

AUGUSTIN BERQUE

Articles et conférences

Tome : -I-

AUGUSTIN BERQUE

Articles & Conférences

Tables des articles et des conférences :

Cosmophonie ou paysage	5
Cosmophonie, paysage et haïku	13
La cosmophonie des réalités géographiques	25
Perception de l'espace, ou milieu perceptif ?	43
La relation perceptive en mésologie	61
Qu'est-ce qu'une logique du milieu,	79
Existe-t-il un mode de pensée forestier ?	103
Chaînes sémiologiques et production de la réalité	121
De traduction en trajection	137

COSMOPHANIE OU PAYSAGE

Augustin Berque

Les jardins de la coutume sont des jardins enchantés, où la recherche du beau va de pair avec l'investissement magique et rituel.

Joël Bonnemaïson

White man got no dreaming.
cité par Sylvie Poirier

À Joël Bonnemaïson, le Voyage inachevé...

Plan :

« Autres que paysagères »	7
Sur les pas de saint Martin	8
Les lieux du cœur	9
Monde sensible et place dans l'univers	10
Épilogue	11

« *Autres que paysagères* »

Le souci de connaître le point de vue que d'autres civilisations peuvent avoir ou avoir eu sur le monde engendre parfois de pénibles paradoxes. On connaît l'opprobre qu'un Edward Said a jeté sur l'orientalisme tout entier, pour le motif que nombre d'orientalistes ont reflété dans leurs interprétations les rapports de force que l'impérialisme imposait au monde à leur époque. Ce (dé)constructivisme fort *politically correct* peut aller aujourd'hui jusqu'à faire taxer de néo-colonialisme le fait même d'oser interpréter une culture non occidentale - c'est ce que j'ai vérifié par exemple à mon encontre lors d'un récent « sommet culturel franco-japonais ». Venant d'un intellectuel nippon, ce propos en disait long sur le risque démagogique de refuser toute interconnaissance, à quoi trente années de surenchères (dé)constructivistes ont exposé notre fin de siècle. En l'affaire, l'intéressant est néanmoins l'envers de ce risque ; à savoir la nécessité où cela nous place de chercher à toujours mieux connaître le monde.

J'en prends ici l'exemple du paysage. Sur la scène intellectuelle française, on peut dire que les années quatre-vingt ont été celles où a vraiment percé l'idée que le paysage est un construit que l'on ne trouve pas dans toutes les civilisations ; à commencer par la civilisation européenne avant la Renaissance. Il n'est en effet plus possible aujourd'hui de cataloguer comme un simple épiphénomène langagier le fait historiquement avéré que la notion de paysage n'apparaît par exemple en France qu'au XVI^e siècle ; cela pose, à tout le moins, la question de qualifier ce qu'était la réalité de leur environnement pour les gens du Moyen Âge, et par extension pour toutes les cultures où n'apparaît pas la notion de paysage.

Ce problème de qualification peut être résolu de deux manières. L'une, de type ethnographique, sera de recenser les termes dans lesquels telle ou telle société appréhende son environnement, pour en déterminer le sens général. Cette méthode a l'avantage d'obliger à quitter nos propres catégories, mais elle a pour effet pervers de les conforter du fait même que les termes ainsi définis ne sont pas généralisables : ils ne valent que pour la société en question, dans son propre milieu.

L'autre méthode sera de chercher un ou des terme(s) générique(s) pour qualifier les types de rapport à l'environnement qui ne comportent pas l'équivalent du construit paysage ».

L'enjeu épistémologique de cette seconde méthode est énorme, puisque, hormis la Chine depuis le IV^e siècle et l'Europe depuis la

Renaissance, ainsi qu'ultérieurement leurs aires d'influence respectives, la majorité des sociétés humaines ont ou ont eu d'autres manières d'appréhender leur environnement qu'en termes paysagers. C'est de ce point de vue que l'on peut aujourd'hui réapprécier des concepts comme ceux de géographicit , que nous devons à Dardel, ou de *fûdosei* (médiance), que nous devons à Watsuji ; car ils nous permettent de situer à un degré de généralisation supérieur à celui de la notion de paysage la réalité de notre rapport à l'environnement. Toutefois, ils ne résolvent pas pour autant la question susdite.

L'absence de réponse à cette question nous oblige à définir négativement les m diances qui ne comportent pas la notion de paysage. Ainsi ai-je moi-même un certain temps parlé de « civilisations non paysagères », avant que les réactions de mes étudiants ne m'obligent à reconnaître que, à l'inverse de mon intention première, cette formule stigmatisait un manque, donc une infériorité des civilisations concernées.

Un peu à la manière dont les anthropologues en ont été réduits à parler de « sociétés exotiques » (au lieu de « sociétés primitives », etc.), j'ai donc ensuite parlé de civilisations « autres que paysagères ». Cette formulation est au premier abord moins péjorative, mais en réalité tout aussi discriminatoire - puisque, comme le terme d'« exotique », elle revient à définir une extériorité par rapport à un foyer de sens - ; elle est en outre d'autant moins satisfaisante qu'elle ne fait que souligner plus crûment la difficulté que nous avons à concevoir ce qu'est le monde quand il n'est pas le nôtre.

Sur les pas de saint Martin

Au début de l'été 1997, je m'apprêtais à partir pour l'Australie quand j'appris la mort de Joël Bonnemaizon. J'étais justement en train de lire, pour préparer mon voyage, les pages qu'il a écrites sur ce pays pour la *Géographie universelle*, et quelques semaines à peine auparavant, nous projetions de nous retrouver du côté d'Alice Springs, dans le Centre rouge »...

Le même souci de préparation me faisait emporter, pour la lire à Melbourne, la thèse que l'anthropologue québécoise Sylvie Poirier a consacrée à un groupe d'Aborigènes du désert occidental, *Les Jardins du nomade*. J'y appris entre autres le terme de *Tjukurrpa* - qui désigne quelque chose d'analogue à ce que Joël Bonnemaizon, à propos des sociétés mélanésiennes, a nommé *lieu préalable*, c'est-à-dire l'immanence des mythes fondateurs dans l'environnement actuel - et celui de *kuruwarri*, dont

Sylvie Poirier écrit ceci : « *les kuruwarri sont les forces vitales du Tjukurrpa, ce qui explique que dans certains contextes ces deux termes soient synonymes. Plus spécifiquement, kuruwarri signifie dessin ou marque. Les motifs peints sur les objets sacrés ou sur le corps des hommes et des femmes lors des mises en scène rituelles sont kuruwarri. Davantage qu'une simple représentation, de tels dessins sont une manifestation directe des êtres ancestraux et de leurs actions ; ils transmettent l'essence tjukurrpa. (...) Bien qu'elles paraissent davantage mises en valeur dans les contextes rituels, les marques kuruwarri sont aussi partout présentes sur le territoire. À preuve, les dessins "naturels" que l'on retrouve sur certaines pierres sont kuruwarri à partir du moment où l'on tente de les interpréter comme autant de messages légués par les êtres tjukurrpa*) (1996 : 56).

Les lieux du cœur

Je devais un peu plus tard, dans le sable rouge et les *Spinifex*, éprouver de mes propres sens un début de solution au problème que me posait, à travers ces lectures, la vision des Aborigènes : que perçoivent-ils donc dans les choses que nous n'y voyons pas, sauf à l'imaginer à travers leurs peintures ? Ces peintures que je connaissais déjà, mais qui jusque-là n'avaient pour moi fait qu'alourdir l'énigme... En effet, une oeuvre comme *Les Gens du Kangourou et du Bouclier au lac Mackay*, de Timmy Japangardi, sur laquelle je m'étais interrogé voilà quelques années déjà, est à mille lieues de ce que nous entendons par « paysage »; et pourtant, *c'est bien en tant que cela* que leur environnement apparaît aux Aborigènes...

La découverte ne s'est en réalité achevée qu'à Paris, toujours il est vrai dans la conjoncture de l'été 1997. La lumière est venue de l'un des mémoires de DEA que j'avais alors à corriger : celui d'un étudiant catalan, Francesc Roma i Casanovas, *Les Pyrénées maudites : économie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle* (consultable au laboratoire « Jardins, paysages, territoires » à l'École d'architecture de Paris-La Villette).

Ce travail montrait comment les légendes d'inspiration chrétienne, en l'occurrence surtout celle de saint Martin, ont conditionné la perception que les sociétés paysannes avaient de leur environnement avant le « désenchantement » (*Entulubering*) de la modernité. Cela que j'avais moi-même qualifié de proto-paysage - encore un concept privatif... - devenait soudain positif par la grâce de l'idée de mythopaysage. Je compris ce qui se voyait dans l'environnement jadis, dans nos propres campagnes, avant qu'on

les considérât comme du paysage. Je sentis comment par exemple, en relation avec le thème légendaire de la « *punition du refus d'hospitalité* », « *les paillers pétrés et les lacs parlent, crient aux paysans de faire la charité aux pauvres** (1997 : 17) ; ou encore comment tels rochers manifestaient la « *lutte écosymbolique entre le démon et saint Martin* » (ibid. : 47). Dans tout milieu humain, mais bien plus lisiblement pour les sociétés prémodernes que pour nous, il y a en effet trajection des valeurs sociales dans l'environnement. À la faveur de cette relation, tels rochers des Pyrénées pouvaient effectivement devenir des « *monuments pétrés* », c'est-à-dire des « *écosymboles qui déploient trajectivement l'espace physique en espace social* » (ibid.), et ce faisant donner sens à l'un comme à l'autre.

