishida. Conformément à ces systèmes de pensée, comment un artiste peut-il concevoir mentalement son œuvre ? Quels processus internes s'accomplissent durant l'acte artistique ?

### Expérience du réel et connaissance de soi

Sesshū a découvert le monde par l'exploration et l'étude, puis il a transposé ses particularités dans sa peinture. Dans une démarche semblable à celle du penseur Zhu Xi, le peintre a cherché à percevoir toutes sortes d'énergie dans son environnement :

Zhu Xi est animé par la volonté de capter la force du réel même sous ses formes les plus contradictoires, de même que dans la peinture de Sesshū où les lignes horizontales et verticales se heurtent et s'affrontent : aussi, dans la création, l'ordre émerge-t-il du désordre<sup>11</sup>.

Sesshū souhaite révéler la nature profonde de tout être saisi dans son existence réelle. Le paysage naturel, notamment, recentre le peintre sur le présent tout en lui permettant d'approfondir sa connaissance du monde. Fidèle à la tradition de la peinture de paysage, *sansui*, Sesshū cultive les oppositions et les complémentarités de l'univers. Dans ses œuvres en particulier, la nature semble admirablement prise sur le vif : tumulte des formes, lignes cassantes des arbustes, pentes découpées des roches et courants des rivières débordent d'une infinie énergie à chaque instant et à chaque regard. Tout semble se concentrer dans un présent éternel.

10. « L'instant. En effet, l'instant semble désigner quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens. En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement. Mais l'instant, qu'on ne peut situer, est sis entre le mouvement et le repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps. Et tout naturellement, c'est bien vers l'instant et à partir de l'instant que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et que ce qui est au repos change son état pour se mettre en mouvement », Platon, *Parménide*, Paris, Flammarion, 1999, p. 207.

11. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, 1998, p. 185-186.

Nishida définit le temps présent comme la détermination de ce qui est dépourvu de déterminant : « En ce sens, le temps est la surface miroir de l'éternité<sup>12</sup> ». Si, dans le temps, ce qui est dépourvu de forme détermine la forme, le temps prend forme en tant qu'autodétermination du néant absolu. Situé à l'extrémité du temps présent, ce dernier se confond avec le présent absolu, insaisissable ou non-objectivable. En ce qui concerne la cosmologie chinoise, l'existence de toute chose dépend principalement de la logique métaphysique du « suprême ultime », *taiyi*, du « principe d'ordre », *li*, et de l'« énergie vitale », *qi*. Zhu Xi déclare que des investigations profondes doivent être réalisées au sujet des relations entre noumène—déterminé par le *li*—et phénomène—déterminé par le *qi*. D'autre part, toute recherche restant incomplète, cela demeure une étude infinie où on s'applique à tendre vers une vérité absolue. Le moine peintre Sesshū poursuivait cet idéal durant ses pérégrinations. Il a effectué de nombreux voyages au Japon et un séjour en Chine d'environ deux ans, pendant lesquels il s'est consacré assidûment à l'étude de la nature—arbre, herbe, ciel, terre, montagne : « Parce que Sesshū a aimé les choses, parce qu'il a communiqué avec elles, le monde concret est devenu pour lui une clé ouvrant les infinies perspectives de l'ordre de l'univers<sup>13</sup> ». Cette recherche profonde et exigeante a conduit le peintre à développer sa connaissance de soi.

Cultiver une meilleure connaissance de soi revient à atteindre la « vérité » de l'individu. Zhu Xi envisage cela comme une voie menant à la « bonté absolue<sup>14</sup> ». Seulement, il convient de pratiquer la sincérité et le respect, c'est-à-dire « les plus hautes qualités de la bonté humaine<sup>15</sup> ». L'homme doit tenir compte, dans la mesure du possible, de tous les points de vue, concilier les oppositions, éviter tout excès et tout défaut<sup>16</sup>. Cela relève ainsi de la conduite morale de l'individu. L'art se révèle, pour autant, comme une affaire sérieuse ne pouvant échapper, selon Nishida, au développement de la morale<sup>17</sup>, sans quoi il s'assimilerait à une habileté ou à un amusement<sup>18</sup>. C'est la raison pour laquelle l'œuvre d'art contient un sens non-négligeable d'une grande valeur dont la substance n'est autre que le prolongement psychique d'un individu.

12. Cité dans Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 145.

13. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 225.

14. Pour cela, il est important d'atteindre une meilleure connaissance de soi. La bonté absolue correcte réside dans l'esprit de chacun. « Ne pas scruter le bon ordre social pour mener la pratique de la Sincérité et du Respect à sa complétude ferait que celle-ci à son tour pourrait donner accès à la Raison véritable (*Li*) », Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 222.

15. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 222.

16. Cf. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 228.

17. « Ce n'est pas que je pense que l'art doit obéir à la morale, ni qu'il doit servir à "encourager le bien et à réprimer le mal". Le contenu de l'acte pur est la nature humaine pure. La morale n'existe pas non plus séparément ou indépendamment de cette nature humaine », Nishida, *Art et Morale*, p. 104–105.

18. Cf. Nishida, *Art et Morale*, p. 89.

Au fond de chaque personne, Nishida observe que le contenu de la « véritable personnalité » se forme au sein de l'opposition de la volonté morale et de la personnalité<sup>19</sup>. C'est pourquoi, il soutient que l'imagination artistique consiste à prévoir l'évolution de la morale. En effet, un artiste se confrontant à la réalité du monde apporte son sentiment aux évolutions de celui-ci et, à la fois, s'évertue à suivre sa propre voie. En outre, Nishida distingue la conduite morale, conceptuelle et consciente, de l'activité créatrice, intuitive et sentimentale<sup>20</sup>. Il remarque malgré tout que, provenant d'une même personne, les deux sont de qualité identique : le contenu de l'art, aussi bien que la morale, unit les contradictoires, à savoir le soi et le monde—l'artiste et le spectateur. En définitive, Nishida juge essentielle la reconnaissance de l'autre, la qualité des rapports interpersonnels ainsi que la connaissance de soi. D'après Zhu Xi, ces vertus morales exercent une influence sur autrui puisque l'esprit humain doit se conformer à « l'idée d'une rationalisation et d'un *effort moral* dans l'action individuelle (se cultiver) qui entraîne, comme par cercles concentriques, celle de l'action collective<sup>21</sup> ».

Sesshū s'applique à suivre l'esprit du *dao*—« voie » symbolisant la nature morale—et, pour cela, « il est nécessaire d'appréhender les choses dans une observation profonde et sincère pour que soit révélée l'identité de la nature des choses et du ciel et de la terre, c'est-à-dire l'esprit<sup>22</sup> ». Il défend « une conception réaliste du monde sans abandonner l'idée de phénomène de mutation propre à chaque être<sup>23</sup> » : ce qui est immuable, c'est que tout change. Cependant, avant de connaître, la faculté mentale de Sesshū se relie idéalement à l'esprit de la nature incarné par le *li* et le *qi*. C'est une voie davantage passive abordée de même par Nishida : l'expression *sono mama ni* そのままに (en tant que tel) correspond à « la spontanéité naturelle selon la loi [dans le bouddhisme], qui consiste à laisser la nature productive des choses se révéler d'elle-même (*shi* 自), dans sa factualité, comme talité (*zen* 然)<sup>24</sup> ». Par cette non-action, Sesshū laisse la nature se déployer à l'extérieur et à l'intérieur de lui. Il unit le monde objectif à sa propre conscience,

19. Nishida, *Art et Morale*, p. 88–89, « la volonté doit être considérée comme une force vitale impersonnelle qui traverse l'être humain... La notion de " lieu " prendra la relève dès 1927 et fera office de concept de base grâce auquel la réalité constituée par notre mental s'articule », cf. Nishida, *Art et Morale*, note n°6, p. 72.

20. Nishida, *Art et Morale*, p. 101.

21. Dalissier, Nagai, Sugimura (dir.), *Philosophie Japonaise, Le néant, le monde et le corps*, Paris, Éditions Vrin, 2013, p. 33.

22. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 214.

23. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 186.

24. Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 150.

dans l'intention de transcender le point de vue de la « conscience en général<sup>25</sup> ». Il réalise tout d'abord ce que Nishida nomme l'« expérience pure » : l'union, au sein de la conscience, de l'objet et du sujet. C'est une connaissance immédiate se produisant toujours dans le présent : cet instant continuellement en mouvement où s'unissent la connaissance et son objet s'avère être « le type le plus purifié de toutes les expériences<sup>26</sup> ».

Pour un adepte de la doctrine néo-confucianiste tel que Sesshū, l'« expérience pure » mène à la connaissance de la nature véritable de tout être habité par le *yin* et le *yang*. Ce principe actif et passif se rencontre dans tout phénomène, qu'il soit naturel, social, historique ou spirituel. Il ne peut se manifester que par l'énergie du *qi* provenant du « principe d'ordre », *li*. Cela se révèle tout aussi vrai dans la création s'accomplissant essentiellement par le *qi* :

Le *li* manque de volition ou de plan et n'a pas de puissance créatrice.... Le *li* ne constitue qu'un monde pur, vide, vaste, sans forme ou empreinte et ainsi, il est incapable de produire quoi que ce soit. Mais le *qi* a la capacité d'être soumis à la fermentation et à la condensation et ainsi il porte les choses à l'existence. Et cependant, toutes les fois que le *qi* existe, le *li* est présent en lui<sup>27</sup>.

Zhu Xi assure que chaque fait se produisant dans l'univers obéit au « principe d'ordre », *li*, source inatteignable<sup>28</sup>. Or, le *li* pourrait-il s'assimiler au « lieu de néant » de Nishida ? Point du présent à l'origine de l'apparition de toute chose se mouvant ou se transformant, le « néant absolu » ou « présent absolu » se situe en chaque être et en toute chose. Mais « c'est seulement au sein de l'instant présent qu'il est possible de saisir le caractère éternel et englobant de cet autre du temps<sup>29</sup> ».

25. Ce terme est la traduction standardisée de l'expression kantienne « *bewusstsein überhaupt* », reprise par Nishida. Dans la traduction du texte susnommé d'« Art et Morale », la traductrice lui préfère la formule « conscience-universel », cf. Nishida, *Art et Morale*, note 2, p. 114 : la « conscience en général » exprime la conscience dans sa généralité, excluant toutes les particularités et diversités individuelles et subjectives. Si quelque chose se rapporte à la « conscience en général », cela signifie qu'elle est universellement valable, objectivement, et pour toute conscience. Si on se positionnait sur le plan de la « conscience en général », le monde objectif deviendrait alors une construction de soi : « La différence entre les deux plans réside dans le fait de construire (conscience, pensée) et le fait de créer (action, volonté, non-conscience). Dans les deux cas, nous avons affaire à la capacité humaine de bâtir un monde. Selon Nishida, l'art n'est pas une construction du moi, de l'ego, mais l'irruption d'une autre énergie (de l'élan vital) dans la réalité, énergie médiatisée par l'individu », Nishida, *Art et Morale*, note n°10, p. 121.

26. Nishida dans Sugimura Yasuhiko, « Auto-éveil et témoignage, philosopher autrement », *Philosophie*, n°125, Paris, Éditions de Minuit, 2015, p. 49–50.

27. Fong Yeou-Lan dans Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 190.

28. Le *li* préexiste à l'apparition même du Ciel et de la Terre : « Quand il est en mouvement, il produit le *yang* et c'est le *li*. Quand il est au repos, il produit le *yin* et c'est le *li* », Zhu Xi cité dans Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 191.

29. Tremblay, *Auto-éveil et temporalité, Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 217.

Contrairement à la pensée chinoise, il ne s'envisage pas comme un « "simple présent infini" (*tada mugen no genzai* 唯無限の現在), ou une sorte de pulsation réciproque éternelle restant au même endroit<sup>30</sup> ». Il opère « plutôt comme un *présent mouvant transitif* (*ugoku genzai* 動く現在), parce que le temps lui-même se propage à partir de la *trans-localisation* intime de la réalité<sup>31</sup> ». Par ailleurs, le « suprême ultime », *taiyi*, envisagé à travers le prisme de la topologie de Nishida, correspondrait à une sorte d'unité suprême et à un lieu de néant. Même en ce cas, cette forme de subordination se distingue du principe de complémentarité de la pensée chinoise : « son espace de complémentarité se tient et se bloque de manière problématique dans le lieu du néant de la complémentarité qui est l'être et le non-être<sup>32</sup> ».

Pour un néo-confucianiste, le principe de complémentarité exprimé dans la dualité *yin* et *yang* ou celle du *li* et du *qi* se situe au cœur de l'étude de toute chose. Zhu Xi accorde la même importance au fait matériel *qi*, phénomène perceptible et ressenti, qu'au principe d'ordre *li*, au-dessus des formes. Il cherche à « réhabiliter le réel que les bouddhistes semblent vouloir minimiser dans l'éthique traditionnelle sous la pression de l'idéalisme et de l'idée de vacuité absolue<sup>33</sup> ». Au dire de Zhu Xi, étudier une chose, c'est « tendre vers [cette] chose jusqu'à la pénétrer profondément pour parvenir à une bonne connaissance de soi<sup>34</sup> ». Par conséquent, le penseur ajoute la Connaissance de la réflexion<sup>35</sup> aux deux autres phases de la connaissance préconisées par les bouddhistes, à savoir la Connaissance directe et la Connaissance de l'éveil. Tout artiste peut s'attacher à cette Connaissance de la réflexion : apprendre, expérimenter, s'épanouir et exprimer, à partir du réel, des principes poétiques chargés de spiritualité. Dans son expérience approfondie des choses, Sesshū souhaite trouver la « bonté absolue correcte », c'est-à-dire une connaissance profonde du soi la plus limpide, en vue d'être dans la plus grande justesse en accord avec l'univers. Dans son expérience concrète du monde, il apprend à mieux se connaître puisqu'il unit son esprit aux choses. Ce faisant, le

30. Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 140.

31. Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 140.

32. Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 141. En revanche, un penseur chinois comme Zhang Zai (1020–1078) « refusait de manière intéressante toute subordination fondée sur la préférence ou la négation et défendait une sorte de parallélisme », Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 141. Zhang Zai privilégiait le concept dual « il y a - il n'y a pas », tout aussi présent dans la pensée de Nāgārjuna (II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècle). Nāgārjuna était un moine indien et l'un des plus grands penseurs de la doctrine *mādhyamika*. Son célèbre texte « Stances du milieu » en fut le fondement. Cf. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, Paris, Seuil, 1995, p. 323.

33. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 187.

34. « ... Atteindre une bonne connaissance de Soi c'est comprendre le fondement de la chose », cf. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, note n°3, p.195–196.

35. « Connaissance de la réflexion : Les principes des vertus humaines ... à faire des investigations sur divers objets et à clarifier la nature correcte de l'État, de la ville, du village et de la famille : La politique sociale dans l'économie est aussi établie... », cf. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, note n°4, p. 196.

peintre s'émancipe des lois de la nature<sup>36</sup> et, en retour, apprend de celles-ci dans un développement sans fin. Sesshū s'est livré à l'errance à travers le Japon, et cela « a contribué aussi à l'approfondissement de la connaissance de la substance et de l'essence des choses de la nature à l'état pur<sup>37</sup> ». Cette étude de la nature ne signifie pas qu'elle se trouve en dehors de lui : « Cette grande nature, c'est en fait ce qui fait que le moi est le moi. La sombre nature devant nous n'est que l'ombre du soi<sup>38</sup> ». Dès lors, la Connaissance de la réflexion exprimée par Zhu Xi s'assimile finalement à une Connaissance de l'éveil<sup>39</sup>.



Sesshū, *Shūtō sansui zu*, *Paysage de l'automne et de l'hiver : Hiver (gauche), Automne (droite)*, chaque 47,8 x 30,2 cm, encre sur papier, vers 1490, Tokyo National Museum. Created by editing information on "ColBase: Integrated Collections Database of the National Institutes for Cultural Heritage, Japan" ([https://colbase.nich.go.jp/collection\\_items/tnm/A-1398?locale=en](https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tnm/A-1398?locale=en)).

36. Il est toujours dépendant de la nature, mais son esprit voit au-delà de ce que la nature lui offre.

37. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 228.

38. Nishida, *Art et Morale*, p. 83-84.

39. « Cela démontre une influence profonde du bouddhisme zen : le néo-confucianisme n'est autre qu'une tentative acharnée de greffer le confucianisme sur le bouddhisme zen », Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, note n°4, p. 197.

## Conscience du sentiment et du beau

Geste après geste, Sesshū introduit dans son œuvre une singularité propre à lui-même. Au fil du temps, sa pratique s'aiguise, chaque trait s'accorde aux vibrations du cosmos. Mais c'est au contact de la matière que son œuvre prendra forme : le désir de respirer, de toucher ou de voir s'associe nécessairement à la création. Les sensations se propagent à l'intérieur du corps et, comme le remarque Nishida, elles peuvent également se lier entre-elles pour former un sentiment pur. La « pureté » évoquée ici signifie que cela ne provient pas d'autres influences extérieures à soi et ne répond pas à l'horizon ou au point de vue de l'autre. Dès l'origine, chacun possède la « joie infinie et le chagrin infini<sup>40</sup> » que le philosophe relie au temps infini présent en soi et hors de soi. De ce fait, le contenu du sentiment et son usage caractérisent chaque individu. Néanmoins, il se distingue du contenu de la connaissance<sup>41</sup> et c'est pourquoi il apparaît libre et irrationnel : au plus profond de soi, la discrimination entre ce qui est conforme ou contraire à la connaissance n'existe plus. Cela étant, son analyse et sa compréhension deviennent possibles du point de vue du moi intellectuel ; seulement il faut plonger en soi-même, passer du monde objectif au monde subjectif, pénétrer dans le particulier à partir de l'universel<sup>42</sup>.

Précédemment évoquée, la Connaissance de la réflexion s'avère essentielle dans la pensée de Zhu Xi. Or, Nishida nous enseigne que la connaissance et le sentiment appartiennent à une même dynamique : lorsqu'une nouvelle connaissance se présente, elle émerge naturellement d'un sentiment et elle peut faire jaillir ce même sentiment à travers elle. Il en déduit que la connaissance se situe dans le sentiment émanant du contenu dynamique de la conscience<sup>43</sup>. Cependant, dans l'expression artistique, la volonté<sup>44</sup> doit tout aussi bien contenir ce même sentiment et cette même connaissance<sup>45</sup>. Nishida compare ces actes de l'esprit humain à une dynamique unificatrice infinie. Il nomme cela « mobilité », laquelle conduit à une purification du mouvement corporel dans l'exécution d'une œuvre. D'ailleurs, il remarque un état similaire entre l'unité originelle du monde de la nature et celle du concept de « mobilité » dans l'expression artistique : l'une et l'autre, simples et indivisibles<sup>46</sup>, ne peuvent être analysées conceptuellement, disséquées, classées ou ordonnées de façon identique à un simple objet<sup>47</sup>. C'est la raison pour laquelle

40. Nishida, *Art et Morale*, p. 84.

41. Nishida, *Art et Morale*, p. 78.

42. Nishida, *Art et Morale*, p. 80.

43. Nishida, *Art et Morale*, p. 135.

44. La volonté contient le sentiment et la connaissance et par conséquent, elle unifie le contenu et le contenant d'une œuvre d'art. Créer n'est autre que la volonté de construire un monde particularisé en soi.

45. Nishida, *Art et Morale*, p. 311.

46. Nishida se réfère à Bergson, Nishida, *Art et Morale*, p. 56.

47. Nishida en déduit que la réalité du monde de la nature se base sur cette exigence, cf. Nishida, *Art et Morale*, p. 54.

l'œuvre d'art est similaire à tout autre phénomène de la nature tel que le suggère la pensée de Zhu Xi.

Selon Nishida, l'expression de la volonté consiste nécessairement à « relier le corps et l'esprit, [elle est] le facteur commun qui conjugue le phénomène objectif de la vie et le phénomène subjectif de l'esprit<sup>48</sup> ». Elle se rapporterait à l'écoulement du *qi* puisque « l'art véritable, en Extrême-Orient, n'habite que dans l'écoulement énergétique de la vie de toutes choses<sup>49</sup> ». En ce sens, l'esprit en tant que phénomène mental et le corps en tant que phénomène physique contiennent l'énergie vitale où alternent le mouvement et le repos : « Le *qi* appartient au domaine de la matière et à la fluidité des corps. Il passe sans cesse de l'activité au repos et vice versa<sup>50</sup> ». D'autre part, le mouvement et le repos pourraient compléter le sentiment et la volonté : le sentiment correspondrait à un acte non encore manifesté, où la volonté est en repos, et la volonté à un acte manifesté, où le sentiment se mettrait en mouvement. Quoi qu'il en soit, l'expression artistique se reconnaît dans sa profonde pénétration dans l'activité de la vie réelle.

L'esprit possède un fond obscur et inépuisable qui, pour Zhu Xi, relève du « principe d'ordre », *li* ou « suprême ultime », *taiyi* commun à tout l'univers. Mais, à l'instar de tout phénomène, il est traversé également par le « souffle vital », *dao*. Bien que Zhu Xi attribue au corps et à l'esprit les manifestations du *qi*, il considère le « souffle vital » ou le « suprême ultime » comme leur ascendant. Poussée par cette force, l'activité mentale ne peut demeurer à l'intérieur de soi et doit se prolonger par le corps dans un mouvement expressif. Cela se vérifie en Extrême-Orient, dans la pratique de la peinture à l'encre ou la calligraphie<sup>51</sup> : le peintre espace son « cœur<sup>52</sup> », canalise son énergie et, dans la plus grande fluidité, unit son esprit et son corps afin de faire jaillir des formes sur le papier<sup>53</sup>.

Dans une approche néo-confucianiste ou bouddhiste zen, la nature se manifeste autant dans l'esprit de Sesshū que dans son expression artistique : parce qu'elle unifie les expériences, la conscience du peintre s'unit au cosmos, dans le but de former un sentiment doté d'un nouveau sens. Préalablement, Sesshū doit atteindre une grande clairvoyance : « L'esprit du sage se révèle dans le vide absolu

48. Tremblay, *Auto-éveil et temporalité, Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, p. 80.

49. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 201.

50. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 189.

51. Nishida pratiquait la calligraphie.

52. Cela fait partie des recommandations classiques : « le peintre doit entretenir en lui une disposition de cœur oisive (*Xián* 閑), silencieuse et tranquille (*jíng* 靜), épurée et vide (*kong* 空)—ceci éventuellement par la contemplation de la Nature ou des peintures, par l'étude, la lecture et la poésie, par la musique ou le vin », Shitao, *Les Propos sur la peinture du Moine Citrouille-Amère* (1970), trad. par Pierre Ryckmans, Paris, Plon, 2007, p. 127.

53. Cf. Shitao, *Les Propos sur la peinture du Moine Citrouille-Amère*. Un certain effort mental et une longue pratique se révèlent essentiels puisque ce médium n'autorise aucun retour ou erreur de maîtrise.

et la clairvoyance parfaite<sup>54</sup> ». Le peintre se frotte au réel, ressent les remous de la vie phénoménale et, faisant le vide en lui, perçoit le monde comme aux premières lumières d'un matin : « En cultivant la nature de l'individu, l'esprit peut atteindre l'Illumination, la disposition permanente à refléter toutes choses qui s'offrent à lui<sup>55</sup> ». L'éveil s'assimile chez Sesshū à une « voie » par laquelle il cherche à exprimer son sentiment profond et l'authenticité des choses. De son côté, Nishida souligne la nécessité de dépasser les catégories de la pensée et d'agir mentalement, afin de prendre pleinement conscience du contenu de la volonté : complétant l'« expérience pure », l'« auto-éveil<sup>56</sup> » devient alors une nécessité dans la création. Toutefois, la compréhension naît au cœur de l'intuition émanant des profondeurs de l'esprit<sup>57</sup>. C'est une « intuition artistique » qui procède d'un esprit libre transcendant le plan du savoir<sup>58</sup>. Tel un « auto-éveil » actif, elle suppose alors de s'unir au temps présent en dépassant l'expérience quotidienne. Mais elle échappe à une simple contemplation passive, et son caractère dynamique se lie entièrement à l'activité créatrice. L'« intuition artistique » évolue constamment et devient le moyen de changer le contenu de nos propres vies.

Un artiste auto-éveillé voit « le monde éternel et impérissable de la force matérielle<sup>59</sup> » et il peut exprimer sa volonté pure dans le monde objectif. Par conséquent, le contenu de l'expression artistique tel que le beau se concrétise inéluctablement par l'action du corps sur la matière. Il échappe à la connaissance et transcende le temps, l'espace et les choses, bien qu'il en dépende<sup>60</sup> : sans eux, « il n'y a pas de beau<sup>61</sup> ». Pour autant, la transcendence du contenu de l'art évoque celle du « principe d'ordre », *li*, lequel n'a pas de puissance créatrice et nécessite l'« énergie vitale », *qi* : « tant que le *li* s'attache à la forme, les modalités du *qi* lui sont inhérentes, mais quand le *li* ne se rapporte pas à la forme, il transcende celle du *qi*<sup>62</sup> ». Ce principe suppose que dans l'œuvre accomplie, le « suprême ultime » ou le « principe d'ordre » subsiste dans l'objet ; néanmoins, il s'en distingue à la fois.

54. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 199.

55. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 198-199.

56. « ... l'artiste] se rend compte et ... vit pleinement l'unité de ses actes, de ses gestes qui œuvrent », Nishida, *Art et Morale*, note 2, p. 196.

57. Tout comme dans le bouddhisme zen ou le *dao*, l'intuition consiste à saisir intuitivement la véritable essence des choses.

58. Nishida, *Art et Morale*, p. 120.

59. Nishida, *Art et Morale*, p. 307. « La force de la matière, c'est la volonté transformée en objet », Nishida, p. 248.

60. « Le temps et l'espace sont seulement des moyens pour que se manifeste la force ». On ne peut cependant séparer cette dernière du temps et de l'espace, Nishida, *Art et Morale*, p. 307.

