



Lieu de médiation

Nishida, Tanabe, Simondon

Nous nous proposons dans cette intervention de structurer synchroniquement trois moments philosophiques d'origines différentes: l'intuition agissante chez Kitarō Nishida, la dialectique de la médiation absolue chez Hajime Tanabe et la philosophie de l'individuation chez Gilbert Simondon, dans un contexte de réflexion philosophique sur la nature de la vie humaine. Les trois moments semblent susceptibles de se croiser, se critiquer et se compléter dans un terrain *transductif* au sens où l'entend Simondon. C'est ce nouveau terrain que nous entendons défricher afin d'ouvrir une perspective où un individu humain se transforme en agent responsable d'un transhumanisme à travers le processus de l'individuation dynamique et *transindividuelle*, laquelle nous préparerait à l'émergence du posthumain dans un futur proche.

KEYWORDS: intuition agissante—logique de l'espèce—dialectique de la médiation absolue—individuation—transduction—information—anti-substantialisme—synchronisation structurée—habitude—relationalism

Ce texte se propose de présenter Nishida, Tanabe et Simondon comme trois moments philosophiques: moment critique représenté par Tanabe, moment réactif représenté par Nishida et moment médiateur représenté par Simondon; ces trois moments, comme nous le verrons, se critiquent, mais surtout se complètent les uns les autres. Nous présentons ainsi ces trois philosophes directement dans un espace discursif en une langue commune. Nous souhaitons nous concentrer ainsi d'entrée de jeu sur une discussion philosophique sans passer par des démarches philologiques et chronologiques. Il ne s'agit donc pas d'une étude *comparative* qui se contente de recéler des points communs ou bien d'une affinité cachée derrière les apparences textuelles qui sont visiblement différentes les unes par rapport aux autres.

A travers cette démarche argumentative, nous allons constater, malgré une manière quelquefois schématisée et simplifiée, comment ces trois moments philosophiques peuvent-ils fonctionner ensemble afin d'ouvrir une nouvelle perspective sur la notion d'humain, voire celle de *transhumain*.

L'ordre selon lequel les trois philosophes seront convoqués en tant que moments philosophiques dans ce qui suit n'est donc pas l'ordre chronologique, mais un ordre *synchronique structuré*, c'est-à-dire un ordre discursif par lequel une discussion philosophique peut se déployer de manière cohérente à partir d'éléments constitutifs d'origines différentes.

Ainsi, tenterons-nous de rétablir le dialogue interrompu entre Nishida et Tanabe qui aurait pu être plus fructueux et productif s'ils avaient été plus patients l'un avec l'autre de leur vivant, en sollicitant Simondon, en tant que médiateur, pour faire une intervention en faveur de cette tentative de réconciliation.

Afin de ne pas nous perdre sur le chemin qui s'annonce pénible, nous repérons rapidement, à titre préparatif et provisoire, quelques points qui

nous permettront de rapprocher nos trois philosophes sur un terrain d'entente, qui n'est pas dépourvu de tension productive.

Premier point commun facile à constater, c'est que leurs textes sont tous redoutables. Leurs textes demandent une lecture remplie de patience et d'attention de notre part afin de pouvoir accéder à leur pensée philosophique véritablement dynamique.

Le deuxième point commun qu'on peut constater, c'est qu'ils sont tous anti-substantialistes. Ils s'opposent à tous les types de substantialisme qui présupposent d'une manière ou d'une autre qu'il y a quelque chose d'immuable et toujours identique à soi-même au-delà de l'existence réelle évolutive¹.

Un troisième point, c'est que nos trois philosophes accordent une première importance au processus et aux relations dynamiques par rapport aux termes fixes entre lesquels ils se forment et se réalisent. Ces termes sont considérés chez les trois comme conséquences d'un processus ou de relations se formant, non pas comme entités établies antérieurement au processus ou aux relations.

MOMENT CRITIQUE

Tanabe s'oppose à Nishida

Commençons à partir d'un moment critique qui sert comme un point de départ ou déclencheur de discussion. D'abord nous allons présenter Tanabe.

En 1930, Tanabe publie une critique virulente sur la philosophie de Nishida reçue comme assez brutale auprès de ses disciples proches dont la plupart étaient également disciples proches de Nishida. L'article² dans

1. Chez Tanabe, on relève un problème quant à la conception de la substance lorsqu'il s'agit du statut de l'État dans sa logique de l'espèce. Le philosophe japonais était notablement enclin à l'absolutisation de l'État de l'humanité, ou État universel. Pourtant, les États réellement existants sont tous des États toujours relatifs aux conditions historiques et ne sont donc jamais susceptibles de se transformer en État universel. Il est d'ailleurs impensable qu'une espèce comme l'État existant se transforme en genre dans la mesure où la logique de l'espèce ne fait qu'un avec la dialectique de la médiation absolue suivant laquelle aucun terme, aucune entité, aucun niveau ne constituent une substance qui reste toujours identique à elle-même, indépendamment des autres.