Monde sensible et place dans l'univers

La pensée occidentale doit à Platon d'avoir séparé monde sensible et monde intelligible, ce qui ouvrait l'espacement (*chôrismos*) où s'est plus tard déployée la science moderne. Du même coup, cependant, s'amorçait ainsi la désymbolisation qui allait couper en deux le monde moderne ; déchirement consacré en 1704 par l'*Opticks* de Newton, à partir de quoi la vérité physique de l'environnement a divorcé de nos sens. Dès lors était perdue la cosmicité qui, auparavant, faisait répondre l'explication des phénomènes à leur apparence et, plus décisif encore, à leur valeur morale. Par technologie et capitalisme interposés, l'espace froid de la raison calculante allait désormais interférer, de plus en plus matériellement, avec la structuration axiologique de l'écoumène, et ainsi tendre à nous en aliéner.

C'est dans ce contexte que s'est développée la conscience européenne du paysage. On ne peut que souscrire à la thèse de Joachim Ritter, pour qui ce fut là une sorte de compensation à la perte de cosmicité qu'entraînait le divorce entre monde sensible et monde intelligible. Le paysage en effet permettait de garder une unité à cela que la modernité coupait en deux.

Il faut ajouter toutefois que ce fut au prix d'une ambivalence fatale à la connaissance du paysage lui-même : qu'y a-t-il en effet de commun entre ce qu'entendent par là d'une part les sciences de la nature (l'écologie par exemple), pour lesquelles il y a toujours et partout paysage, de l'autre les sciences de la société, pour lesquelles le paysage, en Occident, apparaît à la Renaissance ? La géographie, quant à elle, s'y est écartelée.

Cet écartèlement n'est qu'une facette de la décosmisation moderne, autrement dit cette perte de monde (*Entweltlichung*) dont Heidegger a imputé l'origine au *chôrismos* platonicien. Si l'on voit les choses à cette

lumière, il est clair que ce n'est pas dans les civilisations « autres que paysagères », mais bien plutôt dans la nôtre qu'il faudrait discerner un manque ; à savoir une incapacité à éprouver le sens de l'univers dans ce qui nous entoure, laquelle nous a voués en quelque sorte à n'y plus jamais trouver notre place.

C'est pourquoi, devant ce que révèlent des *kuruwarri* comme les oeuvres de Japangardi, ou le déploiement cosmique de ce *Rêve de l'esprit de la mort à Napperby* de Tim Leura Tjapaltjarri (que l'on a pu récemment voir au Parc de la Villette), même le terme si riche de mythopaysage me paraît ne pas convenir, trop orienté qu'il est par l'idée moderne de paysage. Ce que les Aborigènes, ce que toutes les civilisations « autres que paysagères » ont vu dans leur environnement, c'est bien davantage que cela ; c'est la permanente révélation du sens de l'univers dans les formes de leur monde, et de la place de chacun dans ce monde. En somme, une cosmophonie.

Épilogue

Que les sociétés cosmophaniques soient vouées quelque jour à devenir paysagères, voilà sans doute ce que permet de craindre l'histoire de l'Occident lui-même ; du moins, en attendant, leur sens de l'environnement n'est-il plus référé au nôtre, que la modernité a réduit à si peu de chose. Allons plus loin : ne serions pas nous-mêmes, sans pour autant renier la modernité, en train de nous remettre du sevrage qu'elle nous imposa ? Autrement dit de nous recosmiser, dans un nouveau progrès de la connaissance ? J'en verrais l'augure dans ce réembrayage, de plus en plus manifeste, de nos valeurs paysagères à notre cosmologie par le biais du souci environnemental. Et dans la croissante patrimonialisation des formes les plus diverses de notre territoire, des biotopes ripicoles aux néopigeonniers du néo-vernaculaire, ne sommes nous pas en train de géographier les *kuruwarri* de notre propre « essence *tjukurrpa* » ? Au moins vaut-il la peine d'y rêver...

Augustin Berque

COSMOPHANIE, PAYSAGE ET HAÏKU

Augustin Berque

Résumé : Comme en témoigne entre autres *Le kigo* (mot de saison) « premier paysage » (*hatsugesiki*), le paysage tient une place notoire dans la thématique du haïku. On en analyse quelques exemples, non d'un point de vue littéraire mais dans le but de définir en quoi le haïku et le paysage participent d'une cosmophonie (l'apparaître-monde d'un certain environnement). Comme toute cosmophonie, celle-ci exprime un agencement ordonné (un *kosmos*) des valeurs fondamentales d'une certaine culture, embrayant celle-ci à un certain environnement naturel pour en faire le milieu spécifique de cette culture, donc celui qui entre tous lui convient le mieux.

Plan :

Mésologie et paysage	15
La cosmophonie du paysage	17
L'apparaître du meilleur des mondes	21

Mésologie et paysage

La question du paysage voit toujours s'affronter, avec plus ou moins de tolérance, un éventail d'interprétations allant du positivisme le plus strict – le paysage étant alors la forme objective de l'environnement, et devenant donc affaire de géomètre – à l'idéalisme le plus subjectif – le paysage n'étant alors autre qu'un « miroir de l'âme », et devenant affaire de psychologue. On reconnaîtra facilement, aux deux extrémités de cet éventail, les deux termes du dualisme moderne : l'objet d'un côté, le sujet de l'autre. Toutes ces approches ont quelque raison d'être, et ces raisons justifient indéfiniment que la question n'évolue guère quant au fond, sinon quant à la masse des faits recensés. Telle est du moins l'impression que donnent les débats en cours depuis des décennies.

Il en va tout autrement si l'on prend du recul historique ; il apparaît alors en effet qu'il fut un temps où la question du paysage n'existait pas, faute d'un terme pour la dire. De même si l'on se donne quelque ouverture anthropologique et linguistique ; il apparaît alors en effet qu'il y a des cultures et des langues où la notion de paysage n'existe pas.

Devant de tels faits, le point de vue du géomètre ne bronche pas ; car cela ne change effectivement rien à la certitude que l'environnement a toujours et partout une certaine forme, et qu'appeler ou non cela « paysage » ne modifie pas d'un iota l'objet en question. Cette certitude revient à affirmer que l'existence ou l'inexistence d'un observateur dudit objet n'entre pas en ligne de compte. Or, ce point de vue est doublement fictif. D'abord, en ce qu'il forclôt l'existence en pratique inévitable d'un observateur quelconque, lequel intervient nécessairement dans la saisie de l'objet dit « paysage ». Ensuite, parce qu'il ignore non moins fictivement cette question dérangeante : pourquoi, selon l'époque et la culture, « le paysage » existe-t-il ou non comme tel ? C'est dire qu'en l'affaire, le point de vue du géomètre est si réducteur qu'il n'apporte aucune lumière dans la question du paysage, laquelle ne se ramènera jamais à une simple géométrie de l'étendue.

À l'autre bout de l'éventail, le point de vue du psychologue affirme à l'inverse que le paysage étant nécessairement perçu par un observateur, les sentiments et motivations de ce dernier font du paysage ce qu'il est : ce fameux « miroir de l'âme ». Or à ce compte-là, l'humain étant toujours et partout un être sensible, il devrait donc toujours et partout y avoir paysage, ce qui est contredit par les faits. Cette thèse, ignorant comme celle du géomètre l'anthropologie et l'histoire, verse donc également dans

l'anachronisme et l'ethnocentrisme. Réductrice à sa manière, elle n'a pas plus de valeur explicative.

Entre géométrie de l'étendue et miroir de l'âme, les thèses intermédiaires seraient-elles donc plus explicatives ? C'est selon. Le fond de la question, c'est que le dualisme est impuissant à rendre compte du paysage, lequel ne relève ni proprement de l'objet, ni proprement du sujet ; et que c'est donc, fondamentalement, le dualisme qu'il faut dépasser en la matière. Cela non pas en reconnaissant un peu d'objectif par ci, un peu de subjectif par là ; ce sont ces catégories mêmes qui détournent de la réalité du paysage, et qu'il faut donc remplacer par des catégories plus adéquates. Et ce dépassement, il faut l'accomplir sans renier l'apport historique du dualisme, qui a rendu la science moderne possible. Il ne s'agit pas d'en revenir aux temps présocratiques.

La science moderne en l'affaire s'est illustrée par une révolution dont la majorité des spécialistes du paysage sont encore loin d'avoir tiré les conséquences ; à savoir la distinction introduite par le grand naturaliste Jakob von Uexküll (1864-1944) entre *Umgebung* et *Umwelt*^[1]. L'*Umgebung*, c'est le donné (la *Gebung*) environnemental (*Um*, ce qui entoure) brut, autrement dit l'environnement objectif tel que peut le saisir une science moderne comme l'écologie. L'*Umwelt* en revanche, c'est le milieu ou le monde (*Welt*) ambiant (*Um*) tel qu'il existe spécifiquement pour une espèce donnée, pas pour une autre.

Rendu en termes courants, c'est dire que *le milieu n'est pas l'environnement*. Le milieu, c'est la réalité telle qu'elle existe concrètement pour un certain être vivant ; il est centré sur cet être, donc singulier. L'environnement, c'est l'ensemble des objets formant l'étendue qui existent pour le regard universel – le regard de nulle part – que la science moderne s'est donné par abstraction.

Quant aux réalités humaines, le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960)^[2] a introduit une distinction, homologue à celle d'Uexküll, entre *shizen kankyô* (l'environnement naturel) et *fûdo* (le milieu)^[3]. Parler de *fûdo* ou d'*Umwelt*, autrement dit de milieu, c'est dans les deux cas supposer la subjectivité (le fait d'être un sujet, pas un objet) de l'être qui est en

1 - Uexküll a ramassé ses thèses en 1934 dans un petit ouvrage très accessible, *Streifzüge durch die Um (...)*

2 - En Asie orientale, le patronyme (Watsuji, Mao...) précède le prénom (Tetsurô, Zedong...).