61. Nishida, *Art et Morale*, p. 307. « Mais le beau ne doit pas être considéré comme l'idéal de notre acte, et de même quand la belle chose devient l'objet d'un désir, cette chose perd aussitôt sa beauté », Nishida, *Art et Morale*, p. 67.

62. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 194.

Enfin, l'expression artistique devient comparable à une surface miroitante sur laquelle son contenu se dessine clairement. Elle offre au public le sentiment de son auteur sans que ce soit exactement un « transfert de sentiment ». Au dire de Nishida, cela consiste davantage en une union interne immédiate de l'acte d'autrui et de l'acte du moi, conduisant aussi bien l'artiste que le spectateur à mieux se connaître. Se connaître soi-même relève de la réalité mentale : « c'est le fait d'agir, c'est le fait de se développer<sup>63</sup> ». Nishida affirme dès lors que « le sang de notre vie coule dans les choses<sup>64</sup> » comme afflue le « souffle vital » pour Zhu Xi ou Sesshū.

En s'exprimant, l'artiste transcende la nature, bien qu'il emploie la matière pour former le sentiment qui l'anime. Il comprend les limites physiques et techniques de son médium et, pourtant, il l'exploite et le transforme. En accomplissant son œuvre, l'artiste unit le sentiment infini et l'objet fini, le contenu et le contenant : c'est un tout, une force matérielle où réside toute la poésie de l'art. Le beau dépasse ainsi toute interprétation intellectuelle puisqu'il touche au sens. Le contenu intellectuel, pour sa part, intervient dans la perception et le mode de représentation, et il ne peut se substituer à l'œuvre elle-même.

## Conclusion

Nishida analyse la création artistique avant tout comme l'expression d'un sentiment véritable. Bien qu'il insiste sur la nécessité d'un ensemble d'unifications conduisant du mental au physique, il évoque quelque chose d'inintelligible, une intuition, un « instinct sombre<sup>65</sup> », voire un « contenu religieux<sup>66</sup> » s'écoulant depuis les profondeurs de l'esprit et commun à la pensée néo-confucianiste. Si Nishida et Zhu Xi considèrent essentielle la connaissance, la morale ou la perception dans l'art, tous deux reconnaissent le caractère irrationnel à l'origine de l'art. Selon le premier, le contenu artistique est lié à un sentiment pur et se manifeste par la volonté tel un acte supranaturel ; quant au second, cela tient du « suprême ultime » d'où jaillit l'énergie vital. Toutefois, Nishida emploie les formulations analogues « souffle de la vie<sup>67</sup> » ou « élan vital », puisque « l'extrémité de l'élan vital est le point où s'unifient la connaissance et la réalité<sup>68</sup> ».

La volonté décrite par Nishida émane d'un fond infini et inépuisable puisqu'elle se trouve dans « [l'être] humain libre, identifié au véritable présent [et s'autodé-

63. Nishida, *Art et Morale*, p. 302.

64. Nishida, *Art et Morale*, p. 39.

65. Nishida, *Art et Morale*, p. 312.

66. Nishida, *Art et Morale*, p. 279.

67. Je reprends volontairement le terme de Nishida tout à fait compatible avec celui Han Zhuo « la force de la vie, le souffle rythmique de la nature », cf. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, note n°1, p. 201.

68. Tremblay, *Auto-éveil et temporalité, Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, p. 74.

terminant] à titre de néant<sup>69</sup>». Pareillement, l'énergie vitale découle du « suprême ultime », un au-delà invisible et infini traversant l'esprit de tout un chacun, « l'immuable du principe au sein du mouvement<sup>70</sup> ». Il est, en revanche, également à l'origine de toutes les formes d'existences, les traverse et les enveloppe. Auquel cas, le « suprême ultime » partage des qualités proches de celles du temps nishidien, éternel présent, néant absolu, *lieu* ultraenglobant.

Pour s'exprimer, Sesshū doit préalablement faire le vide en lui, de façon à ce que son esprit se remplisse de l'« énergie vitale ». Dans la pensée chinoise, même « le vide suprême (*taixu* 太虛) n'est pas un vide fini, complet en lui-même : c'est un vide infini, si vide qu'il doit se remplir lui-même<sup>71</sup> ». Quant à Nishida, il pense qu'à l'intérieur du soi, l'« expérience pure » occupe ce « vide », ou plutôt l'extrémité du néant, point du présent de tout phénomène.

Par ailleurs, l'individu doit prendre pleinement conscience du contenu de la volonté : l'artiste autoéveillé a les moyens de percevoir le beau éternel au-delà de la réalité ; il développe son « intuition artistique » et peut agir. Finalement, la volonté apparaît comme l'expression du « grand souffle de la vie<sup>72</sup> ». Elle se libère des lois de causalité de la nature et devient la vie elle-même, l'expression d'un sentiment pur, l'expression même de la nature. Cela évoque une pensée plus ancienne attestant des liens profonds entre la vie et le grand tout, notamment présent dans la pensée néo-confucianiste : la Connaissance de la réflexion de Zhu Xi se transforme en une Connaissance de l'éveil puisqu'elle aboutit à une non-action, c'est-à-dire, un agir spontané en harmonie avec le « souffle vital ». Ainsi, la peinture de Sesshū complète la nature car elle relève de « l'union de l'homme et de l'unité Ciel-Terre<sup>73</sup> ». Elle harmonise l'eau et les roches autant que les traits tantôt vigoureux, tantôt déliés du pinceau de l'artiste. C'est une pratique spirituelle, une « voie de la montagne et de l'eau<sup>74</sup> ».

À plusieurs reprises, Nishida se réfère aux concepts d'« unification » et de « mouvement » qui évoquent, métaphoriquement, certains principes de la médecine chinoise : la bonne santé du corps et de l'esprit dépend de la fluidité du *qi* et

69. Tremblay, *Auto-éveil et temporalité, Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, p. 133.

70. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 227.

71. L'auteur ajoute : « Inversement, la nature évanescence suprêmement simple et vraie est le vide suprême ("érosion" dans le temps) », Dalissier, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », p. 141.

72. Nishida emploie cette expression en français dans le texte original, Nishida, *Art et Morale*, p. 51, « Ainsi pour l'évolution de la vie. Les bifurcations, au cours du trajet, ont été nombreuses, mais il y a eu beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes ; et de ces routes elles-mêmes une seule, celle qui monte le long des Vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie », Henry Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 101.

73. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 226.

74. Tsukui, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, p. 230.

se rapporte aux principes d'unité et de mouvement. Ces derniers sont nécessaires à la vie de même qu'ils le sont à l'expression artistique.

L'esprit humain possède dès l'origine la volonté de connaître et la volonté d'agir. En créant, il entraîne inévitablement le corps dans un processus dynamique. Traversée par une énergie semblable, la spatialité de la peinture de Sesshū met en mouvement l'expérience de la nature—perception et connaissance—, et le vide de la nature—espace fertile des profondeurs de l'esprit dans lequel naît la beauté. Si son expression artistique est influencée par des croyances anciennes, tout art ou toute philosophie s'intéressant à la nature de l'esprit ne provient-il pas, au même titre, de convictions spirituelles ? Toutes ces réflexions abordées montrent manifestement que la pensée de Zhu Xi, la philosophie de Nishida et la pratique artistique de Sesshū s'éclairent mutuellement.

## Bibliographie

- Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- Dalissier, Michel, « Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance », *Japan Review*, n°22, p. 137–170, 2010.
- Dalissier, Michel, Nagai Shin, Sugimura Yasuhiko (sous la direction de), *Philosophie Japonaise, Le néant, le monde et le corps*, Paris, Éditions Vrin, 2013.
- Nāgārjuna (trad. Georges Driessens), *Traité du Milieu*, Paris, Seuil, 1995.
- Nishida Kitarō (trad. Jacynthe Tremblay), « L'autodétermination du maintenant éternel », *revue Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, p. 245–276, 2008, doi.org/10.7202/019498ar.
- Nishida Kitarō (trad. Boutry-Stadelmann Britta), *Art et Morale*, Nagoya, Chisokudō Publications, 2022.
- Platon (trad. Luc Brisson), *Parménide*, Paris, Flammarion, 1999.
- Shitao (trad. Pierre Ryckmans), *Les Propos sur la peinture du Moine Citrouille-Amère* (1970), Paris, Éditions Plon, 2007.
- Sugimura Yasuhiko, « Auto-éveil et témoignage, philosopher autrement », *revue Philosophie*, n°125, p. 44–62, Paris, Éditions de Minuit, 2015.
- Tremblay, Jacynthe, *Auto-éveil et temporalité, Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2007.
- Tsukui Hiromi, *Les Sources spirituelles de la peinture de Sesshū*, Paris, Éditions du Collège de France, Institut des hautes études japonaises, 1998.

# LA LECTURE « FLOTTANTE »

## UNE EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE EXISTENTIELLE ?



Erick Jean-Daniel Singaïny

Centre Hospitalier Universitaire de La Réunion

---

*When we read a text, we are sometimes constantly stopped in our tracks, not by disinterest as Roland Barthes says, but by the “flood of ideas, associations” and so on. Our reading can be described as “floating.” Does this have anything to do with “floating attention” the technical rule familiar to psychoanalysts? In “floating” reading, the reader is not looking for the meaning intended by the author; it is his imaginative faculty that takes him out of his calculating cogito in order to create meaning for himself. It is therefore an existential hermeneutical experience that brings the reader face to face with the things of the spirit, that natural human call to verticality or transcendence. Nishida Kitarō’s philosophy of basho (place) supports this argument.*

LA LECTURE « flottante » a-t-elle un lien avec « l’attention flottante », cette règle technique selon laquelle le psychanalyste doit prêter la même attention à tout ce que dit l’analysant ? Le qualificatif « flottante » ne suggère, nous dit-on, ni fuite, ni indécision, ni hésitation, mais, pour reprendre le langage de la phénoménologie, une sorte de suspension de mon jugement, une époque, c’est-à-dire une mise entre parenthèses de mes préoccupations quotidiennes. Elle laisse en suspens ce qui motive mon activité. C’est donc une écoute qui se veut souple, mobile, se laissant porter au fil de l’eau. Elle est une ouverture d’esprit, une « ouverture psychique » pour accéder à « l’inconscient de l’autre ».

Dans la lecture « flottante » il y a bien quelque chose de similaire mais aussi de radicalement différent : en effet, je laisse les mots de l’auteur impressionner ma sensibilité, dériver mon imagination, mon inconscient. Pour rejoindre Roland Barthes<sup>1</sup>, je rentre dans « le pluriel infini » d’un texte. Ce qui signifie pour Barthes que, dans ma lecture d’un texte, je me laisse « arrêter par des afflux d’idées, d’excitations, d’associations ». Mais je me confronte surtout à « une tache aveugle »

1. Barthes, p. 34-37.

(Jacques Derrida) qui se situe en deçà de l'interprétation<sup>2</sup>, du « vouloir-dire » du texte. En effet, pour un texte, il y a une multitude de lecteurs puisque le texte n'est pas figé. Le texte seul n'existe pas. Mais si le sens demande une conscience, à savoir la mienne, alors je ne dois pas reconstituer un sens, en l'occurrence le sens voulu par l'auteur, mais *constituer* un sens. Ici, tout mon corps travaille, à chaque page car, selon Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup>, ce qui est porteur de sens dans la lecture ainsi que sa compréhension sont manifestement liés à l'élément corporel du langage. Il y a par conséquent un *acte de lecture*. Je deviens même l'enjeu de ma propre lecture parce que je dois parler à moi-même pour me sauver de la « déréalité », cette réalité que je « subis » de la part de l'auteur, lui-même caché derrière son texte : toute lecture est *création*.

Prenons l'exemple du livre de Bohumil Hrabal intitulé « Une trop bruyante solitude ». Voici en quelques mots ce qu'il raconte : Hanta, ouvrier depuis trente-cinq ans dans une usine de papiers destinés au recyclage se donne comme mission de sauver les ouvrages injustement condamnés. Son rêve : ramener chez lui tous les livres, en faire un seul paquet par jour où il enfermerait toutes les illusions de sa jeunesse, son savoir, tout ce qu'il a appris pendant ces trente-cinq ans. À l'écouter, le spectateur curieux pourrait vivre la sensation d'être lui-même pressé dans sa presse mécanique :

... parce que moi, quand je me plonge dans un livre, je suis tout à fait ailleurs, dans le texte... tout étonné, il me faut bien avouer être parti dans mes songes, dans un monde plus beau, au cœur même de la vérité. Tous les jours, dix fois par jour, je suis ébahi d'avoir pu m'en aller si loin de moi-même<sup>4</sup>.

Hanta peut aller si loin de lui-même qu'il peut voir sous ses yeux (il ne se sent pas fou) les personnages de ses lectures sans se couper du monde social : au sous-sol, dans son antre où il travaille, il lui arrive donc d'assister à un échange qui nous paraît incongru entre Jésus et Lao-Tseu. Hanta les débarrasse de leur vénérabilité pour en faire des êtres ordinaires.