2. Il s'agit d'un essai signé par Tanabe Hajime, intitulé 「西田先生の教えを仰ぐ」 [Je sollicite un enseignement auprès du Professeur Nishida], paru initialement dans la revue 『哲学研究』

lequel Tanabe déploie une argumentation contre Nishida, selon laquelle «l'éveil à soi du néant absolu» constitue une idée métaphysique insaisissable par le raisonnement et qui dépasse donc par essence toutes les déterminations conceptuelles; où la notion anti-substantialiste de Nishida, englobante de tous les êtres dans le néant, serait une idée mystique telle que la procession plotinienne, de sorte qu'elle n'indiquerait qu'une expérience religieuse n'ayant rien en commun avec le principe d'une connaissance conceptuelle en général, ni avec l'établissement d'un système de connaissance philosophique, opposé par définition à d'autres systèmes conceptuels. En un mot, Tanabe a ainsi critiqué l'absolutisme nishidien.

En d'autres termes, le point crucial de la critique de Tanabe consiste à dire que chez Nishida il manque d'une manière fatale un élément médiateur entre le tout qu'est le néant absolu, insaisissable selon Tanabe, et l'individu qui ne peut qu'être englouti dans le néant absolu et pour lequel il n'y a aucune voie lui permettant de raisonner étape par étape avec un certain degré de certitude. Dans ces conditions, le particulier (ou le singulier) ne peut qu'être subsumé dans l'universel sans aucun intermédiaire, de sorte qu'il se perd totalement dans l'universel.

Face à cette critique notablement brutale, Nishida, quant à lui, tâche de s'en défendre dans un essai écrit vers la fin de 1930³. Tout en admettant que la notion de «néant absolu» contient une signification religieuse, Nishida s'efforce de faire comprendre qu'il s'agit d'un principe épistémologique fondamental consistant à fonder toutes les connaissances sur le *fait* de la détermination auto-éveillée du néant absolu⁴, là où la *connaissance immanente de soi* s'éprouve le plus intimement et se révèle la plus globale. Mais cette réponse implicite de Nishida à la critique de Tanabe reste insuffisante dans la mesure où Nishida n'arrive pas à proposer un point médiateur à l'intérieur de sa philosophie.

Concernant le problème d'un point médiateur chez Nishida, en parti-

[Études philosophiques], N° 170, p. 429–68, repris dans TANABE 1964, 303–28.

3. 「私の絶対無の自覚的限定といふもの」[«Ce que j'appelle la détermination auto-éveillée du néant absolu»]. In 『無の自覚的限定』 [Détermination auto-éveillée du néant] (1932), repris dans NKZ 5: 93–141.

4. «Ce que je nomme la détermination auto-éveillée du néant absolu [...] possède une signification religieuse, en même temps qu'il constitue le fondement de l'établissement de la connaissance, au sens où le fait se détermine lui-même», NKZ 5: 127. Voir aussi *ibid.*, 107–8.

culière sa dernière tentative de concevoir l'espèce comme étant plastique, à laquelle nous reviendrons plus tard, lorsque nous nous penchons sur le deuxième moment de notre argumentation, le moment réactif.

Qu'est-ce que «la logique de l'espèce» ?

Nous allons maintenant voir à quoi aboutit la critique de Tanabe sur Nishida, à savoir sa logique de l'espèce.

Dans les textes que Tanabe consacre à la présentation et développement de la logique de l'espèce, nous relevons trois traits représentatifs de cette logique.

1. *Une logique de l'intermédiaire*. C'est une logique dynamique en trois termes: individu – espèce – genre⁵ qui se déterminent les uns les autres sans s'accorder une priorité d'ordre absolue. Si un problème se produit à un de ces trois niveaux il doit être médiatisé par les deux autres niveaux pour qu'il puisse être résolu. Pour la solution d'un problème qui se produit au niveau d'individu, d'espèce ou de genre, il est absolument nécessaire de passer par les deux autres niveaux.

2. *La dialectique de la médiation absolue*⁶. La logique de l'espèce et la dialectique de la médiation absolue sont les deux faces d'une même pièce.

La dialectique de la médiation absolue est une dialectique *négatrice* et non pas négative, dans laquelle tous les trois termes jouent le rôle de médiation. Dans cette logique, aucun élément n'est autodéterminé indépendamment des autres. La dialectique de la médiation absolue est conçue non seulement comme une logique suivant laquelle la réalité historico-sociale se dynamise, mais elle pourrait fournir aussi une méthode de pensée *transductive*⁷. La médiation absolue n'admet jamais un terme qui s'absolutise tout seul. En ce sens, la philosophie de Tanabe est un anti-absolutisme radical.

3. *La logique de la praxis pour une philosophie de l'être social*. La logique de l'espèce est aussi une logique de la praxis (en tant qu'action sociale) qui

5. Ces trois termes correspondent respectivement aux trois termes japonais: 個, 種, 類.

6. 絶対媒介の弁証法.

7. Sur ce point, nous reviendrons lorsque nous nous penchons sur le troisième moment philosophique de notre argumentation, moment médiateur, en faisant appel à la philosophie de Simondon.

se veut une théorie de base des individus afin que ceux-ci participent activement comme acteurs avec un objectif général de se donner l'humanité par l'intermédiaire de l'espèce à laquelle ils appartiennent sans absolutiser l'égoïsme, ou bien devenir assujettis à la totalité.