3 - Watsuji, T., *Fûdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011 (Fûdo, 1935).

relation avec le milieu qui lui est propre. Et corrélativement, les deux penseurs ont créé un domaine de recherche spécifique : l'*Umweltlehre* (étude de l'*Umwelt*) pour Uexküll, Le *fûdoron* (théorie du *fûdo*) pour Watsuji. Ces deux termes peuvent se rendre par *mésologie*, mot qui existe en français depuis que le médecin Charles Robin (1821-1885) l'a proposé à la séance inaugurale de la Société de biologie, le 7 juin 1848^[4]. Toutefois, bien que considérant l'étude du milieu comme l'objet de la mésologie, Robin concevait le milieu comme ce qu'Uexküll a plus tard nommé *Umgebung*, et non pas comme *Umwelt*. Il ne distinguait donc pas le milieu de ce que l'on appelle aujourd'hui l'environnement, et partant, le principe même de la mésologie au sens actuel (post-uexküllien et post-watsujien) lui était étranger. Sa mésologie n'avait rien à voir avec la phénoménologie, courant de pensée qui ne s'était pas encore développé en Europe à son époque, et qui en revanche a influencé décisivement les recherches d'Uexküll et de Watsuji.

Or le point de départ de la question du paysage est proprement phénoménologique : comment la réalité environnante apparaît-elle (*phainei*) à un certain être ? La mésologie répond : en tant que ce qui fait le monde propre à cet être, autrement dit son milieu spécifique, son *Umwelt*, son *fûdo*. Et c'est justement parce que les termes de ce monde-là sont propres à cet être-là que, comme le montrent les sciences humaines, suivant l'époque ou la société, un même environnement peut ou non apparaître *en tant que paysage*. Il y a nécessairement *cosmophanie* (l'apparaître d'un certain monde), mais les termes de cette cosmophanie varient selon les cas. Suivant l'époque et suivant la société, le monde peut apparaître en tant que paysage, ou en tant qu'autre chose. Et c'est bien pour cette raison que la notion de paysage est apparue à une certaine époque dans un certain milieu (en milieu mandarinal dans la Chine des Six Dynasties, au IV^e siècle de notre ère)^[5], alors qu'elle n'existait ni avant ni ailleurs^[6].

La cosmophanie du paysage

Uexküll a montré, avec les méthodes expérimentales des sciences de la nature modernes, que les données de l'environnement existent selon un

4 - Canguilhem, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, (...)

5 - J'ai étudié ce processus dans *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le F (...)

6 - J'ai précisé dans les ouvrages susdits les critères qui permettent de décider objectivement si une (...)

certain *Ton* (coloris, tonalité, valeur) pour l'animal considéré. Il a mis en lumière diverses catégories de *Ton*, qui toutes diffèrent selon l'espèce ; par exemple *Esston* (valeur d'aliment), *Schutzton* (valeur d'abri), *Wohnton* (valeur d'habitat), *Hinderniston* (valeur d'obstacle), etc. La même herbe, par exemple, a valeur d'aliment pour une vache, mais pas pour un chien.

Ces diverses valeurs résultent d'un processus qu'Uexküll a nommé *Tönung*, coloration. Cette *Tönung* peut être rapprochée de ce que j'ai appelé *trajection*, c'est-à-dire le double processus de sélection et de traitement par lequel les données brutes de l'environnement deviennent les réalités concrètes d'un certain milieu^[7]. Les *choses concrètes* qui constituent un milieu ne sont pas les *objets abstraits* qui peuplent l'environnement. Elles ne sont pas neutres – ce que sont au contraire les objets, dans la mesure où le dualisme les détache de l'existence d'un sujet –, mais chargées de valeurs qui les font exister en tant que telles pour ledit sujet (qu'il soit individuel ou collectif, organisme, société ou espèce). En tant par exemple qu'aliment, abri, habitat, obstacle etc. *Ce faire exister en tant que*, c'est la trajection. Ainsi, dans la réalité concrète d'un milieu, les choses sont *trajectives*. La dichotomie entre l'objectif et le subjectif, en l'affaire, est purement abstraite ; ce qui existe concrètement est nécessairement trajectif. Et c'est justement le cas du paysage. Ni simple objet, ni simple fantasme subjectif, le paysage est trajectif ; et c'est bien pour cela qu'il n'a pas toujours existé, ni dans toutes les sociétés.

Autrement dit, le paysage suppose *à la fois* ce que l'environnement est en soi, et ce qu'il est pour un certain observateur. Le coquelicot existe bien en soi (*Papaver rhoeas L.*), mais il faut un œil humain pour voir qu'il est rouge, et à partir de là pouvoir peindre *Les Coquelicots* de Monet. L'œil d'une vache ne les aurait pas vus comme tels, attendu que les bovins ne perçoivent pas les longueurs d'onde électromagnétiques, de l'ordre de 700 nanomètres, que nous percevons en tant que couleur rouge. Une vache ne voyant pas le rouge, elle ne voit donc pas les coquelicots de Monet comme ils nous apparaissent. Elle les voit en tant que quelque chose d'autre, qui est propre à son monde. Comme toute réalité, les coquelicots sont donc trajectifs, et comme tels peuvent intervenir dans le paysage ; ce qu'ils ne pourraient pas s'ils n'étaient qu'une donnée objective de l'environnement, ni s'ils n'étaient qu'un rêve ; car ni l'environnement ni le rêve ne sont « le paysage ».

7 - Concept que j'ai introduit dans *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gal (...)

Pour qu'il y ait avènement du paysage à partir de l'environnement objectif, il faut que celui-ci soit assumé en tant que paysage par nos sens, notre action, notre pensée et notre parole ; ce qui est un aspect particulier de l'assomption plus générale que j'ai appelée ci-dessus cosmophonie. C'est dire que l'en-tant-que-paysage suppose la cosmophonie, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Un même environnement, par exemple l'Uluru au Centre Rouge de l'Australie, apparaîtra en tant que paysage à un touriste européen, alors qu'à un aborigène il apparaîtra en tant que *Tjukurrpa* (manifestation du Temps-du-Rêve)[⁸]. Ici, paysage d'une part et *Tjukurrpa* de l'autre se rattachent à deux mondes différents, dont l'apparition comme tels, *i.e.* la cosmophonie, n'est autre que la mise en ordre (Le *kosmos* au sens premier) [⁹] du donné environnemental par la perception. Devant le même environnement (l'Uluru), il y a perception et donc cosmophonie dans les deux cas, mais ce qui apparaît à un Aussie[¹⁰] n'est pas ce qui apparaît à un Anangu[¹¹]. Comme l'aurait dit Uexküll, cela relève d'un *Ton* différent ; c'est-à-dire d'une réalité différente.

Jusque voici peu, dire de telles choses aurait été taxé de subjectivisme par les sciences positives ; mais cela repose en fait sur des processus que les sciences cognitives peuvent aujourd'hui au moins en partie quantifier, et qui nous montrent que la perception est bel est bien une mise en ordre sélective de l'information disponible dans l'*Umgebung* pour en tirer la signification propre à une certaine *Umwelt* :

« Thus, of the unlimited information available from the environment, only about 10^{10} bits/sec are deposited in the retina. Because of a limited number of axons in the optic nerves (approximately 1 million axons in each) only 6×10^6 bits/sec leave the retina and only 10^4 make it to layer IV of V1. These data clearly leave the impression that the visual cortex receives an impoverished representation of the world, a subject of more than passing interest to those interested in the processing of visual information. Parenthetically, it should be noted that estimates of

8 - Voir mon article « *Cosmophonie ou paysage* », p. 741-744 dans Guillaud, D., Seysset, M., Walter, A. (...)

9 - On sait que le mot grec *kosmos*, comme le latin *mundus*, signifiait d'abord la mise en ordre, d'où Le (...)

10 - Australien de souche européenne ; prononcer Ozi (*o* très ouvert).

11 - Être humain autochtone, dans les langues pama-nyungan parlées dans le Centre Rouge ; prononcer /'aŋ (...)

the bandwidth of conscious awareness itself (i.e. what we ‘see’) are in the range of 100 bits/sec or less^[12]. »

Pour l’auteur de ce passage, le neurologue Marcus Raichle, la sélection qu’effectue la perception nous livrerait « une image appauvrie du monde ». C’est là typiquement confondre environnement et milieu. Monde il y a, c’est-à-dire réalité, justement parce que le cerveau trie, sélectionne et met en ordre – autrement dit cosmise – l’information pour en faire de la signification ; autrement dit parce qu’il y a trajection de l’*Umgebung* en *Umwelt*. Dans le cas de l’humain, cela ne se borne pas à percevoir le milieu propre à notre espèce (ce qui relève de l’évolution) ; le même processus se poursuit au niveau culturel (ce qui relève de l’histoire), jusqu’à distinguer par exemple le milieu propre à un Aussie (et qui comprend « le paysage ») de celui propre à un Anangu (et qui comprend « Le *Tjukurrpa* ») ; cela pourtant toujours à partir du même donné environnemental, mais toutes strates ontologiques en interaction, du physique au spirituel en passant par le biologique^[13].

On comprendra que nous sommes là très loin d’un simple placage arbitraire de mots différents sur un même objet, vision dualiste qui domine encore largement nos sciences humaines. Dans la concrétude – mieux : la *concrecence*, i.e. le croître-ensemble – qui fait la réalité d’un milieu (et non l’abstraction du « donné environnemental objectif », ce qui est simplement de l’information disponible), les mots et les choses vont ensemble. Ainsi l’Uluru qui va avec « le paysage » (soit la réalité du milieu *aussie*) n’est pas l’Uluru qui va avec « Le *Tjukurrpa* » (soit la réalité du milieu aborigène) ; et si le dualisme moderne a décomposé cet aller-avec des mots et des choses^[14], qui pourtant fait la réalité concrète et significative de tout milieu humain (non l’abstraction de « l’environnement », qui n’est que de l’information potentielle), il est au contraire des cultures qui, à l’inverse, l’ont systématiquement cultivé. C’est le cas du Japon, comme l’illustre le haïku.