La lecture « flottante » est un changement radical de posture du lecteur vis-à-vis de l'auteur, elle est une *expérience vive* qui fait sortir le lecteur de son *cogito* calculateur : elle le mène ailleurs qu'en lui-même. Précisons : le lecteur n'est pas un « autre », c'est son *acte de lecture* qui devient un *lieu* où il devient autre en restant soi. Nous utilisons le terme « lieu » dans son sens japonais *basho* qui signifie le « lieu », « l'endroit que l'on occupe » mais dans sa teneur philosophique que

2. Cité par Critchley, p. 82.

3. Gadamer, p. 265.

4. Hrabal, p. 16.

lui attribue le philosophe Nishida Kitarō. Pour Nishida en effet, le *basho* désigne bien le « lieu », le site où peut se produire toute chose car, *tout ce qui existe, existe dans quelque chose*. Le *basho* est « sans forme », il constitue « ce qui englobe », il est, pour Nishida, « le lieu où surgissent et vers lequel convergent les termes contradictoires ». Ce lieu (*basho*) a donc sa propre logique que Nishida qualifie « d'auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko dōitsu*)<sup>5</sup> : A ne peut être A que si et seulement si A subit un processus de néantisation (non A ou « l'altérité absolue »). À suivre ce langage philosophique appliqué à la lecture « flottante », le lecteur (A), grâce à son imagination (qui a la teneur d'un lieu) se transcende donc lui-même pour rejoindre son soi véritable à travers l'auteur (« l'altérité absolue » ou le « tu humain »). Autrement dit, dans cette expérience de lecture, le lecteur peut « s'autoéveiller », se « voir en soi »<sup>6</sup>, c'est-à-dire être « transformé » par ce qui est absolument autre que lui ; c'est ce processus qui affirme son « je » en tant que « soi » personnel. C'est de cette façon que le lecteur peut être « touché » par la conscience de l'auteur. Soulignons au passage qu'il en est de même du côté de l'auteur. Un auteur ne s'adresse pas seulement à son lecteur mais à « l'altérité absolue » en lui qui introduit une différence au cœur même de son « je présent »<sup>7</sup> lorsqu'il écrit. Au regard de la philosophie nishidienne, le lecteur et l'auteur sont, par leur imagination, en relation réciproque.

La lecture « flottante » est par conséquent une manière, pour le lecteur, de « lire son être comme les pages d'un livre »<sup>8</sup>. Elle révèle donc un sens qui est dans l'intellect<sup>9</sup> du lecteur. L'intellect dont il s'agit ici n'est pas l'intellect rationnel mais la *faculté d'imagination*. Ainsi, pour utiliser à nouveau le langage de Nishida, l'imagination du lecteur sert donc de *lieu (basho)* et ce *lieu* lui permet d'accueillir tous les contenus de conscience y compris l'intuition propre à la contemplation du *sacré*. Cette expérience oblige donc le lecteur de s'élancer hors de soi. Sous cet aspect, il échappe sans cesse à lui-même. Mais c'est dans ce moment *opportun* (étymologiquement, « retourner au port ») qu'il est amené à se poser des questions fondamentales sur son soi véritable. Cette expérience le fait se confronter en réalité aux choses de l'esprit, cet appel naturel de l'Homme à la verticalité ou à la transcendence : elle est une invitation à l'*herméneutique existentielle*.

5. Tremblay, 2003, p. 145.

6. « Dans l'éveil à soi, nous nous voyons en nous-mêmes, et ce qui voit et ce qui est vu s'unifient ». Tremblay, 2003, p. 135.

7. Tremblay, 2024, p. 137.

8. Pessoa, p. 48–49.

9. « Le sens des textes n'est ni dans les grammaires ni dans les lexiques, mais bien dans l'intellect du lecteur qui traduit et interprète », Gilson, p. 61.

**BIBLIOGRAPHIE**

- Barthes, Roland. *Le bruissement de la langue*. Paris : Seuil, 1984. Ebook.
- Hrabal, Bohumil. *Une trop bruyante solitude*. Paris : Robert Laffont, Pavillons Poche, 2015.
- Critchley, Simon. Derrida, le lecteur. *Contre-jour* 11 (2006): 79–94.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, 1996.
- Gilson, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris : Vrin, 2011.
- Pessoa, Fernando. *Novas poesias inéditas*. Lisboa: Edições Ática, 1979.
- Tremblay, Jacynthe. *L'Éveil à soi. Nishida Kitarō*. Traduction, introduction et notes de Jacynthe Tremblay. Préface de Matsumaru Hisao. Paris : CNRS Éditions, 2003.
- Tremblay, Jacynthe. *Pérégrinations. Entretiens avec Nishida Kitarō II*, Montréal : Presses Universitaires de Montréal, 2024.

# LA COMMUNAUTÉ EXISTENTIELLE ENTRE LE MORT ET LE VIVANT CHEZ TANABE HAJIME ET DES LIENS CONTINUS



Tomoaki Yamada

Nanzan Institute for Religion and Culture

---

*This essay stems from a chapter in the author's dissertation and was previously presented at the French Society for Japanese Studies at the University of Orleans on 10 December 2021. The aim of our research is to propose the potentiality of Tanabe Hajime's philosophy of death in the contexts of contemporary thoughts on death from the 2011 disaster and grief care. The continuing bonds on grief care enable the love of the near-deceased one to be recognized by the survivor through the act of close support. In Tanabe's existential community between the dead and the living, the recognized love paradoxically enables us to renew ties with the deceased.*

---

**C**OMMENT proposons-nous la portée de la méditation sur la philosophie de la mort chez Tanabe Hajime aux liens continus (continuing bonds) dans le grief care?

L'application possible de la pensée tanabéenne au domaine du grief care était impliquée par Asami Hiroshi sur le thème de la mort de deuxième personne<sup>1</sup>. Son implication portait sur le travail de deuil, où le lien entre le mort et le vivant n'est pas perdu même dans le chagrin. Il s'est inspiré de l'innovante relecture focalisée sur le mort dans la pensée tanabéenne par Hase Shôtô aux années 1990<sup>2</sup>. Bien que les apports tanabéens sur la philosophie de la politique, de la religion et des mathématiques soient importants, sa philosophie sur la mort n'avait pas été minutieusement examinée jusqu'à la recherche par Hase. La raison

1. Asami Hiroshi, *Nininshô no Shi* [La Mort du deuxième personne], Yokohama, Shunpû-sha, 2003, p. 235. À propos de la récente recherche sur la philosophie de la mort chez Tanabe Hajime dans la perspective de l'éthique de *care* appliquée aux soins cliniques au Japon, voir Hamauzu Shinji, « Tanabe Hajime no "Shi no Tetsugaku" kara Gendai Nihon no "Shino Tetsugaku" e » [De la philosophie de la mort chez Tanabe Hajime à la philosophie de la mort dans le Japon contemporain], *Gushin*, vol. 27, 2022, p. 1–36.

2. Hase Shôtô, « Postface », dans *Tanabe Hajime, Zange-dô toshite no Tetsugaku* [Philosophie de Métanoétique], Tôkyô, Shôtô-sha, 2000, p. 432–461.

en est que Tanabe a politiquement coopéré avec le pouvoir nationaliste, militariste et autoritaire pendant la Seconde Guerre mondiale<sup>3</sup>. Au début des années 2000, se développe une approche historiographique et documentaire du processus de formation et de développement de la philosophie de Nishida Kitarô. Elle permet une relecture de Tanabe et clarifie les interventions mutuelles entre les penseurs de l'école de Kyôto<sup>4</sup>.

Des réceptions variées sur la perte du proche se sont concrétisées plus clairement à travers des expériences tragiques et personnelles lors du sinistre du 11 mars 2011 à Tôhoku. Les pensées de la mort s'y déroulent parmi des recherches interdisciplinaires (étude critique, science religieuse et sociologie, etc.) sur la réalité vive des morts proches aimées. Cette réalité vive est saisie par le rapport entre le mort et le vivant. La pensée sur le mort-vivant chez Tanabe est une référence commune parmi ces recherches interdisciplinaires. Ces recherches se focalisent sur la relation paradoxale et synchronique avec le mort proche ou l'existence du mort invisible. Le statut existentiel sur le mort lors du sinistre du 11 mars 2011 est tourné au thème de l'éthique sur des morts vers des années 2020.

Les liens continus sont un terme considérable et étendu, particulièrement vers le droit des défunts de l'aspect du *dommage post-mortem* (posthumous harm)<sup>5</sup>. Le dialogue face au personnage proche décédé dans le Chatbot programmé par l'intelligence artificielle (technologie numérique sur la vie après la mort ou *Death Tech*), apporte le moment thérapeutique comme le travail du deuil pour la famille endeuillée<sup>6</sup>. La question sur la dignité et sur le respect des personnes décédées est provoquée avec le grief care. L'implication marquée par Asami est pionnière en considérant le tournant récent éthique de la pensée sur la mort. Il ne serait pas facile d'appliquer immédiatement la philosophie tanabéenne sur la mort aux liens continus. Parce qu'il faudrait tenir compte du contexte historique où nous vivons. Nous ne pourrions pas ignorer l'héritage contemporain des interprétations fécondes sur Tanabe après le sinistre Tôhoku 2011. Ses usages critiques et

3. Gôda Masato et Sugimura Yasuhiko, « Tanabe Hajime no Shisô [La Pensée de Hajime Tanabe (L'entretien)] », *Shisô*, vol. I, n°1053, 2012, p. 7–35, ici, p. 8–12.

4. Autre que cette tendance de la recherche, il s'agit de l'occurrence de la philosophie contemporaine française à travers la critique radicale contre Heidegger. Derrida, Lévinas, et l'école de Kyôto élaborent la pensée sur le religieux en adaptant et modifiant la pensée heideggérienne. Cf. Yasuhiko Sugimura « (posuto Tetsugakuteki) Shisaku to (Shûkyô teki na mono) [La pensée Post-philosophique et Le Religieux] », *Shukyô Kenkyu*, n°363, 83(4), 2010, p. 1113–1133.

5. Thomas Nagel, « Death », *Mortal Questions*, London, Canto, 1991[1979], p. 1–10, ici, p. 4. Pour le développement de la philosophie analytique sur le mort au Japon, voir Satô Keisuke, « “Shisha no Songen” no Konkyo, Shita kara no Shisha Rinri no Kokoromi [Fondement de “la dignité envers les morts”, essai d'éthique sur des morts depuis au-dessous] », *Shûkyô Tetsugaku Kenkyû*, n° 36, 2019, p. 29–43, et *Philosophie de la religion sur les morts et la souffrance*, Kyoto, Kôyô shobô, 2017.

6. Pour l'éthique sur les morts et l'intelligence artificielle au Japon, voir Satô Keisuke, Ichikawa Gaku, Aruga Fumihide, « Shisha to Dejitaru ni Saikaisuru Gijutsu [La rencontre des morts avec la technologie numérique], dans *Shiseigaku Nenpô*, Tôkyô, Lithon, 2023, p. 27–49.

constructifs de la pensée tanabéenne sur la mort, nous semble-t-il, sont précieux pour la relecture de Tanabe sur le thème de la communauté existentielle entre la mort et le vivant. Cette relecture propose la reconnaissance paradoxale de l'amour. L'amour du mort proche se met en écho dans le survivant par le biais de l'action de l'accompagnateur. La fonction de l'amour transféré ferait le pont vers les liens continus.

## La thanatologie japonaise et les liens continus dans le grief care

La thanatologie (死生学 Shiseigaku) au Japon est définie en tant que domaine d'étude interdisciplinaire et synthétique<sup>7</sup>. Son objectif réside dans l'éclaircissement de la vie humaine à travers une perspective de la vie et la mort<sup>8</sup>. La thanatologie japonaise s'est développée par la réception de la formation clinique des agents religieux pour la relation de l'aide. À propos de cette formation clinique, le soin palliatif des patients a été développé par Cicely Saunders après l'ouverture du St Christopher's Hospice<sup>9</sup>. Sa contribution, pour aider l'aspiration morale et spirituelle des patients, enrichit le champ de Death Education et permet d'envisager les relations avec le champ religieux. Ces relations avec le religieux sont comprises avec les besoins spirituels d'un malade en fin de la vie. La nécessité du spirituel care et la définition de spiritualité dans la qualité de la vie sont en question<sup>10</sup>. Sur-tout, la définition de spiritualité au Japon se rapporte aux questions relatives de la vie humaine liées aux expériences qui transcendent les phénomènes sensoriels. La difficulté de la traduction en japonais permet d'employer la transcription phonétique de l'anglais en Katakana, Supiricyuarithi (スピリチュアリティ). Elle comprend des domaines vastes tels que le sens de l'existence humaine ou la vie après la mort (laïques, religion institutionnalisée ou non institutionnalisée)<sup>11</sup>. Ensuite, la recherche clinique sur le processus de l'acceptation de la mort conçue par Elisabeth Kübler-Ross, médecin psychiatre, a proposé « cinq étapes » de l'approche de la mort pour l'acceptation finale des patients en 1969<sup>12</sup>. Le prêtre jésuite Alfons

7. Voir Watanabe Kazuko, « Sôgôgaku toshite no Shiseigaku no Kanôsei » [Les potentialités de la Thanatologie en tant qu'étude disciplinaire et synthétique], dans *Shiseigaku Nenpô*, Tôkyô, Lithon, 2009, p. 5–32.