Le problème du substantialisation — une dérive fatale pour la logique de l'espèce.

Lorsque la priorité ontologique est accordée au terme d'espèce par rapport aux deux autres termes constitutifs de « la logique de l'espèce » dont l'« individu » et le « genre », on se trouve forcément dans une aporie, pour autant que « la logique de l'espèce » et « la dialectique de la médiation absolue » soient indissociables l'une de l'autre chez Tanabe. Car, selon cette dernière, chacun des trois termes constitutifs de la logique de l'espèce doit passer nécessairement par les deux autres comme médiateurs indispensables, afin que tous les trois termes fonctionnent pleinement dans l'ensemble de cette logique, de sorte qu'il n'y aurait aucune priorité à accorder à l'un d'entre eux. En effet, Tanabe a dû être confronté à cette aporie, lorsqu'il considère l'État comme « l'être le plus concret » ; à savoir une dernière instance à laquelle tous les individus devraient être, en fin de compte, assujettis. Cette aporie serait insurmontable dans la mesure où l'espèce occupe une place prépondérante et indéclinable au détriment des individus dans l'économie de la logique de l'espèce. Cette difficulté théorique majeure nous amènerait donc à remettre en cause la priorité discutable et la substantialisation injustifiée qui auraient été attribuées à l'espèce.

Pour autant que nous suivions rigoureusement la dialectique de la médiation absolue qui ne fait qu'un avec la logique de l'espèce chez Tanabe, les rapports dynamiques de l'individu à l'État auquel il appartient se définissent de la façon suivante.

L'État s'établit en tant qu'espèce, uniquement si l'individu s'établit comme étant autonome, indépendant et libre face à l'État auquel il appartient. Quant à l'individu, il n'est autonome, indépendant et libre que s'il exprime un intérêt étatique et fondateur et vise l'universel au-delà de l'État. Si l'État incarne un intérêt universel à travers des actions individuelles d'une manière ou d'une autre, cela ne présuppose pas qu'il soit susceptible de s'auto-identifier avec cet intérêt. C'est-à-dire que l'État ne justifie jamais son pouvoir, indépendamment des actions libres des individus.

MOMENT RÉACTIF

Une pièce manquante dans l'économie de la philosophie de Nishida

La notion d'espèce, indispensable pour la formation d'une philosophie de la vie à la fois sociale et collective, était une pièce manquante et théoriquement difficile à introduire dans l'économie de la philosophie nishidienne, qui consiste essentiellement en opposition entre l'individu et l'universel, et celle entre les individus. Dans les dernières années de sa vie, Nishida trouve une piste prometteuse qui aide à surmonter cette difficulté théorique épineuse dans la notion d'habitude chez Ravaisson, permettant ainsi de concevoir une logique de l'espèce en tant qu'élément constitutif, mais plastique et non substantiel, du monde de la réalité historique. Cette tentative, malheureusement interrompue par la rédaction de son dernier essai consacré au problème de la religion, reste définitivement inachevée à cause de son décès, néanmoins nous invite à la réflexion sur la conception d'une nouvelle philosophie de l'être social.

Une critique nishidienne de la notion d'habitude bergsonienne

Lorsqu'il présente une critique vigoureuse de l'interprétation bergsonienne de l'habitude ravaissonienne⁸, Dominique Janicaud cite l'expression utilisée par Bergson afin de qualifier l'habitude en général en tant que: «le résidu fossilisé d'une activité spirituelle⁹», à propos de laquelle il considère que «cette expression peu ravaissonienne minimise la portée de *L'Habitude*¹⁰». Se référant à cette même expression de Bergson ou au moins à une idée similaire que l'on peut trouver dans *Matière et mémoire* ou *L'évolution créatrice*, Nishida présente son idée sur l'habitude, qui s'oppose manifestement à celle de Bergson, de la façon suivante:

Bergson a considéré l'habitude comme matérialisation de la vie. Pourtant, je pense, au contraire, que l'élan vital est un développement de l'habitude active. Bergson accorde la priorité au temporel auquel est assujéti le spatial. Pour ma part, je pense de façon contraire. Si l'on considère que la vie est constitutive, il nous sera impossible de penser autrement. La vie non consti-

8. JANICAUD 1997, 42: «De toute évidence, Bergson n'a pas discerné le côté positif de l'habitude chez Ravaisson».

9. BERGSON 2009, 267.

10. JANICAUD 1997, *op. cit.*, 43.

tutive ne serait pas objective, et elle ne serait pas la vie historique. Ce ne serait que ce qui est conçu au fond du soi subjectif. Certes, lorsqu'il s'agit de l'habitude, l'on considère normalement qu'elle est continue. Toutefois, cela tient au fait que l'on suppose le substantiel au fond de l'habitude. Quand on pense de cette manière, à partir d'où pourrait-on alors concevoir la formation de l'habitude? L'habitude devra consister en l'auto-détermination du néant, inobjectivable en soi. Après avoir rédigé ce texte¹¹ sur l'habitude, j'ai eu par hasard l'occasion de lire *De l'habitude* de Ravaisson, ce qui m'a permis de savoir que Ravaisson avait déjà profondément réfléchi sur l'habitude. Bien que sa pensée n'ait pas atteint la réalité du monde historique, je ne peux que l'apprécier comme une belle pensée riche en remarques perspicaces sur l'habitude¹².