12 - Raichle, M. E., « Two views of brain function », *Trends in cognitive sciences*, vol. 14, n° 4, 2010, (...)

13 - J’ai détaillé ces processus, qui s’agencent en « chaînes trajectives », dans *Poétique de la Terre*. (...)

14 - Processus analysé (mais d’un point de vue moderne, justement) par Michel Foucault, *Les Mots et Les* (...)

L'apparaître du meilleur des mondes

Le haïku, forme de poésie courte (17 syllabes, 5-7-5 pieds), est extrêmement codifié. Sa règle la plus remarquable, pour ce qui nous concerne, est de comporter nécessairement un « mot de saison » (*kigo* 季語) qui rapporte aux faits et gestes de l'année, classés en cinq saisons : printemps, été, automne, hiver et nouvel an (*shinnen* 新年) dans des « saisonniers » (*saijiki* 歳時記) qui atteignent plusieurs milliers d'entrées. Ceux-ci codifient les variations du milieu nippon, dans la concrescence des faits de la nature et de la société. Non seulement ils reflètent un monde mais, par leur codification même, ils le cosmisent pour en faire justement un *kosmos*, dans l'aller-avec harmonieux des mots et des choses.

Aucun mot de saison n'exprime plus directement cette concrescence que celui de « premier paysage » (*hatsugesiki* 発景色). Ce premier paysage, c'est celui qui se donne à voir au jour de l'an^[15]. Voici comment le définissent deux des saisonniers les plus en faveur :

* Selon Yamamoto Kenkichi, *Saishin haiku saijiki* (« Nouveau saisonnier du haïku »), Tokyo, Bunshun bunko, 1967, vol. 5, p. 23 : « Premier paysage. Désigne le paysage du jour de l'an, plein d'heureux auspices (*zuiki no michita* 瑞気の満ちた). Se dit également *hatsu sanga* 初山河 ».

* Selon Iida Ryûta *et al.*, *Shin Nihon dai saijiki* (« Nouveau grand saisonnier du Japon »), Tokyo, Kôdansha, 2000, vol. 5, p. 32 : « Premier paysage. On appelle “premier paysage”, celui dont on jouit dans toutes les directions au jour de l'an, et où tout ce que l'on voit paraît de bon augure (*medetai* めでたい), plein d'heureux auspices. Nul besoin que ce soit une vue particulièrement remarquable, c'est un paysage que l'on peut voir n'importe où, mais qui, lorsque vient le jour de l'an, paraît complètement neuf. Le bord du chemin, les toits de la ville, les plantes du jardin, tout paraît si neuf et de bon augure que c'en est étrange (*fushigi* 不思議). Serait-ce même que ces heureux présages (*shukuki* 淑気), ces heureux auspices nous viennent du cœur et de notre disposition d'esprit, le mot de saison qu'est le

15 - Depuis Meiji selon le calendrier grégorien.

premier paysage célèbre sans doute ce milieu où nous sommes en vie (*ikite kono sanga wo tataeru* 生きてこの山河をたたえる) ».

Le saisonnier d'Iida cite à la suite ce haïku de Yamaguchi Seison (1892-1988) :

うるほえる – *Uruhoeru* – En exubérance
 日翼多摩の – *hitsubasa Tama no* – Sur Tama les rayons d'or
 発景色 – *hatsugeseshiki* – Premier paysage

La coutume au Japon veut que l'on aille, au jour de l'an, admirer le « premier lever du soleil » (*hatsu hinode* 初日の出) ; ce que l'auteur exprime ici en créant une expression, « les ailes du soleil » (*hitsubasa*) qui s'étendent sur le fleuve Tama. Et ce premier paysage, comme une corne d'abondance, il est gros de prospérité (*uruhoeru*).

C'est là un paysage de la vie quotidienne, transfiguré certes par le premier soleil, mais comme nous sommes au Japon, le premier paysage entre tous, c'est quand même celui du « premier Fuji » (*hatsu Fuji* 初富士) ; ainsi dans ce haïku de Fubasami Fusae (1914-2014), cité dans le saisonnier de Yamamoto, vol. 5, p. 23 :

初景色 – *Hatsu-geshiki* – Premier paysage
 富士を大きく – *Fuji wo ookiku* – On voit le Fuji en grand
 母の里 – *haha no sato* – Village de ma mère

Ce premier paysage a ceci de remarquable qu'au second vers, la particule *wo*, qui introduit ce que notre grammaire appelle un complément d'objet direct, ici le mont Fuji, implique clairement que celui-ci est l'objet d'un regard, sans que l'on sache de qui, sinon que cette personne est là, dans le village de sa mère. Ce premier paysage, c'est un paysage matriciel ; et l'on peut dire en vérité que c'est celui que tout Japonais porte en son cœur, parce que le mont Fuji, *a fortiori* au soleil levant, est l'emblème du milieu nippon. Ce paysage inaugural, c'est le parfait paysage.

Or ces choses-là sont-elles si particulièrement japonaises ? Incontestablement, pour ce qui est de la langue (le japonais) et du genre poétique (le haïku). Les Japonais ont mis celui-ci au point à l'époque même où, en Europe, se déployait la modernité, par suite de la scission du sujet et de l'objet par le dualisme ; tandis que le haïku, à l'inverse, a cosmisé l'aller-avec des mots et des choses, la concrescence de l'être et de son milieu, au point de n'en faire qu'une seule et même réalité : celle, toujours renouvelée, qui se donne au jour de l'an comme premier paysage.

Ce croître-ensemble (*cum crescere*) de l'être et de son milieu est ressenti comme bon en soi, il est parfait puisque c'est l'existentialité même de l'être – son *ek-sistance*, son être-là (*da-sein*) dans la trajectivité des choses, bref ce que Watsuji Tetsurô a nommé la médiance (*fûdosei* 風土性) et défini comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機)[¹⁶]. Ce dont on jouit dans un premier paysage, c'est de cette médiance, de cette onto-cosmicité même. Or si la culture japonaise est celle qui entre toutes a su l'exprimer par des choses telles que le bon augure d'un premier paysage et les mots de saison correspondants, le principe de ce croître-ensemble de l'être et de son milieu n'a rien de particulièrement nippon ; il est universel, et vaut tant pour l'humain que pour le vivant en général. C'est cela même que Platon exprime dans les dernières lignes du *Timée* (son onto-cosmologie) lorsqu'il écrit :

« Ainsi le monde est né (*ho kosmos... gegonen*), vivant visible enveloppant les choses visibles (*zôon horaton ta horata periechon*), [...] très grand, très bon, très beau et très parfait (*megistos kai aristos kallistos te kai teleôtatos*) [...] [¹⁷].

Il viendra difficilement à l'idée de rapprocher cette cosmophonie à la grecque d'un premier paysage à la japonaise ; mais en vérité, qu'est-ce qu'un monde visible enveloppant toute chose visible, sinon ce que nous appelons aujourd'hui un paysage ? Celui-là, certes, c'est « la » cosmophonie « du » monde en général, non point celle d'un certain milieu en particulier ; mais la chaîne de superlatifs que Platon énumère ensuite manifeste bien que ce monde-là, c'est celui propre et adéquat à un certain être. En effet, s'il est « très bon... très parfait », c'est bien parce que c'est celui de cet être-là, né de nul autre croître-ensemble. Il va donc de soi que, tout comme un premier paysage à la japonaise, ce paysage-là est de bon augure, plein d'heureux auspices et d'heureux présages, puisqu'au fond, c'est cela même qu'est l'étant-en-vie (*zôon, ikite*) dans son *ek-sistance* au monde sensible.

Ne seraient-ce là qu'élucubrations mi-exotisantes, mi-antiquisantes, et sans rapport avec la science ? Eh bien non ; c'est le principe même de la médiance, cet accord structurel de l'être et de son milieu, tel qu'Uexküll (il est vrai sans le concept ontologique de médiance) l'a rendu évident par la méthode expérimentale des sciences modernes : aussi défavorable que soit objectivement l'*Umgebung*, pour l'être qui en a fait son *Umwelt* et qui de ce

16 - Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, op. cit., p. 35.

17 - Platon, *Timée, Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 228 (ma traduction).

fait même est cet être-là, c'est nécessairement le milieu le plus favorable^[18]. Voilà ce que l'on peut résumer par la formule *pessimale Umgebung, optimale Umwelt* (le pire environnement, c'est le meilleur milieu), principe que du reste la biologie n'a cessé de corroborer par la suite, en découvrant toujours de nouvelles espèces dites « extrémophiles^[19] ». Le *kosmos* que voit naître Timée, ce n'est autre que le premier paysage d'une *optimale Umwelt* – le meilleur des milieux possibles, puisque c'est le sien même. Et cette cosmicité auspiciuse, voilà ce que sait dire le haïku, en particulier le jour de l'an, devant le premier paysage.

Palaiseau, 17 janvier 2015

18 - Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, op. cit., p. 29, note 1: « Optimale (...) »

19 - Tel ce *Pyrolobus fumarii* qui est à l'aise en eau hyperthermale (il se reproduit encore à 113°), ou (...)

LA COSMOPHANIE DES RÉALITÉS GÉOGRAPHIQUES

par Augustin Berque

Paru dans les *Cahiers de géographie du Québec*, vol. LX, , n° 171, déc. 2016, p. 1-14.

Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia

Unicamp, Limeira, 25-26 octobre 2016

Résumé – On interprète ici le « litige » (*Streit*) que Heidegger voit entre la Terre et le Monde, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, comme l'en-tant-que (*als*) qui fait sortir la substance terrestre de son identité de gisant-dessous (*hupokeimenon*, *subjectum*) pour déployer son être vers un prédicat insubstantiel qui est un certain monde – le Monde, pour nous autres dont c'est le monde. Cette assomption du sujet (la Terre) en tant qu'un certain prédicat – un monde, qu'elle ouvre de ce fait même – produit les réalités géographiques. L'œuvre d'art y joue un rôle d'éclaireur. La science en revanche n'a de cesse qu'elle ne saisisse l'identité du sujet (celui du logicien, qui n'est autre que l'objet du physicien). L'on peut ainsi tracer une triple homologie dans le *Streit* : il y a litige entre Terre et Monde comme entre science et art, ainsi qu'entre sujet et prédicat, litige qui engendre indéfiniment la mouvante réalité d'un certain milieu.

Mots clefs : art, en-tant-que, milieu, monde, prédicat, réalité, science, sujet, Terre.

Plan :

§ 1. De la géographie à Heidegger, ou l'inverse ?	27
§ 2. L'en-tant-que de la réalité	31
§ 3. De la Tönung uexküllienne au als heideggérien	34
§ 4. De l'en-tant-que écouménel à l'Ursprung de l'œuvre d'art	37

§ 1. De la géographie à Heidegger, ou l'inverse ?

Voici bientôt une vingtaine d'années, en commençant à écrire *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*^[20], je parlais du constat qu'« il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie »^[21], et me donnais donc pour tâche d'apporter cette ontologie manquante à la géographie. Je l'ai fait dans le sillage de la mésologie – l'étude des milieux – à laquelle m'avait initié l'essai fameux de Watsuji Tetsurô^[22] *Fûdo. Le milieu humain*^[23] (1935), mésologie que Watsuji avait lui-même baptisée *fûdogaku* 風土学 ou *fûdoron* 風土論, en la définissant comme une phénoménologie herméneutique de l'environnement ; autrement dit, comme une géographie phénoménologique.

L'essai de Watsuji datant de 1935, on peut le considérer comme l'une des premières, voire la première manifestation de la phénoménologie en géographie. Toutefois, Watsuji n'était pas géographe ; il était philosophe, et la première référence qu'il invoque (du reste pour la critiquer) n'est pas géographique ; c'est la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Sa démarche était en somme l'inverse de celle d'un Éric Dardel (*L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, 1952) : aller non pas de la géographie vers Heidegger, mais de Heidegger vers la géographie.

Géographe de formation pour ma part, ma démarche fut analogue à celle de Dardel, et c'est via la mésologie de Watsuji que j'en suis venu à lire Heidegger. Or je considère aujourd'hui cette lecture comme indispensable pour peu que l'on s'interroge sur la « nature de la réalité géographique », ainsi que l'écrit Dardel ; et c'est tout particulièrement *L'Origine de l'œuvre d'art (Der Ursprung des Kunstwerkes)*^[24] qui me semble suggérer l'ontologie dont, à mon sens, la géographie ne peut se passer pour

20 - paris, Belin, 2000.

21 - *Op. cit.*, p. 9.

22 - Dans tout cet article, les anthroponymes d'Asie orientale sont donnés dans leur ordre normal, patronyme (Watsuji, Imanishi, Nishida...) avant le prénom (Tetsurô, Kinji, Kitarô...).

23 - C'est ici le titre de la traduction française, par Augustin Berque, Paris, CNRS, 2011. Le titre japonais original est *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu (Milieu. Étude de l'entrelien humain)*.

24 - Texte initialement écrit en 1935, et légèrement remanié plus tard. Je me réfère ici à la traduction française par Wolfgang Brokmeier, parue dans l'édition française de *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, 1949), Paris, Gallimard, 1962, p. 13-98, qui du reste traduit *Streit par* « combat » et non par « litige ». Pour le texte original, je me réfère à la *Gesamtausgabe, V : Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977.

comprendre ce qui engendre cette réalité. Je vais tenter ici de montrer pourquoi.

Der Ursprung des Kunstwerkes est certainement l'écrit sur l'art le plus célèbre de Martin Heidegger (1889-1976). Il y est question d'un « litige » (*Streit*) entre « la Terre » (*die Erde*) et « le monde » (*die Welt*), en de ces termes hiératiques et sibyllins dont Heidegger est coutumier, lesquels, de propos délibéré, en rendent l'interprétation nécessairement incertaine. Ce « de propos délibéré » que je viens d'écrire n'est en rien péjoratif ; je l'entends au contraire comme une invite à penser hors des chemins battus, c'est-à-dire, tout simplement, à penser ; car en philosophie au moins, il est clair que « des concepts absolument précis bloqueraient la pensée et qu'un développement conceptuel présuppose de l'ambiguïté^[25] » – nous en verrons plus loin la raison.

Le chemin non battu, en l'occurrence, ce sera une approche de ce texte à partir de la géographie, de la pensée japonaise, et de la mésologie dans la filiation de la mésologie (*Umweltlehre*) de Jakob von Uexküll (1864-1944). La raison en est triple : d'abord, la Terre (avec une majuscule, car c'est concrètement de la planète Terre qu'il s'agit^[26], elle qui supporte tout le reste), ainsi que le monde, sont traditionnellement l'objet de la géographie ; ensuite, quoi que Heidegger en ait dit ou plutôt n'en ait pas dit, la philosophie japonaise a été l'une des sources de sa pensée^[27] ; enfin, la pensée d'Uexküll aussi l'a profondément influencé^[28] dans les années précédant immédiatement la rédaction de *L'Origine de l'œuvre d'art*, qui en porte indubitablement la marque.

25 - Paul FEYERABEND, *La Tyrannie de la science*, Paris, Seuil, 2014 (Ambiguità e armonia : lezioni trentine, 2011), p. 145.

26 - Certes, Heidegger écrit (*Chemins...*, *op. cit.*, p. 45, et *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, p. 28) « de ce que ce mot [*die Erde*] dit ici, il faut écarter aussi bien l'image d'une masse matérielle déposée en couches que celle, purement astronomique, d'une planète. La terre, c'est le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit. En tout ce qui s'épanouit, la terre est présente en tant que ce qui héberge (*Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende*) » ; mais j'espère montrer que cette allégorie, à l'inverse d'une ἀ-λήθεια, voile (λήθει) au contraire délibérément ce qui, concrètement, est bien en fait la Terre à la fois comme planète, environnement (*Umgebung*), sol (*Boden*) et sujet (*hupokeimenon*) fondant tout monde humain.

27 - Ce thème a été développé par Reinhard MAY, *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1989 ; ouvrage que Graham Parkes a traduit sous le titre *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*, Abingdon, Routledge, 1996.

28 - La chose a été soulignée, entre autres, par Giorgio AGAMBEN, *L'Ouvert : de l'homme et de l'animal*, Paris, Payot et Rivages, 2002.

Ces trois raisons me conduiront à voir, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, une majestueuse allégorie de la trajection qui, à partir de ce qu'Uexküll appelle *Umgebung* (le donné environnemental brut), déploie sur la Terre cette « demeure humaine » qu'est l'écoumène (du grec *oikoumenê* ou *oikoumenê gê*, la terre humainement habitée) ; processus dans lequel l'art joue le rôle d'un éclaireur, et qui peut se comprendre en référence à la « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri* 述語の論理) mise en avant par Nishida Kitarô (1870-1945).

Pour commencer, définissons le sens qu'ont les termes *écoumène et trajection pour la mésologie*[²⁹]. L'écoumène (au féminin, qui est celui d'*oikoumenê* comme de la maternalité de Gê, la Terre), c'est la relation du genre humain avec la Terre, autrement dit l'ensemble des milieux humains, dont chacun est la relation particulière d'une société avec le donné environnemental (l'*Umgebung*). Le milieu correspond à ce qu'Uexküll appelle *Umwelt*, et qu'il distingue catégoriquement de l'*Umgebung*, l'environnement[³⁰]. Il est singulier, propre à une espèce ou à une société, tandis que l'environnement est universel, donné tel quel à tous. Et de même, à une autre échelle, l'écoumène est propre à l'humanité ; ce n'est pas la biosphère, qui est universelle. En effet, l'écoumène est éco-techno-symbolique, tandis que la biosphère est seulement écologique.

La trajection, quant à elle, est le processus évolutif dans lequel l'environnement est anthropisé par la technique et humanisé par le symbole, ce qui en fait un milieu humain, et où simultanément, par effet en retour, ce milieu conditionne l'humain lui-même pour, indéfiniment, l'humaniser davantage ; et ainsi de suite. Sans conceptualiser la trajection comme telle, André Leroi-Gourhan (1911-1986) en a livré l'essence à propos de l'émergence d'*Homo sapiens*, dans une thèse que l'on peut résumer par la corrélation entre hominisation, anthropisation et humanisation[³¹]. *Mutatis mutandis*, à propos du vivant en général, le naturaliste Imanishi Kinji (1902-1992) a exprimé la même idée par une formule récurrente à travers

29 - Pour plus de détails, v. Augustin BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014 ; ainsi qu'*Écoumène, op. cit.*. J'ai introduit le terme de trajection dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

30 - Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934). Il en existe deux traductions françaises : par Philippe Müller, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 ; et par Charles Martin-Fréville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, 2010.

31 - André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

son œuvre, « subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet » (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka* 環境の主体化、主体の環境化)[³²].

En somme, la réalité du milieu n'est ni proprement objective (car elle présuppose une interprétation), ni proprement subjective (car elle présuppose l'environnement) ; elle est *trajective*.