8. Alfons Deeken, *Shi to dô mukiauka* [Comment affrontons-nous la vie ?], Tôkyô, NHK, 1996.

9. Shimazono Susumu, *Tomoni Hitan wo ikiru* [Vivre avec le deuil], Tôkyô, Asahi Sensho, 2019, p. 120–127.

10. Hayashi Yoshihiro, *Toi toshite no Supiricyuarithi* [La spiritualité en tant que question], Kyôto, Kyôto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 2011, p. 3–22.

11. *Ibid.*, pp. 181–203.

12. Elisabeth Kübler-Ross, *Les Derniers instants de la vie*. trad. de l'anglais par Cosette Jubert et Étienne de Payer, Genève, Labor et Fides, 1975, p. 267. Alfons Deeken y ajoute une sixième étape : « l'attente et l'espérance ». Cf. A. Deeken, « Shi to dô mukiauka [Comment affrontons-nous la vie ?] », *op. cit.*, p. 171. Cette étape revient à être gai et plein d'espoir jusqu'au bout. Cette sixième étape est saisie comme un moment de croissance approprié au chagrin (grief) de ceux qui veulent guérir de la perte du proche.

Deeken a contribué à l'implanter dans le système d'éducation universitaire japonaise. La nécessité de l'activité de grief care pour faciliter le deuil des familles endeuillées a été particulièrement reconnue à la suite de l'accident ferroviaire mortel de Fukuchiyama en 2005<sup>13</sup>. Le grief care s'y est greffé avec le spiritual care.

Dans le grief care, la guérison de la perte du proche ne consiste pas à l'oublier complètement, mais plutôt à accompagner le chagrin pour le soulager, et à aider à chercher le sens de vivre maintenant la relation autrement avec lui. Dennis Klass y propose les liens continus (continuing bonds) en s'inspirant de la commémoration spirituelle des ancêtres au Japon<sup>14</sup>. Pour eux, « l'endeuillé reste impliqué et connecté à la personne décédée, et l'endeuillé construit activement une représentation intérieure de la personne décédée qui fait partie du processus normal de deuil (grieving) »<sup>15</sup>. Les liens affectifs avec le défunt ne sont pas oubliés, mais maintenus sans détachement complet, et de nouveaux liens sont rétablis. Il s'agit de reconnaître comment les « liens (bonds) » formés dans le passé peuvent influencer notre manière de vivre à présent et dans le futur<sup>16</sup>.

La perspective des liens continus nous permet d'éclaircir la puissance de la réalité vivante qui nous affectionne notre existence. Le changement de la qualité de la relation serait un moment à renouveler et à reconstruire les liens à nouveau pour les survivants. La puissance de la réalité vivante est un noyau commun avec les pensées sur la mort après le séisme du 11 mars 2011. Le renouvellement des liens avec les morts pourrait compléter la théorie du grief care.

## Les morts-vivants après le sinistre le 11 mars 2011

### *Des voisins invisibles par Wakamatsu Eisuke*

Après le séisme du 11 mars 2011 sur la côte pacifique du Tôhoku, on diffuse dans les médias, à la télévision, sur Internet, dans les journaux des slogans qui invitent

13. Takaki Yoshiko, « Gurifu Kea Kenkyûjo no Sôsetsu Kei to Asumi [Histoire de l'Institut Grief Care] », *Gurifu Kea*, 2013, p. 3–13.

14. Klass, Dennis, et al., *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Routledge, 1996.

15. C'est moi qui souligne. « In this book, rather than judging dependence as undesirable, we accept the way people feel themselves to be involved in each other's lives. In the model of grief we propose, interdependence is sustained even in the absence of one of the parties. The data presented by the contributors to this book suggest that the bereaved remain involved and connected to the deceased, and that the bereaved actively construct an inner representation of the deceased that is part of the normal grieving process », *ibid.*, p. 16.

16. « While the intensity of the relationship with the deceased may diminish with time, the relationship does not disappear. We are not talking about living in the past, but rather recognizing how bonds formed in the past can inform our present and our future », *ibid.*, p. 17 ; « We are suggesting a process of adaptation and change in the postdeath relationship and the construction and reconstruction of new connections », *ibid.*, p. 18.

à ne pas oublier ou à ne pas laisser s'estomper le souvenir du séisme ; se diffusent aussi des analyses philosophiques sur la catastrophe sismique. Quoi qu'il y en soit des différences entre ces discours, ils questionnent tous les deux la manière de vivre, en évoquant la mémoire des innombrables victimes et la dette que ressentent envers les morts ceux qui ont survécu lors du tsunami. Divers discours autour de la mémoire des morts de *proches* sont donc déployés. La réflexion sur les morts par Wakamatsu Eisuke, critique japonais contribue au thème des *morts-vivants* très tôt après le séisme. Il est le premier à avoir relié la question de la relation aux morts de la catastrophe de 2011 et la *philosophie sur la mort* de Tanabe. Son point de départ consiste particulièrement dans le fait de la perte de *proches* aimés. Selon lui,

« Notre tâche, c'est de vivre, et d'être lié avec les autres par la compassion (悲哀 Hiai). Et parfois, les difficultés nous poursuivent... Les morts ne disparaissent pas sans laisser quelques "tâches" à accomplir. Ils deviennent les accompagnateurs cachés qui vivent avec vous (nous), pour accomplir cette "tâche". Vivre avec les morts n'implique jamais de s'enfermer dans la mémoire des morts, au contraire, il faut vivre dans le présent, autrement dit, en survivant dans le présent, en vivant de nouvelles histoires où ils marquent eux aussi notre vie<sup>17</sup> ».

Les « tâches » proposées par Wakamatsu restent à accomplir dans un rapport entre ceux qui ont survécu et les proches décédés ; il ne s'agit pas de parler des morts, mais de vivre avec eux. Le rapport avec eux nous poursuit à chaque fois, lorsque nous en parlons avec le chagrin de la perte. Les morts proches ne sont devenus ni une simple image résiduelle dans la mémoire des survivants, ni un reflet de leur survie. Ils accompagnent secrètement les vivants. Le rapport avec eux envahit l'esprit et la vie quotidienne du survivant. Lorsque nous sentons les morts qui pensent à nous et se lamentent, les morts pleurent aussi et se lamentent ensemble<sup>18</sup>. Le chagrin de la perte est une affection incontrôlée à laquelle on ne peut rien. Les soucis envers des morts nous permettent de les sentir. C'est par la « compassion » que les morts demeurent avec nous en tant que *voisins invisibles* qui prennent soin les uns des autres<sup>19</sup>. La réflexion sur la réalité vivante des morts qui sont là, ou qui sont maintenant ici, est un enjeu à prendre à nouveau en compte<sup>20</sup>. Cette réflexion ne vise jamais la survie après la mort. Les *proches* en tant que *morts-vivants* chez Wakamatsu reflètent son expérience personnelle de la perte de l'épouse malade.

17. Eisuke Wakamatsu, *Tamashî ni fureru, Daishinsai to ikiteiru Shisha* [Toucher à la question de l'âme, Le grand tremblement de terre et les morts vivants], Tôkyô, Toransubû, 2012, p. 20.

18. *Ibid.*, p. 222.

19. *Ibid.*, p. 23.

20. *Ibid.*, p. 64.

Les *morts-vivants* s'inspirant de la philosophie tanabéenne sur la mort, est un mot-clé traversant parmi d'autres réflexions sur la catastrophe sismique.

*Le phénomène d'accueil des morts dans l'analyse sociologique de la catastrophe sismique*

Le projet de recherche sociologique d'une équipe de l'université Tōhoku Gakuin dans le département de Miyagi est l'exemple le plus représentatif. Cette équipe est dirigée par le professeur Kanabishi Kiyoshi, pionnier des analyses de la catastrophe sismique. Il travaille depuis plusieurs années avec ses étudiants de dernière année de licence qui préparent la rédaction d'une dissertation de fin d'études. L'objectif de cette équipe est de réaliser la conservation et le transfert des mémoires des victimes pour la génération suivante. Cette équipe accorde une grande importance au phénomène spirituel vis-à-vis de la mort dans la région sinistrée du département de Miyagi<sup>21</sup>. Son travail collectif a pu contribuer à un résultat inattendu : prendre soin des sinistrés ayant perdu un être cher. Pour les sinistrés, le livre d'archive publié est le moyen précieux tantôt de conserver les douleurs, tantôt de déposer le souvenir amer en réserve. L'investigation initiale entend s'appuyer sur le *phénomène d'accueil des morts* à l'aide des témoignages des résidents et des familles proches. L'un porte sur le *phénomène des fantômes* sur des témoignages de chauffeurs de taxi de la préfecture de Miyagi<sup>22</sup>. Cette recherche de terrain en déduit l'existence d'une prise en considération du point de vue de l'âme en raison des sentiments envers les morts, sentiments de sympathie, de familiarité et de réalité des morts. L'autre porte sur des archives des rêves des familles ayant perdu un de leurs membres après le séisme<sup>23</sup>. L'investigation de rêves clarifie le moyen de reconstruire une relation plus forte avec des morts. L'échange de rêves est la souscription au souvenir du passé sur la base du temps des survivants. Les recherches de terrain par Kanabishi sont résumées au nom de l'étude des catastrophes sismiques s'inspirant des *morts-vivants* par Wakamatsu. Un concept social dans la

21. Kanabishi Kiyoshi (ed.), *Yobisamasareru Reisei no Shinsaigaku*, [Analyse de la catastrophe sismique du 11 mars par rapport au réveil de la spiritualité de la vie et la mort], Tōkyō, Shin'yōsha, 2016.

22. Une des études de terrain est consacrée au phénomène des fantômes à travers des témoignages de chauffeurs de taxi des villes de Ishimaki et de Kesen'numa. Ce sont deux régions qui ont été fortement sinistrées par le tsunami. Depuis la catastrophe, les opérateurs de la reconstruction et les résidents se font sans cesse l'écho de rumeurs ou d'apparition de fantômes des morts dans toute la région sinistrée du Tōhoku. Les chauffeurs refusent que l'on conclue à des histoires de fantôme. Car certains d'entre eux ont perdu de la famille et ils ont de la sympathie pour les morts de cette région sinistrée par le tsunami. La qualification de fantôme leur donne une impression péjorative, ils ressentent effectivement du respect, et de la déférence envers les morts. L'auteur de cette recherche de terrain en déduit l'existence d'une prise en considération du point de vue de l'âme en raison des sentiments envers les morts, sentiments de sympathie, de familiarité et de réalité des morts.

23. Kanabishi Kiyoshi, *Shinsaigaku Nyūmon* [Initiation à l'étude des catastrophes sismiques], Tōkyō, Chikuma Shinsho, 2016.

perspective de la vie et de la mort est établi en écoutant l'appel des morts et en parlant ses souvenirs misérables avec l'imagination sympathique.

Kanabishi s'y croise avec les *voisins invisibles* chez Wakamatsu. La sympathie d'être *proche* ou familière avec des morts persiste au sein de la communauté de la région sinistrée. Les soucis envers les morts nous permettent de reconstruire les liens vivants avec les morts, à travers le présent et vers l'avenir. Les *voisins invisibles* et le *phénomène d'accueil des morts* comportent, nous semble-t-il, un moment *paradoxal* lors de reconstruction des liens avec des morts. Les rapports avec les morts reposent dans la dissymétrie entre le moi et l'autre. Les proches décédés nous poursuivent dans la vie quotidienne dans une mesure étrange et immaîtrisable, bien qu'il y ait l'impossibilité de se communiquer. Ces rapports dissymétriques sympathiques sont des conditions nécessaires à renouveler les liens avec des morts. La réalité des morts est ressaisie et partagée dans les survivants. La réalité vivante reconnue apporte les effets thérapeutiques. Le thème des *morts-vivants* sert à approfondir des *liens continus* du *grief care*.

Il est évident que le thème des *morts-vivants* chez Wakamatsu et Kanabishi risque d'introduire l'existence d'une survie et une survie au souvenir du passé. Ne s'appuyant pas sur ces risques, il s'agit de se concentrer sur les rapports dissymétriques sympathiques dans la *communauté existentielle entre le mort et le vivant* chez Tanabe.

## La communauté existentielle entre le mort et le vivant de Tanabe Hajime

### *La mort-résurrection dans La philosophie comme métanoétique*

Après la défaite de la Seconde Guerre mondiale 1945, Tanabe s'est enfermé dans sa villa dans les montagnes dans le département de Gunma avec sa femme<sup>24</sup>. *La philosophie comme métanoétique* y est conçue et écrite<sup>25</sup>. *Métanoétique* est un néologisme fabriqué à partir du terme grec *metanoia* (repentance). Tanabe rationalise par là son propre sentiment de repentance. Dans le processus de la repentance, il approfondit l'impuissance de soi sous une forme extrêmement radicale. Parce qu'il n'a pas pu arrêter la guerre, il reçoit la mort effective en tant que philo-

24. Sugimura Yasuhiko, « Introduction : Tanabe Hajime », dans Michel Dalissier, Shin Nagai, Yasuhiko Sugimura(eds.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 283–291, ici, p. 289.