L'intérêt profond de Nishida pour De l'habitude de Ravaisson

Ce qui est remarquable dans ce passage, c'est que Nishida avait conçu une pensée sur l'habitude très proche de celle de Ravaisson, avant même la lecture de la thèse de celui-ci. Certes, Nishida a auparavant étudié l'idée d'«habitude active» chez Maine de Biran, mais il a bien saisi dans *De l'habitude* l'enjeu philosophique cher à Ravaisson, notablement différent de celui de Biran et beaucoup plus important quant à la possibilité de développement théorique que ce dernier, à partir du concept d'habitude qu'il forge lui-même. Cet intérêt profond et l'affinité indéniable que Nishida désormais éprouve pour Ravaisson nous semblent bien expliquer le fait que Nishida présente une étude minutieuse sur *De l'habitude* neuf ans plus tard dans son essai intitulé «La Vie».

Pourtant il est conscient des défauts théoriques de sa pensée de la vie au sujet des rapports des individus au monde de la réalité historique, composée de sociétés humaines évolutives. La solution à ce problème se trouve — efforts pour tenter d'établir une logique susceptible de procurer une médiation entre la théorie de la vie et celle de la société — dans les dernières pages de l'essai «La vie», entièrement consacrées à l'œuvre majeure de

11. Il s'agit du corps du texte de l'essai intitulé 「行為的直観の立場」 [La position de l'intuition agissante], auquel aurait été ajouté ce passage comme une note complémentaire lors de la publication de cet essai dans l'ouvrage intitulé 『哲学論文集第一』 [Recueil d'essais philosophique, le premier] en 1935.

12. NKZ 7: 157.

Ravaisson, *De l'habitude*. Nishida cherche dans cette œuvre une piste possible pour surmonter la difficulté théorique incontournable, révélée à travers le questionnement de l'espèce.

Il n'a pas complètement réussi à intégrer la notion d'espèce dans l'économie de la logique de la vie historique, où l'auto-identité contradictoire de l'un et du multiple est prédominante. Tout en admettant la nécessité d'introduire la notion d'espèce pour cadre intermédiaire dans la constitution du monde de la vie, il refuse catégoriquement de considérer l'espèce comme une substance toujours identique à soi, d'une part, et il s'efforce, d'autre part, d'établir l'effectivité de l'espèce au sein du monde de la vie historique et son irréductibilité aux individus et à la Vie. Il cherche à situer l'espèce entre les dimensions individuelle et universelle, de telle sorte que la créativité du monde auto-formant soit garantie. Il recherche ainsi quelque chose de pluridimensionnel se trouvant entre les deux vecteurs opposés, ceux de la différenciation et l'unification, vecteurs donnant une forme spécifique auto-formant à chaque individu. Nishida pense pouvoir le trouver dans la pensée ravaissonienne de l'habitude, conçue comme *disposition*, qui tient un rôle foncièrement intermédiaire au sein de la nature. En suivant tout à fait fidèlement l'ordre des argumentations de Ravaisson¹³, il se propose de saisir dans la thèse ravaissonienne de l'habitude un moment concret qui lui permettra d'intégrer, selon l'ordre plastique de la nature, le concept d'espèce, dans la logique de la vie historique, comme une catégorie vitale, variable et intermédiaire qui rende possible effectivement l'auto-formation de la vie, cela en évitant consciemment la substantialisation définitive du concept d'espèce.

La méthode ravaissonienne

La méthode ravaissonienne est *descendante*, en ce sens que l'habitude nous permet de descendre en continu du plus haut degré de la nature, à savoir de la conscience proprement dite, jusqu'aux profondeurs de la nature à « la

13. La traduction japonaise de *De l'habitude* parut pour la première fois en 1938: 『習慣論』 *Shūkan-ron*, trad. par NODA Matao, Tôkyô, Iwanami Shoten. Apparemment, Nishida se réfère principalement à cette traduction scrupuleuse pour citer des textes assez fidèlement sans préciser pourtant la référence, cela en consultant le texte français; témoin la citation de quelques termes en français.

limite du mouvement de décroissance de l'habitude¹⁴», et cela sans perdre la lumière de la conscience¹⁵.

C'est la même force qui, sans rien perdre, d'ailleurs, de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abaissant sans descendre, se résout elle-même, par plusieurs endroits, en ses tendances, ses actes, ses idées, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace¹⁶.

L'*habitude* en tant que méthode éminemment analogique nous permet de « reconstituer l'unité de l'ensemble du monde¹⁷ ». Avec l'habitude reconvenue comme une méthode universelle, nous redescendons la « spirale dont l'origine se trouve dans les profondeurs de la nature et dont l'aboutissement est dans la conscience¹⁸ ». « C'est cette spirale que l'habitude redescend, et dont elle nous enseigne la génération et l'origine¹⁹ ». Le *progrès* de l'habitude « conduit la conscience, par une dégradation non interrompue, de la volonté à l'instinct, et de l'unité accomplie de la personne à l'extrême diffusion de l'impersonnalité²⁰ ». L'habitude, parcourant le chemin inverse, nous fait comprendre qu'« il y a une infinité de degrés qui mesurent les développements d'une seule et même puissance²¹ ».