Or ce processus, la trajection, est analogue à ce qui en logique est une prédication, dans laquelle, en l'occurrence, le donné environnemental (l'*Umgebung*) se trouve en position de sujet logique : c'est ce dont il s'agit, et qui est *saisi en tant que* quelque chose par les sens, par l'action, par la pensée et par la parole, ce qui en fait la réalité trajective d'un certain milieu.

Sachant par ailleurs que, dans l'histoire de la pensée européenne, la relation sujet/prédictat en logique est homologue à la relation substance/accident en métaphysique[³³], voyons maintenant à quoi la trajectivité correspond en termes à la fois logiques et ontologiques. Le sujet comme la substance, c'est « ce qui gît dessous » (*hupokeimenon, subjectum*), le « se-tenir-dessous » (*hupostasis, substantia*). Le prédicat, c'est « ce qui est dit » (*dicatum*) « là-devant » (*prae*), i.e. Devant le sujet, et l'accident, c'est « ce qui tombe » (*cadere*) « là-dessus » (*ad*), i.e. sur la substance. Ajoutons-y que, pour Nishida comme pour Aristote[³⁴], le sujet est substantiel (*u* 有), tandis que le prédicat est insubstantiel (*mu* 無) ; puis en outre que, pour Nishida, le monde est prédictatif[³⁵] – c'est un « monde-prédictat », *jutsugo sekai* 述語世界 –, et nous aurons les ingrédients principaux de l'hypothèse suivante : le litige entre Terre et Monde, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, ce n'est autre que le rapport entre substance et accident, sujet et prédicat dans la trajection de la réalité en général, comme des réalités géographiques en particulier.

32 - Cette formule se retrouve aussi bien dans son premier livre (*Seibutsu no sekai* [Le monde du vivant], 1941) que dans l'un des derniers (*Shutaisei no shinkaron* [La subjectivité dans l'évolution], 1980). Tous deux ont été traduits en français : Kinji IMANISHI, *Le monde des êtres vivants, une théorie écologique de l'évolution* (trad. par Anne-Yvonne Gouzard), Marseille, Wildproject, 2011 ; *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet* (trad. par Augustin Berque), Marseille, Wildproject, 2015.

33 - Comme le rappelle le *Concise Oxford Dictionary* (5^e édition, 1964) à l'article *substance* (p. 1287) : « substance & accidents in metaphysics correspond to subject and predicate in logic ».

34 - À ce sujet, v. Robert BLANCHÉ et Jacques DUBUCS, *La Logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996 (1970), chap. II.

35 - V. NISHIDA Kitarô, *Basho* (Le lieu, 1926) dans les œuvres complètes *Nishida Kitarô zenshû*, Tokyo, Iwanami, 1966, vol. IV.

Voilà ce qu'il nous faut maintenant argumenter.

§ 2. *L'en-tant-que de la réalité*

Si Nishida parvient à poser que le monde est prédicatif et insubstantiel, c'est dans une perspective dérivée du bouddhisme zen, laquelle ne nous concernera pas ici. Le monde, entendons-le plutôt comme en géographie, à savoir ce qui fait apparaître le donné terrestre comme ce complexe de ressources, de contraintes, de risques et d'agréments que les diverses sociétés humaines, au cours de l'histoire, agencent selon des configurations qui dépendent de leurs cultures respectives, et ne sont donc pas universelles mais casuelles, contingentes. Cette contingence, c'est ce que l'école française de géographie – celle de Paul Vidal de la Blache (1845-1918) et de ses disciples – a mis en avant, dans ce que l'historien Lucien Febvre (1878-1956) a qualifié de *possibilisme* ; à savoir l'idée que le donné environnemental serait-il le même, il sera utilisé différemment selon les sociétés^[36]. Il n'y a donc pas déterminisme – l'environnement ne détermine pas les formes de civilisation –, mais bien possibilisme : la relation entre les deux termes est contingente. Elle n'est pas mécanique, elle est historique.

Poursuivant cette idée sous une autre forme, j'ai argumenté plus tard que l'objet de la géographie serait l'écoumène, c'est-à-dire « la Terre en *tant qu'elle* est humanisée », et que le propre du géographe serait donc de « poser la question de cet 'en-tant-que', où le physique et le social ne valent qu'en relation l'un avec l'autre », générant ainsi des « *prises*, qui sont les ressources, contraintes, risques et agréments constitutifs de l'écoumène »^[37] ; autrement dit, ce qui fait apparaître (*phainein*) la réalité géographique comme telle, dans un certain ordre (*kosmos*). C'est la *cosmophanie* de notre monde (*kosmos*). Lesdites prises étant trajectives, elles n'existent pas en soi. Par exemple (en schématisant à outrance), le pétrole n'est une ressource en tant que carburant que si vous avez inventé le moteur à explosion ; sinon, ce n'est qu'une donnée de la géologie – le donné brut de l'*Umgebung*, qui en soi n'est pas une ressource, et à la limite n'existe pas pour la société concernée. Le pétrole de l'Arctique, par exemple, pendant des millénaires, n'a pas existé pour les Inuit. En somme, *il était là pour rien*.

36 - Lucien FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1922.

37 - Augustin BERQUE, « Espace, milieu, paysage, environnement », p. 352-369 dans Antoine BAILLY, Robert FERRAS, Denise PUMAIN (dir.) *encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, 1992, p. 367 et 368.

À l'époque, n'ayant pas encore lu Uexküll, je ne savais pas que j'allais retrouver chez lui la même idée quasi à la lettre près, mais à propos des animaux, et professée un demi-siècle plus tôt. Mon concept de « prise » m'avait plutôt été inspiré par celui d'*affordance* chez James Gibson (1904-1979)^[38]. Celui-ci, toutefois, ne parlait pas d'en-tant-que, et son propos n'invoquait pas la phénoménologie herméneutique, dont cependant, à travers Watsuji Tetsurô (1889-1960), j'avais découvert le lien avec la question de l'écoumène.

Dans son essai *Fûdo*, Watsuji introduit le concept de *fûdosei* 風土性, qu'il définit dès la première ligne comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機). L'expression *kôzô keiki* (moment structurel) traduit l'allemand *Strukturmoment*, notion familière à la philosophie germanique, en particulier chez Heidegger. Il s'agit ici du couplage dynamique des deux versants de l'être humain, l'individu (*hito* 人) et son milieu relationnel (*aida* 間), couplage qui produit l'humain dans son unité plénière (*ningen* 人間, terme courant au sens d'« être humain », mais qui chez Watsuji en arrive à prendre le sens particulier d'« entrelieu humain »). Watsuji critique Heidegger pour avoir méconnu ce couplage, ce qui en fin de compte ferait du Dasein un simple *hito* et non pas un véritable *ningen*^[39]. Pour rendre ce *Strukturmoment*, j'ai donc traduit *fûdosei* par « médiance », à partir du latin *medietas*, qui signifie « moitié ». L'humain dans sa plénitude est en effet composé de deux moitiés complémentaires et indissociables : l'individu et son milieu, lequel, s'agissant de l'écoumène, est éco-techno-symbolique.

Or ce concept de médiance (le couplage individu/milieu), Watsuji l'accompagne de l'affirmation que le milieu (*fûdo* 風土) ne doit pas être confondu avec l'environnement naturel (*shizen kankyô* 自然環境). L'environnement est un objet (celui de la science écologique), alors que le

38 - James GIBSON, *The Ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton & Mifflin, 1979. J'ai commenté cette source dans *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin/RECLUS, 1990 ; ainsi que dans *Écoumène, op. cit.*

39 - L'une des preuves en étant que le Dasein, tout *Mitsein* (être-avec) qu'il puisse être, est en fin de compte un « être vers la mort » (*Sein zum Tode*), alors que l'humain véritable est pour Watsuji un « être vers la vie » (*sei e no sonzai* 生への存在) dont l'existence sociale se poursuit au delà de la mort du corps individuel. Par une convergence d'approches diverses, j'ai montré dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014, qu'en l'affaire il y a une contradiction interne dans le propos heideggérien, et que c'est Watsuji qui a raison.

milieu est vécu par un sujet, individuel ou collectif, dont la subjectivité (*shutaisei* 主体性) se trouve donc être le présupposé de la médiance, ce « sol concret » (*gutaiteki jiban* 具体的地盤) de l'existence humaine, alors que l'environnement en a au contraire été abstrait en tant qu'objet de science.

Cette position de Watsuji diffère ainsi du point de vue scientifique. Elle se revendique de la phénoménologie herméneutique, mais le fait est pourtant qu'elle a probablement été inspirée à Watsuji par les sciences de la nature, en l'occurrence par la mésologie (*Umweltlehre*) d'Uexküll, dont il a sans doute entendu parler lors d'un séjour qu'il fit en Allemagne en 1927-1928. Il est difficile autrement de s'expliquer la parfaite homologie des principes qui fondent sa mésologie (*fûdoron* 風土論) tout comme celle d'Uexküll, la seule différence étant que la première ne porte que sur les milieux humains (l'écoumène) en particulier, tandis que la seconde porte sur les milieux vivants en général. Uexküll aussi, en effet, postule que l'animal n'est pas un objet mais un sujet – c'est un « mécanicien » (*Maschinist*), pas une machine –, et que pour cette raison l'*Umwelt* ne doit pas être confondue avec l'*Umgebung*, cet environnement objet.