25. À propos de la recherche se focalisant sur la philosophie de la mort de Tanabe, nous nous sommes référé à Yasuhiko Sugimura, « Shisha to Shôchô, Ban'nen no Tanabe Testsugaku kara [Morts et Symboles, à propos de la dernière année de philosophie tanabéenne] », *Shisô*, vol. I, n°1053, 2012, p. 36–56, et « Témoin agissant du néant absolu, La signification de Tanabe dans le contexte de la philosophie du témoignage », dans Jacynthe Tremblay (dir.), *Philosophes japonais contemporains*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2010, p. 47–66.

sophe. L'impuissance du soi signifie l'expérience de la négativité absolue et le déchirement complet de la raison. Après l'éveil de cette négativité absolue, Tanabe transforme la philosophie en « philosophie qui n'est pas la philosophie »<sup>26</sup>. Cette transformation est une conversion qui est l'intériorisation de la logique de la mort de soi vers la résurrection. Par l'intermédiaire de l'acte du *Néant absolu* qui achève le renversement de la mort par la résurrection, il a découvert un nouveau sens de soi. Ce renversement est, foncièrement, purement passif ;pour ainsi dire, le vécu de la-« mort-résurrection » emprunté au christianisme. Tanabe a interprété le *Néant absolu* de Nishida dans le sens du renversement. Tanabe exprime ce passif pur par les mots « l'attestation d'être laissé vivant tout en étant mort »<sup>27</sup>, ce qui est loin de l'action courageuse de celui qui est prêt à se sacrifier. Après le tournant « métanoétique », il invoque ce terme, en s'inspirant de la *Compassion bouddhique*, « le pouvoir de l'autre » du Bouddha Amida dans le bouddhisme de la Terre pure et l'Amour chrétien de Dieu. Ce vécu personnel de la « mort-résurrection » se greffe à *La philosophie de la mort* de Tanabe. Il était à l'origine un homme peu religieux et abordait les pensées religieuses impartialement. La *mort-résurrection* du soi s'oriente plus clairement sur l'amour du mort.

*La communauté existentielle entre le mort et le vivant dans « Ontologie de la vie ou dialectique de la mort ? »*

À partir d'une expérience personnelle, celle de la mort de son épouse et de sa critique radicale de l'être pour la mort de son ancien maître Heidegger, Tanabe élabore la conception d'une « communauté existentielle entre le mort et le vivant » dans un article « Ontologie de la vie ou dialectique de la mort ? », publié dans un *Festschrift* à l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de son maître<sup>28</sup>. Selon Tanabe, « [l]a résurrection de soi s'effectue à travers l'amour de l'autre ». La force de l'« amour de l'autre » joue le rôle principal pour lier entre le mort et le vivant. La mort d'un proche est un événement *contingent absolu* qu'il est impossible d'exprimer logiquement. Elle est d'autant plus bouleversante pour le vivant que son amour pour le disparu a été vigoureux. Le mort pourtant n'est pas un simple résidu de l'imaginaire dans la mémoire du vivant, ni l'imaginaire de la survie. Le rapport avec le mort nous envahit d'une manière étrange dans la vie quotidienne. En raison de la relation immaîtrisable avec le mort, la disparition amène le sujet à se

26. Hajime Tanabe, *Zangedô toshite no Tetsugaku* [La Philosophie comme Métanoetik], édité par Masakatsu Fujita, Tôkyô, Iwanami Shoten, 2010, p. 36.

27. *Ibid.*, p. 269.

28. Tanabe Hajime, « Ontologie de la vie ou dialectique de la mort ? », dans M. Dalissier, S. Nagai, Y. Sugimura(eds.) *Philosophie japonaise, Le néant, le monde et le corps, op. cit.*, p. 292-314, ici, p. 294. Pour la citation, nous avons consulté la référence en japonais. Cf. Hajime Tanabe « Sê no Sonzairon ka Shi no Beshôhō ka [Ontologie de la vie ou dialectique de la mort ?] », dans *Shi no Testugaku* [La Philosophie de la mort], édité par Masakatsu Fujita, Tôkyô, Iwanami Shoten, 2010.

tourner vers d'autres personnes, grâce à l'amour du proche. Le vivant est obsédé par des sentiments négatifs forts : l'impuissance, la perte et le remords. Au fond de la négativité de soi, le lien irremplaçable avec le mort de son vivant permet de percevoir l'amour qui subsiste même après sa mort. Dans l'amour du vivant envers le mort, apparaît la gratitude ou la joie de la vie. La résurrection du mort et l'autoéveil à la *mort-résurrection* de soi s'achève parallèlement par l'intermédiaire de l'amour réciproque entre le mort et le vivant. L'amour chez Tanabe serait l'acte qui relie le mort et le vivant par l'intermédiaire de la négation absolue. La gratuité envers l'amour du mort par la pureté s'exprime en citant une notion catholique démythologisée :

« Ce que les catholiques entendent par "*communio sanctorum*" ne signifie pas autre chose. Cela ne consiste pas dans le fait que le vivant devient un saint par son propre pouvoir de se purifier et d'entrer dans la *communio* avec les morts sacralisés, mais plutôt dans le fait que, à travers l'échange de l'amour, le vivant est purifié par l'intermédiaire de la pureté du mort, de telle manière que la communauté existentielle s'établit entre eux au-delà de la vie et la mort<sup>29</sup> ».

La « *communio sanctorum* » est réinterprétée par l'échange de l'amour entre le mort et le vivant. La « pureté » du mort est la réalité vivante qui nous fait reconnaître la joie d'être ensemble.

L'objectif tanabéen consiste à dépasser l'alternative de la vie ou la mort, en disant qu'elles sont inséparables et incompatibles. En détruisant la frontière entre la vie et la mort, le mort en tant qu'autre ébranle le vivant, le vivant est incité à demeurer vivant tout en étant mort. La « communauté existentielle entre le mort et le vivant » est l'occasion de réformer le sujet qui manifeste de l'amour pour les autres avec la gratitude de la vie. Tanabe conclut que « le néant absolu qui est *immédiatement mais paradoxalement* l'amour (絶対無即愛) »<sup>30</sup>. La négation du soi est l'occasion de se transformer en affirmation de la vie telle qu'elle est. La motivation affective de manifester de l'amour envers les autres vise à la réformation de la dimension sociale. La logique de *Soku* (qui est *immédiatement mais paradoxalement*) modifie les liens avec des morts dans le temps présent des vivants, bien qu'il y ait une rupture dissymétrique de la communicabilité. Un principe de conversion quasi-religieuse dans la logique *Soku* consiste dans l'expérience personnelle et sympathique de la *mort-résurrection*. La transformation de la négation à l'affirmation, nous semble-t-il, n'y serait pas suffisamment expliquée. Il s'agit de considérer la fonction de l'amour avec des correspondances privées.

29. *Ibid.*, p. 306.

30. *Ibid.*, p. 310.

### *L'échange fraternelle de Nogami Yaeko dans les correspondances*

Le motif tanabéen de la *communauté existentielle entre le mort et le vivant* s'est déroulé dans les correspondances avec la romancière Nogami Yaeko, après le décès de son épouse Chiyo. Nogami était voisine de la famille Tanabe à Gunma, une amie proche de Nogami. Après le décès de Chiyo, Nogami se rendait souvent chez Tanabe. Leurs échanges par le biais de correspondances ont continué pendant dix ans jusqu'à la mort de Tanabe. L'échange amical dans la vieillesse dès 1950 s'est transformé en relation romantique. Leurs correspondances sont des témoignages précieux concernant la manière dont Tanabe est arrivé à concevoir la *philosophie sur la mort*. Après deux ans de décès de Chiyo en septembre 1953, Tanabe a écrit des poèmes *Tanka*.

« Mon épouse, morte qui a donné sa vie, pour moi, ressuscitée, et vit en moi.

Mon épouse, à l'imitation du Christ, en mourant, une lumière de résurrection, qui témoigne de l'Évangile.

Toi morte, deux ans de décès aujourd'hui, me ressuscites, la vérité de l'Évangile, ce merveilleux miracle<sup>31</sup> ».

L'expérience intime de *résurrection* s'est effectuée par l'apprentissage chrétien à la manière existentielle. Le mort-vivant en soi permet de réanimer le proche vivant. L'acte réciproque de la *résurrection* entre le mort et le vivant est un témoignage quasi-religieux de la *communio sanctorum* réinterprétée par Tanabe.

Après avoir offert ces *Tanka* à Nogami, celle-ci a répondu avec un poème dans la correspondance du 11 novembre en 1953 ; « Comment pourrais-je vous appeler ? Ô mon maître, ô mon ami, ô mon proche. Je les appellerais alors à la une fois. Mes nouvelles étoiles »<sup>32</sup>. L'échange fraternel a commencé et le projet de la « philosophie du mort (ou de la mort) 死(人)哲学 »<sup>33</sup> a été élaboré à partir de cet échange. Le thème de la *résurrection* s'exprime clairement le 12 février en 1956 : « La résurrection n'est plus attestée comme un phénomène naturel objectif, mais comme un vécu spirituel, c'est-à-dire un contenu existentiel qui se manifeste dans la subjectivité de la personnalité unie par l'*amour*<sup>34</sup> ». La résurrection du mort-vivant en soi

31. « わがためにいのちささげて死に行ける 妻はよみがへりわが内に生く リストに倣ひて死にしわが妻は 福音を証す復活の光 汝れ死にて二とせのけふ我を活かす 福音のまことおほけなきか », Tanabe Hajime et Nogami Yaeko, *Tanabe Hajime Nogami Yaeko Ôfuku Shokan* [Tanabe Hajime Nogami Yaeko, les correspondances], Tôkyô, Iwanami Shoten, 2002, p. 44-45.

32. « あなたをなにと呼びませう 師よ 友よ 親しいひとよ いつそ一度に呼びませう わたしの あたらしい 三つの星と », *ibid.*, p. 57.

33. *Ibid.*, p. 296.

34. C'est moi qui souligne. *Ibid.*, p. 333-334.

fonctionne comme un principe existentiel. Ce principe méthodique nous permet de reconnaître l'*amour* du proche décédé qui s'adresse indirectement au vivant.

L'échange fraternel avec Nogami joue un rôle intermédiaire qui aide Tanabe à faire le deuil et qui lui a donné une motivation pour travailler sur *philosophie de la mort*. Son accompagnement implique la nécessité d'un autre proche qui cherche aussi le sens ou l'objectif de la vie. Le vivant ayant été laissé derrière reconnaît l'amour du mort d'autrefois dans celui qui l'accompagne. L'acte d'accompagner à travers l'échange fraternel est la reconnaissance de l'amour incarné de Chiyo à Nogami. Cette force de reconnaissance fait apparaître le mort comme s'il était vivant dans le présent. Il n'est plus facile d'identifier l'amour de l'amie et l'amour de l'épouse décédée. L'ambiguïté de la distinction de l'amour laisse place à l'interprétation de l'amour au temps du survivant. Le survivant y redécouvre les gestes, la gentillesse et les soins de l'épouse de son vivant. L'amour fusionné dans l'accompagnateur résonne avec l'amour retracé dans le vivant.

L'amour, transféré et reconnu, contribue à la transformation affective et thérapeutique dans la *communauté existentielle entre le mort et le vivant*. Une expérience contingente qui s'écarte du quotidien permet à l'imagination sympathique de fonctionner. Cette imagination rend possible l'échange imprévu avec les morts incommunicables. Le proche accompagnant se charge d'aider à purifier le chagrin irréparable. Le proche aimé décédé vit avec nous dans le renouvellement paradoxal des liens.

## Conclusion

L'amour reconnu dans l'accompagnateur proche invite les survivants à transférer la qualité des liens avec des morts aux survivants dans le temps et dans un renouvellement paradoxal. Des variations fécondes sur l'amour reconnu de la *communauté existentielle* offrent des possibilités aux pensées sur la mort lors d'un sinistre et au *grief care*. Les effets thérapeutiques de l'amour modifient la perspective sur la mort et la vie. Une dimension sociale soutenue par l'amour reconnu du mort serait une tâche commune à compléter mutuellement dans la *philosophie sur la mort* et dans le *grief care*.



# L'ÉTHIQUE APORÉTIQUE DE NISHIDA



Jacynthe Tremblay

Nanzan Institute for Religion and Culture

---

*Most philosophical and ethical methods developed in past centuries recommend faithfully following a path traced as straight as possible and oriented towards a carefully defined goal. However, the presence of a framework, regardless of whether it was philosophical, ethical, or religious, seemed restrictive to Nishida. The path forward, he stated, should not be reduced to a set of predetermined rules that need to be scrupulously reproduced and mastered to achieve a predetermined goal. According to him, the feeling of impasse experienced repeatedly by every human being, the difficulty of choosing between several routes to follow, as well as the feeling of wandering without having the ability to orient oneself towards a goal are three common situations that are themselves part of the path to follow.*

**V**ERS LA FIN de la préface du volumineux ouvrage de Nishida Kitarō intitulé *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil* (1930), un paragraphe attire l'attention, notamment parce qu'il dénote un esprit à la fois humble et ardent devant la tâche philosophique accomplie :

Ayant aperçu une faible lueur dans une sombre nuit, je me suis tout au plus avancé dans un champ d'épais taillis. Il y a aussi des endroits où je me suis trouvé à des carrefours et où j'ai erré dans des labyrinthes. En exposant l'itinéraire que j'ai emprunté, je sollicite simplement les commentaires de collègues respectueux<sup>1</sup>.