Enfin, non seulement la forme la plus relevée de la vie dans l'humanité, l'activité motrice, renferme en abrégé toutes les formes inférieures qui se développent dans les fonctions subordonnées; mais la série de ces fonctions n'est

14. RAVAISSON 1999, 139.

15. Voir aussi *ibid.*, 137: « Non seulement, donc, les mouvements que l'habitude soustrait graduellement à la volonté ne sortent pas par cela même de la sphère de l'intelligence pour passer sous l'empire d'un mécanisme aveugle; mais ils ne sortent pas de la même activité intelligente où ils avaient pris naissance ».

16. *Ibid.*, 137–8.

17. « Introduction » par Jacques BILLARD, RAVAISSON 1999, *op. cit.*, 43.

18. *Ibid.*, 99. Voir aussi *ibid.*, 158: « une spirale dont le principe réside dans la profondeur de la nature, et qui achève de s'épanouir dans la conscience ».

19. *Ibid.*, 158.

20. *Ibid.*, 147. Nous soulignons.

21. *Ibid.*, 158. Voir JANICAUD 1997, *op. cit.*, 30: « L'unité de la loi de développement est d'autant mieux confirmée que son domaine d'application se révèle lui-même plus continu et que les différences qu'on y décèle n'exigent pas des sauts qualitatifs, mais peuvent se graduer suivant une unique mesure. Le principe leibnizien de continuité est sous-jacent à cette pensée fondamentale chez Ravaisson: il n'y a qu'une seule trame, la nature n'est que l'esprit enveloppé à l'état de puissance infinitésimale, les ruptures apparentes de la chaîne masquent les insensibles transitions. »

elle-même que le résumé du développement général de la vie dans le monde, de règne en règne, de genre en genre, d'espèce en espèce, jusqu'aux plus imparfaits rudiments et aux éléments les plus simples de l'existence²².

La méthode nishidienne

Par rapport à cette méthode *descendante* ravaissonienne, on peut qualifier la méthode nishidienne en tant qu'*ascendante*, ayant même sens que l'intuition agissante, Nishida situe son discours à l'origine de la conscience dans le monde de la vie historique — cela, dans le but de parcourir le développement de l'intuition agissante en tant que processus de l'auto-formation du monde, processus qui s'élève jusqu'à l'auto-éveil du monde éprouvé en tant que soi corporel. En posant l'intuition agissante à l'origine de la conscience, Nishida cherche les conditions de possibilité d'une conscience évolutive dans le monde auto-formant qu'est le monde de la vie historique: où et comment se saisit la conscience comme telle dans le monde?

En tant qu'habitude, notre conscience subsiste dans la mémoire du monde de la formation historique [...] en tant que disposition²³.

L'habitude, se manifeste comme une conscience de soi, et nous fait comprendre qu'il y a une capacité unique d'auto-formation en nous, qui n'est pas plus réductible à un mécanisme du monde matériel, qu'à l'activité pure de l'esprit incorporel; cette capacité constitue la disposition qui peut se développer jusqu'à la créativité individuelle, créativité consistant à donner une nouvelle forme au monde en se donnant une forme singulière pouvant fonctionner comme un principe de configuration du milieu²⁴. Il s'agit là du processus effectif de l'approfondissement de l'auto-éveil, processus qui se déroule à partir de l'intuition agissante nous ouvrant initialement au monde, jusqu'à l'auto-éveil au monde, éprouvé comme tel dans le soi corporel, point auto-expressif d'un monde auto-expressif ou point créateur d'un monde créateur.

22. RAVAISSON 1999, *op. cit.*, 146.

23. NKZ 10: 293.

24. Cette description de l'habitude s'applique parfaitement à la définition de l'information au sens où l'entend Simondon.

L'espèce comme une habitude collective contractée

Les deux méthodes, ravaissienne et nishidienne, ne s'excluent pas l'une l'autre, mais bien au contraire, elles sont complémentaires l'une pour l'autre. La logique de la vie historique fournit une fondation ontologique à la théorie générale de l'habitude, tandis que celle-ci, considérée comme « la seule méthode réelle²⁵ », nous permet d'éprouver intérieurement cette logique formative de la vie en vertu de l'aperception interne immédiate, portée par notre corps autoformant, qui agit par et dans le milieu où il vit.

Ici, nous entrevoyons la possibilité, malheureusement si peu développée par Nishida, de concevoir l'espèce comme une habitude collective contractée « entre le dernier fond de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive²⁶ » dans « l'histoire de l'Habitude », qui « représente le retour de la Liberté à la Nature²⁷ ». Cependant, il n'est pas question ici d'une séparation catégorique de la nature et de la volonté, mais d'une inclusion ontologique de la mouvance de la volonté dans l'unité universelle de la Nature. Cette Nature comprend en elle ces trois *positions*: *vouloir être*, *devoir être*, *pouvoir être*, celles qui se transforment les unes en les autres dans « la continuité de la discontinuité », en vertu de l'habitude qui est par excellence une *disposition*.