Il est vrai qu'Uexküll n'a pas créé de concept résumant ces principes, tel que celui de la médiance. En revanche, il a créé une riche terminologie que l'on peut rapprocher de l'en-tant-que écouménal, donc de la trajection et corrélativement de la médiance (laquelle, pour la mésologie, est l'état que produit le processus de la trajection). Uexküll montre en effet, par la méthode expérimentale des sciences modernes, que le donné environnemental n'existe jamais en soi pour l'animal concerné, mais toujours en tant que quelque chose de spécifique, propre à telle espèce et non aux autres. Ce quelque chose n'est donc jamais un objet – « un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel*^[40] » –, mais un « porteur de signification » (*Bedeutungsträger*), un « rôle » (*Rolle*) que le sujet animal confère à tel ou tel trait de l'environnement, faisant exister ce dernier selon un certain « ton » (*Ton*). Par conséquent, selon l'espèce, les traits objectifs de l'environnement n'existent jamais selon le même rôle – la même réalité – dans le milieu animal. Ce sont des choses différentes. Par exemple, la même herbe existera en tant que nourriture (*Esston*) pour la vache, en tant qu'obstacle (*Hinderniston*) pour le scarabée, en tant que boisson (*Trinkton*) pour la larve de la cigale, etc..

40 - P. 94 dans la traduction Müller. L'original dit ici (p. 105), plus fortement encore, « avec un objet » (*mit einem Gegenstand*).

À partir d'une même et identique *Umgebung*, ce « faire-exister-en-tant-que », soit la distribution des rôles dans le théâtre respectif des diverses *Umwelten*, Uexküll l'appelle « tonation » (*Tönung*). Cela n'est autre qu'une trajection, autrement dit une prédication du donné environnemental (qui est là en position de sujet logique S) en tant que le rôle (qui est là en position de prédicat P) que l'animal confère à ce donné ; ce que l'on peut résumer par une formule : *la réalité r, c'est S en tant que P* ; soit $r = S/P$; principe valable pour toutes les réalités, entre autres pour les réalités géographiques. Toutefois, Uexküll n'étant pas spécialement logicien ni métaphysicien, il n'a pas développé sa mésologie en ce sens. Heidegger, en revanche, a bien saisi cet en-tant-que (*als*) comme un problème à la fois logique et ontologique.

§ 3. De la *Tönung* uexküllienne au *als* heideggérien

Cette *Tönung* qui est une trajection du point de vue écouménal a si profondément inspiré Heidegger qu'il y a consacré une bonne partie de son séminaire de 1929-1930, dont le texte a été repris après sa mort sous le titre *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*^[41]. Il est vrai que, par un subtil décalage, il y est question de *Grundstimmung* plutôt que de *Ton* et de *Tönung* ; subtilité qui néanmoins échappe aux traductions françaises, où l'on parle dans les deux cas de « tonalité » (ici « fondamentale »). L'idée reste la même, sauf que Heidegger précise les choses. Par exemple, la démonstration uexküllienne selon laquelle

« Toute la richesse du monde environnant la tique (*die Zecke umgebende Welt*) rétrécit (*schnurrt zusammen*) et se transforme en une pauvre mise en forme (*ein ärmliches Gebilde*), composée pour l'essentiel de seulement trois signes sensibles (*Merkmalen*) et trois signes agibles (*Wirkmalen*) : c'est son milieu (*ihre Umwelt*). La pauvreté (*Ärmlichkeit*) du milieu conditionne cependant la certitude de l'activité, et la certitude est plus importante que la richesse »^[42]

se déploie chez Heidegger dans la thèse célèbre qui veut que la pierre soit « sans monde » (*weltlos*), l'animal « pauvre en monde » (*weltarm*), et l'homme « formateur de monde » (*weltbildend*)^[43]. L'on ne manquera pas

41 - Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983. Traduction française par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1993.

42 - *Streifzüge...*, *op. cit.* p. 29. Trad. A.B.

43 - *Die Grundbegriffe...*, § 42.

de remarquer du reste que, chez Uexküll, parler de « pauvreté » du monde de la tique est contradictoire, car ce n'est que par rapport à l'*Umgebung* (i.e. l'*Umwelt* de notre science) que ce monde peut être jugé pauvre et réduit à une simple image. Du point de vue de la tique en revanche, son *Umwelt* est tout aussi complète et réelle que Platon, de son point de vue d'humain, l'a jugé du *kosmos* (c'est-à-dire de son *Umwelt*) dans les dernières lignes du *Timée*^[44]. Heidegger quant à lui, d'un point de vue carrément anthropocentrique (et plus précisément logocentrique), verra « la pauvreté en monde comme privation de monde » (*Weltarmut als Entbehren von Welt*)^[45].

Là où Heidegger innove, c'est bien en considérant la chose d'un point de vue logique et ontologique. Commentant la proposition énonciative chez Aristote, il montre que celui-ci, en parlant de σύνθεσις,

« (...) veut dire ce que nous appelons la structure d'« en tant que ». C'est ce qu'il veut dire, sans vraiment s'avancer expressément dans la dimension de ce problème. La *structure d'« en tant que »*, la *perception par avance unifiante* (vorgängige einheitbildende Vernehmen) *de quelque chose en tant que quelque chose* (etwas als etwas), est la *condition de possibilité de la vérité* ou de la *fausseté* du λόγος »^[46].

Cette « perception par avance unifiante », Heidegger l'assimile^[47] à la prédication de a en tant que b, qui fait que « a est b ». C'est le « moment structurel de l'évidence » (*Strukturmoment der Offenbarkeit*) par laquelle les choses apparaissent en tant que quelque chose. C'est l'en-tant-que de l'étant en tant que tel (*das Seiende als solches*), en somme le *qua* du *ens qua ens*, le ἦ du ὄν ἦ ὄν.

Dans le propos de Heidegger, « cet 'en-tant-que' fort élémentaire, c'est (...) ce qui est refusé à l'animal »^[48]. Ce propos est clairement logocentrique, et c'est là qu'il va diverger de celui d'Uexküll. En effet, pour Heidegger, tout en étant admis qu'un lézard n'est pas une simple matière, à la différence de la roche sur laquelle il se chauffe au soleil,

44 - Où il est dit que le *kosmos* est « très grand, très bon, très beau et très achevé » (*megistos kai aristos kallistos te kai teleôtatos*).

45 - *Die Grundbegriffe...*, § 46.

46 - *Die Grundbegriffe...*, p. 466. Italiques de Heidegger. Trad. A.B.

47 - Je ramasse ici le propos du § 69.

48 - *Op. cit.*, p. 416.

« Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions biffer le mot ‘roche’, pour indiquer que cela sur quoi il gît lui est certes connu de quelque façon, mais pas en *tant que* roche (*nicht als Felsplatte*). La biffure ne signifie pas seulement : quelque chose d’autre et saisi en tant qu’autre chose, mais encore tout à fait inaccessible en tant qu’étant (*uberhaupt nicht als Seiendes zugänglich*) »^[49].

Ainsi l’animal est « forclos de l’évidence de l’étant » (*ausgeschlossen aus der Offenbarkeit vom Seiendem*)^[50], laquelle est indissociable du dire et de l’agir humains, qui médiatisent spécifiquement le donné environnemental (on se rappellera ici le possibilisme vidalien, voire le libre arbitre augustinien). L’animal, lui, est incapable de se distancier de son milieu, car il est « empris » (*benommen*) dans l’emprise même qu’il a dessus, et qu’ainsi, son comportement (*benehmen*) lui est impulsivement dicté par son milieu^[51].

Dans le manque de recul de cette « emprise » (*Benommenheit*), il ne peut y avoir à proprement parler d’ouverture de monde ; il y a seulement ce que Heidegger appelle « l’être-ouvert dans l’emprise » (*das Offensein in der Benommenheit*). Pour en revenir à Uexküll, cela correspond à ce que celui-ci appelle *Umwelt* (milieu), et que Heidegger tient à distinguer de *Welt*, le monde proprement dit, lequel en somme ne peut véritablement s’ouvrir, donc l’étant n’être en tant que tel, que par la grâce des systèmes symboliques (le dire) et des systèmes techniques (l’agir) propres à l’humanité.

Les *Grundbegriffe* en arrivent ainsi à la thèse – fort analogue à l’émergence de l’écoumène à partir de la biosphère – de « la formation de monde en tant que ce qui se passe fondamentalement dans le Dasein » (*Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein*) et de « l’essence en tant que règne du monde » (*das Wesen als das Walten der Welt*). Et, cette fois, pour en revenir à l’idée nishidienne que le monde est prédicatif, cela signifie que, dans ce qui est pour nous la réalité ($r = S/P$), l’essence des choses nous est dictée par le prédicat, autrement dit par la manière P que

49 - *Op. cit.*, p. 291-292.

50 - *Op. cit.*, p. 358.

51 - Heidegger joue ici (*op. cit.*, § 46) sur la parenté entre *benommen* (« étourdi, obnubilé », mais aussi participe passé de *benehmen*) et *benehmen* (« comportement », mais aussi « enlever, priver de »), tous deux dérivés de *nehmen* (prendre) avec la particule *be*, qui transitive pour rendre tel ou tel (*cf.* en français en dans *enrichir*). En somme, l’animal est « empris » dans son milieu.

nous avons de saisir S – le donné brut de l’environnement, i.e. l’en-soi de l’*Umgebung* terrestre.

Il est temps à présent d’en venir plus directement à *L’Origine de l’œuvre d’art*.

§ 4. De l’en-tant-que écroumérial à l’*Ursprung* de l’œuvre d’art

Si « origine » traduit bien *Ursprung*, le français n’évoque pas l’image qu’exprime ici l’allemand ; à savoir le jaillissement (*Sprung*) premier (*ur*) de quelque chose qui va exister – *ek-sister* en jaillissant-hors de quelque chose d’autre. Pour aller directement à la conclusion que je voudrais ici tirer, c’est la naissance de la réalité (S/P) à partir de la Terre (S), par l’effet de l’en-tant-que mondain (P) mis en œuvre par l’art. C’est *la Terre saisie en tant que monde*, et l’œuvre de l’art est dans cet en-tant-que.