Cet extrait est éminemment révélateur à propos de l'itinéraire de Nishida. En termes à peine voilés, il fait état des difficultés d'énonciation conceptuelle rencontrées non seulement dans ledit livre, mais également dans l'édification de son système philosophique durant la deuxième période de sa pensée (1923–1933). En

1. Nishida Kitarō, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, trad. Jacynthe Tremblay, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2024, p. 18.

effet, Nishida avait constaté que l'itinéraire qu'il avait emprunté ne s'était pas nécessairement orienté en ligne droite. Il lui était apparu rapidement qu'en sus des aléas du chemin, même le « but » à suivre n'était pas clairement délimité. Voilà pourquoi il parle du but de son entreprise comme d'une « faible lueur dans une sombre nuit ». Il s'en dégage qu'en dépit de tous ses efforts, il était aussi difficile pour Nishida d'envisager le but même de son système de pensée que de tracer son chemin au cœur de la sombre nuit représentée par l'exposition dudit système.

Ces aveux de Nishida renvoient moins à un constat d'échec de son entreprise qu'à une reconnaissance lucide des tâtonnements inhérents à toute œuvre de création originale. En mettant en scène une série d'images et d'expressions verbales, il vise à décrire son état d'esprit lors de la rédaction de son livre de 1930. L'évocation d'un « champ d'épais taillis » renvoie à la difficulté constante d'avancer sans entrave dans une entreprise logique, quelle qu'elle soit. La mention des « carrefours » sert à illustrer qu'à chaque étape, plusieurs voies à suivre lui furent proposées et que, chaque fois, il dut choisir l'une d'entre elles au détriment des autres. Quant à l'expression « errer dans des labyrinthes », elle indique l'impossibilité, temporaire ou définitive, d'identifier le but de toute avancée philosophique.

En définitive, ces images en enfilade qui illustrent la perte de repères n'ont pas nécessairement une connotation négative, puisque Nishida les regroupe sous l'expression « itinéraire que j'ai emprunté ». Ainsi, les propos de cet article serviront à démontrer que l'impression d'impasse, la difficulté de choix entre plusieurs routes à suivre, de même que la sensation d'errer sans avoir la capacité de s'orienter vers un but, font elles-mêmes partie de l'itinéraire à suivre.

## Les limites du chemin en ligne droite

Une étude attentive des occurrences reliées à l'imagerie de la « voie » révèle que ce concept proprement dit occupe plusieurs fonctions dans la structure des argumentations de Nishida, et ce, au niveau logique, au niveau éthique et au niveau existentiel. Parmi ceux-ci, le plus habituel suit le modèle logique. Nishida rappelle souvent que la méthode philosophique consiste habituellement à suivre une voie déterminée à l'avance, puisqu'elle est fondée sur des règles à respecter. Au niveau logique, en effet, l'utilisation du mot « chemin » ou du mot « voie » est l'équivalent d'une méthode à suivre qui admet difficilement les voies de traverse.

En la matière, l'exemple de prédilection de Nishida est la philosophie de Descartes, en particulier ce qu'il est convenu d'appeler le « doute méthodique ». Pour lui, la raison pour laquelle l'efficacité logique du chemin représenté par les modes d'analyse traditionnels n'est plus à démontrer est qu'un caractère de vérité y est rattaché. En somme, Nishida utilise l'image de la voie en tant que procédé méthodologique permettant de montrer la progression de sa pensée.

Or, les propos de certains enseignants passés d'arts martiaux et de maîtres spirituels de toutes allégeances contredisent le caractère toujours rectilinéaire et supposément exempt de cahots de la voie<sup>2</sup>. Bref, il est également possible que la voie fournie ne soit pas la seule, ni même la voie idéale à suivre.

Nishida lui-même développe longuement cette question. Il reconnaît volontiers que les diverses voies éthiques ou morales édifiées par les religions et les systèmes philosophiques demeurent des méthodes hautement respectables. Lui-même avait été professeur d'éthique à l'Université de Kyōto et il avait fait de cette discipline un objet d'analyse permanent dans le cadre duquel le concept de voie joue également le rôle de méthode de réalisation personnelle et sociale.

Et pourtant, avertit le philosophe, ce serait une erreur de se cantonner à l'éthique ou à la religion, ou plus exactement de s'y complaire, au détriment des autres possibilités offertes par l'existence humaine. À ses yeux, la voie de la morale est particulièrement chimérique puisqu'elle est toujours motivée par la recherche d'un but spécifique à atteindre et d'un ensemble de gratifications personnelles.

Même les considérations éthiques motivées par le respect et le bien-être d'autrui n'échappent pas au radicalisme de Nishida. Dans son essai de 1932 intitulé « Je et tu », il certifie que « L'amour véritable doit consister non pas à aimer quelqu'un en vue d'un quelconque mérite, mais à l'aimer pour lui-même. Il n'y aurait pas d'amour véritable si nous aimions quelqu'un en vue d'un but, si noble soit-il<sup>3</sup>. » En définitive, les êtres humains ne peuvent être adéquatement définis au moyen des voies de réalisation habituelles balisées par les nombreuses cultures, qu'il s'agisse de voies cognitives, de voies éthiques ou de voies spirituelles.

Pour situer son propos, Nishida met en parallèle deux modalités d'un même soi. La première désigne le soi qui vient d'être décrit, à savoir celui qui se conforme au domaine de l'éthique ou à celui de la religion. En termes techniques, elle désigne le « soi juste » ou, plus précisément, le « soi qui suit le droit chemin ». Or, il existe également une modalité du soi plus fondamentale que Nishida dénomme le « soi véritable ». En mettant en présence ces deux modalités du soi, Nishida entend insister sur le fait suivant : l'être humain aura beau se conformer à toutes les lois morales édictées par son milieu social ou par sa propre conscience, il ne s'atteindra pas encore lui-même complètement. Encore une fois, Nishida ne dénie pas à la morale et à la religion leur caractère de nécessité pour l'existence humaine. Toutefois, il les juge insuffisantes, voire inopérantes lorsqu'il s'agit de vivre en tant que soi véritable et profond.

2. Voir par exemple Nakagawa Shiryū Shinichi, « Une explication du *Hyakusokuden* », dans *À la mémoire du Professeur Shimada Ichirō*, 2001, p. 14–22 (en japonais).

3. Nishida Kitarō, *La Détermination du soi néantisé et autoéveillé*, p. 344.

Afin d'illustrer son propos, le philosophe ne fait pas mystère de ses réserves à l'égard des personnages moralement et spirituellement sans reproche, nommément François d'Assise. En effet, il n'est pas impossible qu'en dépit des apparences, ceux-ci aient vécu encore à distance d'eux-mêmes. En ce sens, Nishida dit préférer, à la luminosité du *Poverello*, les gens qui, à l'instar de Léon tolstoï, luttèrent sans répit et persévérèrent malgré un tempérament mélancolique et une existence difficile.

## La bifurcation et l'errance

L'un des indices des limites de la conception strictement rectiligne de la voie est que cette dernière bifurque chaque fois que l'être humain opère un choix parmi plusieurs possibilités offertes. Malencontreusement, choisir une bifurcation plutôt que telle autre ne signifie pas qu'il s'agit du choix idéal. Cependant, l'important demeure : quel que soit le chemin emprunté, l'être humain fait usage de sa liberté pour y créer quelque chose d'inédit, tant pour lui-même que pour autrui.

Nishida consacre de longs développements à ce genre de problèmes. En particulier, il examine le statut exact de la bifurcation dans le cadre de sa philosophie, de même que le thème corrélatif de l'erreur. Il a été rapporté précédemment que sur les plans logique et méthodologique, le chemin en ligne droite est habituellement celui qu'il est préférable d'emprunter. Dans ce contexte, parler de « bifurcation » est synonyme d'une erreur de logique. Mais tel n'est pas toujours le cas. Lorsqu'il est question de l'existence quotidienne, le fait de s'engager dans des bifurcations dénote, entre autres choses capitales, l'imperfection humaine. Qu'est-ce à dire ?

Nishida affirme noir sur blanc que c'est précisément le rapport constant à l'égarement et à l'erreur qui valent à l'être humain d'acquérir une conscience morale et de devenir un individu véritable. En somme, loin de déplorer l'erreur qui marque les actions humaines, Nishida y voit une simple constatation qui dépasse la dualité habituelle entre action bonne et action mauvaise. L'erreur, illustrée chez lui au moyen du terme « bifurcation », constitue tout simplement la caractéristique fondamentale de l'être humain, du moment qu'il mise sur son libre arbitre. En somme, l'humain serait inconcevable sans la possibilité de commettre des erreurs. Autrement dit, qui ne se fourvoierait pas n'aurait rien d'un être humain.

Nishida s'autorise donc à conclure, se positionnant par là en porte-à-faux par rapport à tous les systèmes éthiques établis, que « Le soi qui se fourvoie est un soi encore plus profond que le soi qui suit le droit chemin<sup>4</sup>. » L'individu ne peut être authentiquement lui-même que lorsqu'il commet des erreurs. Cela ne signifie

4. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 346.

pas qu'il devrait se placer sciemment dans de pareilles situations. Celles-ci se produisent du seul fait qu'il est humain et que commettre des erreurs et s'égarer constitue l'essence de son être.

Nishida part donc non pas de ce que l'être humain « devrait être », suivant l'idéal proposé par les systèmes éthiques et les religions de ce monde, mais de ce qu'il est réellement, à savoir un être faillible, tenu de faire quotidiennement des choix parfois déchirants qui engagent le tout de son existence et, dans une large mesure, celle d'autrui également.

### **Critique de la causalité**

À la remise en question d'un but de l'existence prédéterminé, Nishida fait correspondre, en sens inverse, une critique de la causalité. Selon l'acception habituelle, la conception causale de la vie humaine fait intervenir le concept de destin. Or, il importe de remettre en question les explications causales associées à ce concept. Autrement dit, il est insuffisant de s'appuyer sur de simples causes mécaniques aux implications soigneusement quantifiées.

Tout bien considéré, ce que l'on appelle le destin comporte un double aspect. Abordé à partir du passé, il est certes d'ordre causal ; autrement dit, il sert à gouverner nos actions. Pourtant, avertit Nishida, ce serait une erreur de croire que notre destin conditionne notre existence de manière inéluctable, c'est-à-dire sans que nous ne puissions rien y faire. En effet, si nous le considérons à partir du futur, ce même destin apparaît en tant que tâche qui nous est donnée afin que nous puissions la mener à bien.

Nishida précise que si la tâche en question requiert d'être accomplie, ce n'est pas en raison d'une injonction extérieure et éventuellement punitive, comme en imposent les systèmes moraux de l'humanité. Le caractère de nécessité d'une tâche donnée naît au cœur même de la relation que nous entretenons avec l'environnement dans lequel nous sommes nés. Cette tâche à accomplir se fait encore plus pressante lorsqu'il est question des relations interpersonnelles.

En nous acquittant diligemment de la tâche qui nous a été dévolue, il nous est possible d'intervenir dans le cours du monde. Le passé, certes, ne peut être modifié. Cependant, du moment que nous considérons le destin comme une tâche à accomplir et que nous en tenons compte sérieusement, il est possible de jeter un nouvel éclairage sur le passé et de lui octroyer a posteriori une signification. De cette manière, le passé qui nous détermine de manière causale et qui, de ce fait, risque de porter atteinte à notre liberté perd de son emprise. Il cède en faveur d'un futur qui, au contraire, accorde une large place au libre arbitre et aux actions humaines.

## La disparition de la voie

Le concept de voie tel qu'il vient d'être présenté fournit abondamment matière à réflexion. Non content de ce résultat qu'il estime provisoire, Nishida continue de multiplier les conceptions inhabituelles. Notamment, il ne parle jamais de la nécessité éventuelle de se sortir d'un état d'égarement pour retrouver la voie empruntée auparavant. Bien au contraire ! Du moment que quelqu'un est plongé dans l'obscurité, c'est-à-dire lorsqu'il s'est égaré au point où le chemin lui-même a disparu, cet individu se trouve exactement là où il doit demeurer ; il a désormais découvert son véritable lieu de résidence. Cet état d'égarement existentiel comporte sa contrepartie sur le plan conceptuel : les voies rectilignes représentées par les nombreux systèmes éthiques et religieux glissent désormais elles aussi sur la pente de l'impitoyable déconstruction.

Dans le domaine de la religion, Nishida tient paradoxalement la disparition de la voie elle-même pour le seul moyen d'être atteint par la clarté de Dieu : « Seul est en mesure de voir la clarté mystérieuse de Dieu le soi qui, s'abîmant au fond de la conscience profonde de la faute, n'a pas de voie de repentance<sup>5</sup>. » En ce sens, Nishida assimile la disparition de la voie à un englobissement dans un abîme ou à un état de néantisation. Il pointe dans la direction d'un lieu vide à partir duquel l'être humain est tenu de se dépouiller de toutes ses certitudes existentielles et conceptuelles. Aussi utiles qu'elles puissent l'être dans leur sphère propre, ces dernières ne sont, aux yeux de Nishida, que des chimères incapables de rendre compte, dans leurs cadres limités, de la signification fondamentale de l'existence et du soi.