Dans cette perspective, l'espèce peut se concevoir comme n'étant ni *naturelle* ni *abstraite*, mais *habituelle*: elle n'est pas déterminée comme un *être*, tout à fait indépendamment de notre volonté; elle n'est pas inventée tout à fait arbitrairement par la pensée spéculative; au contraire déterminée comme une habitude contractée par un groupe d'individus qui partagent une certaine *forme* de vie, créée, conservée et développée comme une histoire collective par eux-mêmes. L'histoire de l'Habitude nous amène à comprendre *de l'intérieur* le processus de formation de l'espèce à laquelle nous appartenons, et à situer celle-ci dans le cours de l'histoire évolutive allant de

25. RAVAISSON 1999, *op. cit.*, 139.

26. *Ibid.*, 158.

27. *Ibid.* Voir JANICAUD 1997, *op. cit.*, 45: « La nature désigne alors la plénitude de la réalité, l'être, non plus en général, mais par excellence. Elle est à la fois non intellectuelle et non passive. Elle échappe à l'entendement, parce qu'il ne saisit, de manière discontinue, que les cadres de la réalité, donc seulement la nature en ses contours. Elle n'est pas passive, parce qu'elle n'est pas déterminée de l'extérieur par notre volonté. Nous découvrons ici le caractère le plus important de la nature: si elle échappe à notre volonté, c'est qu'elle est en elle-même spontanément. »

ce qui est créé à ce qui crée. Autrement dit de la spontanéité naturelle impersonnelle à la conscience où s'épanouit la spontanéité singulière, auto-éveillée en l'individu. Nous pouvons ainsi parvenir à considérer d'une manière cohérente, tout en suivant la logique de la vie historique, la plasticité des espèces existantes, qui imposent à chaque individu une forme spécifique d'activité vitale, d'une part, et, d'autre part, la créativité des individus auto-éveillés, qui sont susceptibles de briser la forme qui leur est imposée pour donner au monde une nouvelle forme créatrice, en se donnant une nouvelle forme normative de vie en vertu de l'habitude²⁸.

Le concept d'espèce, ainsi reformulé à partir de la pensée de l'habitude ravaissonienne et son interprétation nishidienne, nous permettra d'envisager une logique de l'espèce élaborée par Tanabe avec sa dialectique de la médiation absolue, dans une perspective à la fois ouverte et bien déterminée pour la conception d'une nouvelle philosophie de l'être social.

Nous pourrions également nous pencher sur la question comment intégrer la logique de l'espèce de Tanabe afin de la faire fonctionner comme une logique de base pour la création d'une espèce nouvelle en tant que catégorie intermédiaire et plastique entre les individus et la société à laquelle ils appartiennent.

Nous avons ainsi trouvé une piste prometteuse par laquelle nous pourrions rétablir le dialogue interrompu entre Nishida et Tanabe.

MOMENT MÉDIATEUR

Enfin, nous sommes arrivés chez Simondon, philosophe français qui me semble susceptible de jouer un rôle de médiateur entre Nishida et Tanabe. Or, comme nous avons constaté, nous avons déjà trouvé un terrain d'entente entre Nishida et Tanabe qui permet une collaboration afin d'élaborer une logique de base pour la création d'une nouvelle espèce en tant que catégorie intermédiaire et plastique entre les individus et la société à laquelle ils appartiennent. Alors, avons-nous encore besoin de solliciter Simondon pour faire une intervention dans cette discussion pour réconcilier les deux philosophes japonais, cofondateurs de l'École de Kyôto? À

28. C'est exactement dans ce sens-là que Simondon utilise le terme « information », c'est-à-dire au sens de donner une forme et se donner une forme.

dire vrai, Simondon a *déjà joué* ce rôle de l'intermédiaire entre Nishida et Tanabe, à visage caché, tout au long de l'argumentation que nous avons suivie jusqu'ici. Autrement dit, si nous avons réussi à réconcilier les deux philosophes japonais sur un terrain précis, c'est justement grâce à la philosophie de l'individuation de Simondon qui m'a fourni des dispositifs conceptuels me permettant de faire dialoguer à nouveau Nishida et Tanabe.

Par suite, nous allons présenter quelques éléments prépondérants de la philosophie de Simondon et quelques contributions possibles de la part de Nishida et Tanabe pour clarifier des problèmes qui demandent davantage de précisions chez Simondon.

Lisons d'abord quelques passages de l'introduction de l'œuvre majeure de Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, afin de saisir son intention principale, sa méthodologie, et quelques concepts fondamentaux.

Individuation

L'intention de cette étude est donc d'étudier les *formes, modes et degrés de l'individuation* pour replacer l'individu dans l'être, selon les trois niveaux physique, vital, psycho-social. Au lieu de supposer des substances pour rendre compte de l'individuation, nous prenons les différents régimes d'individuation pour fondement des domaines tels que matière, vie, esprit, société. La séparation, l'étagement, les relations de ces domaines apparaissent comme des aspects de l'individuation selon ses différentes modalités; aux notions de substance, de forme, de matière, se substituent les notions plus fondamentales d'information première, de résonance interne, de potentiel énergétique, d'ordre de grandeur²⁹.

L'individuation c'est l'ensemble du processus de devenir l'être à trois niveaux différents: physique, vital (ou biologique) et psycho-social. L'être humain est un être individué, c'est-à-dire un individu formé comme un moment évolutif de l'individuation. Se dotant de la dimension psycho-sociale, il n'est pas toujours identique à soi-même, mais il exprime un état métastable obtenu par la solution d'un problème posé au milieu dans lequel il vit. Il s'agit d'un état provisoire qui est susceptible à se restructurer en fonction d'un nouveau problème auquel il serait confronté et devrait donc résoudre.

29. SIMONDON 2005, 32.

La position philosophique de Simondon sur l'individuation pourrait se résumer en deux thèses suivantes: il n'y a pas d'individu élémentaire, d'individu premier et antérieur à toute genèse; le devenir n'est pas devenir de l'être individué, mais devenir d'individuation de l'être.

Méthode

La méthode consiste à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes, et à considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être. La relation est une modalité d'être; elle est simultanée par rapport aux termes dont elle assure l'existence. Une relation doit être saisie comme relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être et non simple rapport entre deux termes [...] ³⁰.

Cette méthode simondonienne, qui accorde plus d'importance aux relations elles-mêmes qu'aux termes extrêmes encadrant celles-ci, nous permettra de mieux comprendre les individus individués que nous sommes à travers nos relations dynamiques et évolutives, en les considérant comme plastiques et déterminées toujours en fonction de différents niveaux et dimensions.

Méthode, information

Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place: chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante ³¹.

Selon Simondon, ni la déduction ni l'induction ne peuvent saisir l'individuation qui est le processus même de la réalité. Si la transduction consiste des processus où s'effectue la génération de l'acte de penser et de son objet à travers sa propre structuration, c'est seulement dans la transduction que le processus de l'individuation de la réalité pourrait se saisir de l'intérieur en temps réel comme sa propre affaire. Par cette notion de transduction, nous

30. Ibid.

31. Ibid.

pourrions mieux expliciter le mécanisme du développement de l'auto-éveil du monde ou de la détermination auto-éveillée du monde chez Nishida.

Information

L'information suppose *un changement de phase d'un système* car elle suppose un premier état préindividuel qui s'individue selon l'organisation découverte; l'information est la formule de l'individuation, formule qui ne peut préexister à cette individuation; on pourrait dire que l'information est toujours au présent, actuelle, car elle est le sens selon lequel un système s'individue³².

La notion d'information est très complexe chez Simondon. Mais ce qui est évident malgré cela, c'est que l'information au sens simondonien ne se réduit jamais aux renseignements sur quelque chose ou à l'action de les obtenir ou de les transmettre. Pour lui, l'information est l'*apparition* même d'une forme ou le processus de génération d'une forme dans ce monde. Autrement dit, l'information est une action de donner une forme ou de se donner une forme dans ce monde. Cette donation d'une forme se fait toujours avec celle d'autres formes. Aucune forme ne se forme jamais toute seule, mais elle se forme toujours en rapport avec d'autres formes qui se forment à leur manière. Ces rapports entre formes se génèrent en même temps que la génération de formes. Ces rapports font donc aussi partie de l'information en tant que processus de génération.

C'est dans cette théorie de l'information de Simondon que nous pourrions intégrer la pensée de l'auto-formation de la forme de Nishida afin d'appliquer celle-ci à différents systèmes de formes à différents niveaux plus concrets. Nous pourrions ainsi développer une logique de la forme dans différents domaines de façon transdisciplinaire.

Résonance de thèses nishidiennes chez Simondon

L'individualité est un aspect de la génération, s'explique par la genèse d'un être et consiste en la perpétuation de cette genèse; l'individu est ce qui a été individué et continue à s'individuer; il est relation transductive d'une activité, à la fois résultat et agent, consistance et cohérence de cette activité par laquelle il a été constitué et par laquelle il constitue; il est la substance héréd-

32. Ibid., 31.

ditaire, selon l'expression de Rabaud, car il transmet l'activité qu'il a reçue; il est ce qui fait passer cette activité, à travers le temps, sous forme condensée, comme information³³.

En lisant ce passage, nous sommes tentés de résumer la thèse de Simondon en cette formule: « ce n'est pas l'individu qui précède l'individuation, c'est au contraire l'individuation qui précède l'individu. L'individuation est plus fondamentale que l'être individué ». Cette formule est parfaitement symétrique à celle de Nishida lorsqu'il parle de l'expérience pure: « ce n'est pas l'individu qui précède l'expérience, c'est au contraire l'expérience qui précède l'individu. L'expérience est plus fondamentale que la distinction individuelle³⁴ ».

Par ailleurs, en lisant le même passage, nous nous rappelons aussi cette formule de Nishida: « de ce qui est créé à ce qui crée³⁵ ».