Cette disparition de la voie, de même que le processus de néantisation et de négation dans le sillage duquel l'être humain est puissamment entraîné à cette occasion (quoique jamais sans son consentement) n'a rien d'un jeu conceptuel. Elle s'apparente au doute radical mis en œuvre par Descartes dans le *Discours de la méthode*<sup>6</sup>. Cette comparaison avec Descartes permet à Nishida de faire ressortir un mouvement autonégateur n'épargnant rien, y compris l'individu qui doute de lui-même.

À l'époque actuelle, il n'est pas nécessairement facile d'admettre ce concept d'autonégation. En effet, la popularisation de la psychologie a contribué à l'affirmation sans équivoque du moi. Partant, il n'est pas de bon ton de prôner le processus inverse. En réalité, l'autonégation au sens de Nishida n'est pas l'équivalent d'une annihilation. Nishida insiste abondamment sur le caractère unique et autodéterminé de l'individu. Il critique vertement toute forme de religion qui

5. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 174.

6. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 249.

prône l'annihilation ou la perte du moi dans un grand tout, peu importe que ce dernier soit cosmique ou divin.

En réalité, les concepts de disparition de la voie et d'autonégation vont de pair avec le thème de la mort dont la vie humaine est marquée ; il s'agit non seulement de la mort corporelle mais de la mort au sens large. Afin de faire ressortir à quel point la mort ici visée est radicale, Nishida se permet d'affirmer qu'elle exclut jusqu'à l'espérance de la résurrection. La raison en est que quiconque espère en la résurrection ne meurt pas vraiment à soi-même. Le soi personnel peut renaître (c'est-à-dire peut devenir le soi de demain) uniquement à partir de la mort absolue.

En définitive, la disparition de la voie à laquelle tout individu fait face à un moment ou à un autre atteint le cœur de son existence, jusqu'à remettre celle-ci profondément et incessamment en question. En outre, Nishida considère que dans la mesure où la disparition de la voie permet à l'humain d'entrer en contact avec le point focal de sa propre existence, elle le met simultanément en face de l'« absolu », même si cette rencontre s'effectue le plus souvent sous le mode de l'absence ou de l'obscurité. Que signifie ce nouveau paradoxe ?

Nishida ne traite pas souvent de religion dans ses écrits. Pourtant, il prend la peine d'avertir que l'expérience religieuse proprement dite se conforme elle aussi au modèle exposé jusqu'à maintenant. Fondamentalement, elle va nécessairement de pair avec une disparition du chemin lui-même et de toute imagerie le concernant. Plus encore, elle s'accompagne d'une disparition du but même auquel devrait mener, selon la plupart des auteurs, le cheminement sur la voie spirituelle, à savoir « Dieu ».

Comme l'assure Nishida, « Il n'y a pas de chemin qui, partant de l'humain, aboutisse à Dieu<sup>7</sup>. » En d'autres termes, nous aurons beau faire, aucune conformité à un ensemble de lois morales, aucune méthode de méditation ni velléité de nous situer dans l'un ou l'autre des courants spirituels séculaires ne pourra jamais conduire à Dieu. Ce dernier n'est le résultat assuré d'aucune tentative humaine, si sincère soit-elle, en vue de se l'approprier. La raison en est qu'aux yeux de Nishida, Dieu est absolument caché. Partant, il serait vain de tenter d'instaurer un rapprochement avec lui. Sur ce thème, Nishida tirait son inspiration de la mystique rhénane et de la théologie apophatique.

7. Nishida Kitarō, *Le Monde de l'agir. Problèmes fondamentaux de la philosophie I*, trad. Jacynthe Tremblay, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2024, p. 173.

## Le vide comme lieu véritable

Les considérations précédentes ont fait ressortir que Nishida n'encourage nullement à tenter de se sortir du vide dans lequel entraîne le mouvement d'autonégation qui n'épargne aucun être humain. Ainsi, c'est non seulement la perte de repères qui est nécessaire, mais également l'accoutumance au vide.

Mais en dépit des apparences, Nishida n'abandonne pas l'individu à son sort. Il n'hésite pas à affirmer que l'absence même de chemin et de but, combinée à l'expérience de l'égaré, est à ce point fondatrice et transformatrice que « Le soi égaré est encore plus proche de Dieu que les anges eux-mêmes<sup>8</sup>. » La raison en est qu'en comparaison de la figure angélique supposément parfaite, l'humain est caractérisé par l'exercice de sa liberté et donc par la possibilité, au demeurant élevée, de commettre des erreurs et de s'égarer par rapport à tout ce qu'il avait connu jusque-là, à savoir ses certitudes conceptuelles, ses repères moraux et ses convictions religieuses.

Une fois égaré, c'est-à-dire une fois qu'il a subi l'épreuve de la disparition de la voie, l'individu est entraîné à se démettre entièrement de lui-même à mesure que le chemin parcouru jusque-là avec assurance débouche sur un champ d'épais taillis et que le but même de l'itinéraire devient si incertain qu'il finit par s'évanouir. Paradoxalement, c'est alors que le « soi égaré », dont Nishida affirme qu'il est le soi ultime, s'éprouve le plus immédiatement en tant que « soi véritable » ou, ce qui revient pour Nishida au même, peut espérer être enfin atteint par la lumière divine.

Toutefois, cette connaissance de soi est d'un genre particulier. Il a été démontré jusqu'à maintenant que l'être humain acquiert la capacité de se voir, c'est-à-dire de connaître qui il est vraiment lorsqu'il se saisit en tant qu'« égaré » ou en tant que « fourvoyé ». Or, le soi égaré n'est pas encore au bout de ses peines : il fait désormais face à des sentiments dits négatifs parmi lesquels Nishida note la honte, la peur, l'effroi, voire le désespoir.

Par exemple, la disparition du chemin, voire l'évanescence du but, provoque chez l'individu égaré un effroi aussi palpable que celui dont est saisi un promeneur égaré dans une forêt peuplée de bêtes sauvages. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'existence même de l'être humain qui est menacée, voire remise en question.

Et pourtant, ces sentiments ne devraient pas être rejetés du revers de la main. Loin de chercher à les éviter, l'individu soumis à l'absence de voie doit s'« éprouver » en tant que soi égaré, soi honteux ou soi effrayé. En effet, à l'instar des sentiments positivement chargés tels que la joie ou l'amour, les sentiments habi-

8. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 176.

tuellement grevés négativement tels que la honte, la peur et l'effroi lui permettent de percevoir immédiatement sa propre existence. Toutes les autres expériences possibles doivent être mesurées à cette aune. Les décisions éthiques et les expériences dites religieuses n'y font pas exception.

Nishida relie également le thème de l'égarement à celui de la liberté. Selon lui, « Il existe toujours une angoisse infinie au fond de nos désirs. Nous devons être à la fois des soi libres et égarés, des soi qui tremblent <de peur><sup>9</sup>. » Tel est le destin du soi égaré, dans la mesure où il est tenu, à chaque instant, d'user de sa liberté pour effectuer des choix. Le fait d'être égaré n'est donc pas un amusement, ou encore un processus expérimental auquel on se soumettrait en suivant une méthode, aussi rigoureuse soit-elle que le doute méthodique de Descartes.

Sur ce thème de l'égarement, Nishida s'inspire également de Pascal. Si l'être humain est égaré, c'est qu'il n'est ni animal ni angélique. Loin d'être une tare supplémentaire dont il aurait à souffrir, la perte de la voie est simplement une caractéristique de sa condition parmi d'autres. Doté d'une volonté libre, l'humain opère des choix personnels qui peuvent s'avérer judicieux ou non, et qui sont souvent déchirants, puisque sa capacité de jugement est plus ou moins éclairée. Il avance au gré de circonstances qui le mettent en devoir de se confronter sans cesse à d'autres êtres humains n'ayant pas nécessairement les mêmes désirs et les mêmes buts que lui.

## Conclusion. Le vide comme lieu du soi

Les propos précédents ont permis de constater que les remarques concernant le thème de l'égarement sont subtiles. À tout le moins, elles remettent en question la conception traditionnelle de la voie, c'est-à-dire celle d'un chemin rectiligne auquel correspondrait un but à atteindre, réel ou fantasmé. Cette imagerie du chemin et de la marche rectiligne en direction d'un but défini possède son utilité dans les sphères de la rectitude logique et des processus répétitifs reliés à la quotidienneté. Elle a également une fonction heuristique dans les domaines de l'éthique et de la religion. Au fil de ses écrits, Nishida prend soin de substituer à cette image d'Épinal la réalité même de l'existence humaine, puisque cette dernière est fondée sur la liberté de la volonté individuelle, de même que sur la propension à l'erreur et à l'égarement qui caractérise cette liberté.

Après avoir confronté ses lecteurs à la radicalité de ses apories en matière d'éthique, Nishida atteint un niveau de radicalité encore plus profond. Il énonce comme suit la conséquence ultime et incontournable de cette double privation d'un chemin et d'un but : à tous les niveaux de son individualité, l'être

9. Nishida, *La Détermination du soi néantisé et autoéveillé*, p. 279.

humain porte seul la responsabilité de résoudre de manière créatrice un état de déconstruction qui lui apparaît permanent et qui l'est effectivement.

Une perspective si radicale remet en question les habitudes de pensée. En effet, la perte de repères fut, de tout temps, considérée comme temporaire, c'est-à-dire comme une sorte d'épreuve à traverser avant de se trouver de nouveau sur la voie. Or, l'avis de Nishida sur ce sujet est sans concession : l'égarement n'est pas un simple état d'âme passager duquel il suffirait de se dépêtrer pour retrouver le chemin. La perte de repères n'est pas le moteur d'une remise sur une voie aussi droite que possible.

Sur le plan religieux, l'errance au sens de Nishida constitue encore moins une « épreuve » qu'il s'agirait de surmonter afin de mériter un retour en grâce aux yeux de Dieu. L'absence de voie, peu importe que celle-ci soit philosophique, éthique ou spirituelle, devient plutôt un état permanent, à savoir un état de néantisation auquel l'être humain devra s'accoutumer, ou du moins qu'il devra accepter s'il espère vivre suivant son mode d'être le plus authentique. La raison pour laquelle il en va ainsi est que l'égarement entraîne un renversement de toute idée reçue et, surtout, à propos de soi-même. La perte de tout repère rejette l'être humain au ras de l'existence.

Nishida fait remarquer que dans toutes les traditions spirituelles de l'humanité, l'expérience religieuse est orientée vers un but. Lui-même n'hésite pas à aller à contresens lorsqu'il prône la nécessité de demeurer là où l'on est une fois que le chemin et le but ont disparu : « Qu'est-ce que notre soi ? Où se situe-t-il ? Tel est le problème essentiel du soi lui-même, le problème du lieu où il se trouve<sup>10</sup>. »

Et qu'en est-il de ce lieu ? Selon l'esprit aiguisé de Nishida, il s'agit de la profondeur de l'esprit humain lui-même, à savoir du lieu vide dans lequel celui-ci se retrouve après avoir accepté de remettre en question jusqu'aux fondements de sa propre existence. Ledit lieu désigne l'emplacement qui est atteint au terme d'une descente dans la profondeur abyssale de soi-même.

10. Nishida Kitarō, « Logique du lieu et conception religieuse du monde », trad. Jacynthe Tremblay : *Théologiques* 20 (2012, no. 1-2), p. 119.

# INSTITUTE STAFF

April 2024–March 2025



## SENIOR RESEARCH FELLOWS

Enrico FONGARO  
KIM Seung Chul  
Matthew D. McMULLEN  
MORIYA Tomoe

## ASSOCIATE RESEARCH FELLOWS

Janusz KUCICKI  
NISHIWAKI Ryō  
YAMADA Nozomu

## ASSOCIATE EDITOR

Kaitlyn UGORETZ

## JUNIOR RESEARCH FELLOWS

SUEMURA Masayo  
Tomoaki YAMADA

## ROCHE CHAIR FOR INTERRELIGIOUS RESEARCH

ARISAKA Yōko  
Steve G. LOFTS

## PROJECT RESEARCH FELLOW

Luca BENZO  
CHEUNG Yinchun  
Michiel HERMAN  
KIKUCHI Shō  
Josko KOZIC  
Anttoni KUUSELA  
Gro LAUVLAND

Patrick MAGOFFIN

Bendik MANUM  
Avery MORROW  
NAKAMURA Yukari  
Andrew PEH  
Gianluca PULSONI  
Piergiacomo SEVERINI  
TAKAMATSU Setsuko  
Jacynthe TREMBLAY  
Mariia TRY LIS  
Serhii TRY LIS  
Caterina VESCOVI

## RESEARCH ASSOCIATES

FUKAHORI Ayaka  
GOTŌ Haruko  
Alena GOVOROUNOVA  
INUTSUKA Yū  
KOBAYASHI Naoko  
KURATA Natsuki  
KURITA Hidehiko  
NAITŌ Rieko  
PARK Yeonjoo  
SAKAI Yūen  
Tiziano TOSOLINI  
Rocco VIVIANO

## FELLOWS EMERITI

James W. HEISIG  
Paul L. SWANSON