Un point de croisement entre Tanabe et Simondon

Lorsque Simondon écrit que « le véritable principe d'individuation est médiation³⁶ », il est évident qu'il ne s'agit pas de la médiation entre les termes qui auraient existé chacun séparément et indépendamment les uns des autres. L'individuation n'est autre que le surgissement d'une intermédiation elle-même qui se génère avec les termes qui la constituent. C'est dire que la théorie de l'individuation de Simondon est fondée sur une logique de médiation absolue. Autrement dit, le principe de la théorie anti-substantialiste de l'individuation n'est autre que le principe de la médiation absolue. C'est là que l'on trouve un point de croisement tout à fait intéressant entre Simondon et Tanabe à partir duquel l'on pourrait développer la logique de la médiation absolue de façon transductive afin d'éviter le piège posé par le substantialisme.

33. Ibid., 191.

34. NKZ 1: 6-7: 「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である」

35. 「作られたものから作るものへ」

36. SIMONDON 2005, 27.

Au moyen de la logique de l'espèce

L'information exprime l'immanence de l'ensemble en chacun des sous-ensembles et l'existence de l'ensemble comme groupe de sous-ensembles, incorporant réellement la quiddité de chacun, ce qui est la réciproque de l'immanence de l'ensemble à chacun des sous-ensembles. S'il y a en effet une dépendance de chaque sous-ensemble par rapport à l'ensemble, il y a aussi une dépendance de l'ensemble par rapport aux sous-ensembles. Cette réciprocity entre deux niveaux désigne ce que l'on peut nommer résonance interne de l'ensemble, et définit l'ensemble comme réalité en cours d'indivision³⁷.

Suivant la thèse simondonienne, les catégories de genre, d'espèce et d'individu ne sont pas tout à fait adéquates pour saisir une réalité composée des ensembles et des sous-ensembles qui sont dynamiques et immanents les uns aux autres. Car ces catégories sont considérées chez le philosophe français comme étant fixes et qu'il n'y a aucun rapport dynamique entre elles. Pourtant, si ces trois termes sont ressaisis et redéfinis suivant la logique de la médiation absolue de Tanabe, ils pourront être traités comme éléments constitutifs de la réalité dynamique.

CONCLUSION

Nous avons ainsi parcouru un chemin quelque peu sinueux à partir du moment critique représenté par Tanabe jusqu'au moment médiateur représenté par Simondon en passant par le moment réactif représenté par Nishida. Nous avons ainsi tenté de rétablir le dialogue interrompu entre deux philosophes japonais par l'intermédiaire d'un philosophe français.

La notion d'espèce était une pièce manquante dans l'économie de la philosophie du néant absolu chez Nishida. Chez Tanabe, elle était une des trois pièces primordiales dans la dialectique de la médiation absolue, Pourtant, elle a été considérée à tort comme une substance dans la logique de l'espèce lorsqu'il s'agit de l'État, car cette substantialisation de ce dernier n'est cohérente par rapport à la dialectique de la médiation absolue qui est indissociable à la logique de l'espèce.

La philosophie de la vie de Nishida a tenté de résoudre cette aporie en

37. SIMONDON 2005, 330.

introduisant la notion d'habitude ravaissienne dans le monde de la réalité historique. L'espèce pourrait ainsi être saisie comme étant habituelle, non substantielle, donc comme une réalité historique, susceptible d'être modifiée, modulé, amplifiée, élargie ou éventuellement diminuée. Cette tentative philosophique potentiellement fructueuse a été malheureusement laissée inachevée chez le premier fondateur de l'École de Kyoto. Elle n'a pas été reprise non plus par son successeur à la chaire de la philosophie première à l'Université impériale de Kyoto.

Chez Simondon, la notion d'espèce peut être saisie comme un moment du processus d'individuation. Elle n'est donc pas une substance, mais un état métastable, donc provisoire. Dans le processus d'individuation, en général, l'espèce se forme comme un état d'information au sens simondonien, c'est-à-dire comme expression de l'auto-formation de la forme au sens nishidien.

La notion d'espèce, ayant ainsi passé une épreuve philosophique en trois moments, critique, réactif et médiateur, a abouti au stade où elle est devenue ou redevenu dynamique et surtout transductive.

C'est un chemin qui reste à frayer encore plus loin afin de poursuivre le dialogue rétabli entre Nishida et Tanabe, mais aussi d'ouvrir un espace discursif où les deux philosophes japonais et le philosophe français pourraient se lancer et s'engager dans une discussion productive sur d'autres questionnements comme ceux qui sont relatifs à la technique ou plus précisément au corps technique, au corps historique, au sujet éthique et à la dimension sacrée du monde *etc.*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abréviations

- NKZ 『西田幾多郎全集』[Œuvres complètes de Nishida Kitarō], Tokyo, Iwanami Shoten, 24 volumes, 2002-2009.
- BERGSON, Henri
2009 *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, coll. « Quadrige Grands textes ».
- JANICAUD, Dominique
1997 *Ravaison et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Paris, Vrin, 2^e éd.
- RAVAISSON, Félix
1999 *De l'habitude. Métaphysique et morale*. Paris, PUF, « Quadrige ».

SIMONDON, Gilbert

2005 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Million.

TANABE Hajime

1964 『田邊元全集』 [Œuvres complètes de Tanabe Hajime], vol. 4, Tokyo, Chikuma Shobō.