Est-ce bien là ce que Heidegger veut dire ? Certes, l’obscurité voulue de son texte permettrait d’en discuter à l’infini, mais ce que nous venons de voir (§1-§3) oblige néanmoins à cadrer la chose dans un certain sens. L’auteur qui s’exprime dans *L’Origine de l’œuvre d’art* n’est pas un autre homme que celui qui, cinq ans auparavant, a écrit les *Grundbegriffe*, et il n’est pas sorti, comme par mutation, de la *Grundstimmung* qu’il y professe ; il n’a pas changé de sol (*Grund*). En outre, il ne s’agit pas là que de présomptions, et il ne s’agit pas du seul Heidegger. Alors, quand celui-ci écrit les lignes hiératiques

« Debout sur le roc, l’œuvre qu’est le temple ouvre un monde et, en retour, l’établit sur la Terre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal (*heimatlicher Grund*). Car jamais les hommes et les animaux, les hommes et les choses ne sont donnés et connus en tant qu’objets invariables (...). C’est le temple qui, par son instance (*Dastehen*), donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes » [52],

Il faut se souvenir qu’avant lui Uexküll avait déjà montré qu’« un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel* » [53] , parce que ce n’est pas avec les objets abstraits de l’*Umgebung* qu’il est en relation, mais avec les choses concrètes de sa propre *Umwelt*.

52 - Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 (*Holzwege*, 1949), p. 45. Traduction de Wolfgang Brokmeier, modifiée par la graphie « Terre » au lieu de « terre ».

53 - P. 94 dans la traduction Müller des *Streifzüge*, citée plus haut.

Or ces choses-là sont « concrètes » de par leur croître-ensemble – leur *cum-crescere*, d'où *concretus* – avec ce que Platon eût appelé la *genesis* de l'animal lui-même dans le monde sensible, c'est-à-dire, en l'occurrence, dans ce milieu-là. Dans la réalité concrète de l'*Umwelt* (soit $r = S/P$), en effet, les êtres et les choses vont ensemble, parce que la vie des êtres saisit les choses en tant que quelque chose qui est en adéquation trajective avec leur être même, donc leur propre saisie de soi.

Certes, ce n'est pas là le vocabulaire d'Uexküll, mais c'est ce qu'il montre en parlant de « contrepoint comme motif de la morphogenèse » (*Kontrapunkt als Motiv der Formbildung*)[⁵⁴] dans le monde vivant, et lorsqu'il pose que

« La règle technique fondamentale qui s'exprime dans la floralité (*Blumenhaftigkeit*)[⁵⁵] de l'abeille et dans l'apicité (*Bienenhaftigkeit*) de la fleur, nous pouvons l'appliquer aux autres exemples cités. Assurément, la toile d'araignée se conforme muscalement[⁵⁶], parce que l'araignée elle-même est muscale. Être muscale signifie que l'araignée, dans sa constitution, a incorporé certains éléments de la mouche. Non pas à partir d'une mouche déterminée, mais à partir de l'archétype (*Urbild*) de la mouche. Mieux dit, la muscalité de l'araignée signifie qu'elle a incorporé, dans sa composition corporelle, certains motifs de la mélodie muscale (*Fliegenmelodie*) »[⁵⁷].

C'est qu'en effet, pour Uexküll, la « technique de la nature » (*die Naturtechnik*) fonctionne comme une symphonie, dont les divers éléments sont dans des « rapports contrapuntiques » (*kontrapunktischen Beziehungen*) [⁵⁸]. En se formant, chacun forme les autres. C'est dire que l'en-tant-que dont ressort un milieu, à partir de l'environnement, modifie l'environnement lui-même. En somme, il exerce une fonction non seulement cosmogénétique, mais ontogénétique.

54 - *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 145.

55 - Müller (*Mondes animaux...*, *op. cit.*, p. 152) traduit ce néologisme par « le fait que la fleur est 'pour l'abeille' », et ajoute cette note : « L'allemand construit ici un adjectif, 'bienenhaft', appliquant à la fleur une qualité d'abeille, et à l'abeille une qualité florale. Dans ce qui suit, on aura dans chaque exemple un procédé verbal analogue. Nous l'avons rendu en français par la tournure 'pour...' (...) ». J'ai préféré le rendre par un néologisme homologue (*apis* = abeille en latin, comme plus loin *musca* = mouche).

56 - en fonction des mouches.

57 - *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 145. Trad. A.B.

58 - *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 142.

Or dans un monde humain, c'est l'œuvre humaine qui exerce cette fonction, mais spécialement par la technique et par le symbole, l'agir et le dire. C'est donc en l'occurrence, dans l'exemple choisi par Heidegger, le temple qui fait exister les choses alentour en tant que ce qu'elles sont :

« Sur le roc, le temple repose sa constance. Ce 'reposer sur' fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien. Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat et la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que de la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit »^[59].

Et que veut dire ce mystérieux « et qui pourtant n'est là pour rien »^[60] ? Il s'éclaire si l'on se rappelle qu'Uexküll a montré que ce qui, dans l'*Umgebung*, ne relève pas de l'*Umwelt* d'un certain animal, n'existe pas pour celui-ci. Pour l'animal, ce qui existe, ce n'est que ce qui entre dans le « cercle fonctionnel » (*Funktionskreis*) entre son « monde agible » (*Wirkwelt*) et son « monde sensible » (*Merkwelt*)^[61] ; car « autant de performances (*Leistungen*) un animal est capable d'accomplir, autant d'objets (*Gegenstände*) il est capable de distinguer dans son milieu »^[62] ; mais quant au reste du donné environnemental, il n'en a cure, et c'est littéralement là pour rien. Tout comme, naguère, le pétrole pour les Inuit.

Ce support brut qui est là pour rien – soit ce qui, dans l'*Umgebung*, n'est pas découvert, ouvert en tant que quelque chose –, c'est le gisant-dessous (*hupokeimenon*) qui reste confit dans son en-soi de sujet (S), identique à soi-même et inaccessible tant qu'il n'est pas prédiqué en un certain monde (P). Mais même ce qui, en tant qu'un certain prédicat (P), est découvert et devient réalité (S/P), ne cesse pas pour autant d'exister en soi (S). Cette matière première qui à la fois se donne en tant que monde et se retire en soi, autrement dit

« Ce vers où l'œuvre se retire, et ce qu'elle fait ressortir par ce retrait, nous l'avons nommé la Terre. Elle est ce qui, ressortant,

59 - *Chemins...*, *op. cit.*, p. 44.

60 - Cette traduction de Brokmeier est excellente, mais assez cavalière. Le texte allemand dit ici : *doch zu nichts gedrängten*, soit « pourtant forcé à rien ». En termes géographiques, cela signifie que cette terre est inexploitée, laissée à elle-même, en friche.

61 - V. la fig. 3 dans *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 27.

62 - *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 68.

reprend en son sein (*das Hervorkommend-Bergende*). La Terre est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien. Sur la Terre et en elle, l'homme historial fonde son séjour dans le monde. Installant un monde, l'œuvre fait venir la Terre (*Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her*). Ce faire-venir doit être pensé en un sens rigoureux. L'œuvre porte et maintient la Terre elle-même dans l'ouvert d'un monde. *L'œuvre libère la Terre pour qu'elle soit une terre* »^[63].

De quoi donc l'en-tant-que (l'œuvre) libérerait-il la Terre ? Du carcan de son identité de S, pour en faire la réalité d'une véritable terre (S/P), c'est-à-dire la faire venir (la pro-duire : *herstellen*) en tant qu'un certain monde (P). Heidegger dit certes que « ce faire-venir doit être pensé en un sens rigoureux » (*das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Worts zu denken*), mais il eût failli à son destin de « mage de la Forêt Noire »^[64] s'il avait clarifié ledit sens, en le rapprochant du *als* dont parlaient naguère explicitement ses *Grundbegriffe* ; à savoir l'assomption de S en tant que P, qui produit (*stellt her*) la réalité S/P.

Ce qui est explicite en revanche, c'est que pour Heidegger, cette assomption est le dé-voilement (ἀ-λήθεια) de la vérité (ἀλήθεια), à partir de l'obscurité de son support brut (la Terre). Cette opération, c'est bien celle où S, découvert et déployé en tant que P, devient S/P, c'est-à-dire réalité ; mais elle n'est pas simple, car

« L'être à découvert de l'étant, ce n'est jamais un état qui serait déjà là, mais toujours un avènement. Être à découvert (vérité) est aussi peu une qualité des choses – au sens de l'étant – qu'il n'est une qualité des énoncés. (...) *Il appartient à l'essence de la vérité comme être à découvert de se suspendre sur le mode de la double réserve. La vérité est, en son essence, non-vérité* »^[65].

Que la vérité serait non-vérité, voilà qui fait remarquablement zen ; mais il est clair que, dans la mesure où elle est l'en-tant-que de l'ἀ-λήθεια, la vérité n'est ni l'en-soi de S, ni le pour-soi de P (ce en tant que quoi S

63 - *Chemins...*, *op. cit.*, p. 49-50. Trad. Brokmeier, seulement modifiée par la graphie « Terre » au lieu de « terre ». L'allemand *Erde*, quant à lui, ne fait pas la distinction. NB : le texte de la *Gesamtausgabe* dit ici, en italiques (p. 32) « *Das Werk läßt die Erde eine Erde sein* », soit « L'œuvre laisse la Terre être une terre », ce qui, à moins d'y voir une simple tautologie, implique que la Terre elle-même aspirerait à être ce qu'en a fait l'histoire humaine – vision destinale (pour dire le moins) que je ne discuterai pas ici.

64 - L'expression est de Jean-Claude Beaune.

65 - *Chemins...*, *op. cit.*, p. 59. Trad. Brokmeier.

existe – *ek-siste, ur-springt [prime-jaillit]* – aux yeux d’un certain être). « Sur le mode de la double réserve » (*in der Weise des zwiefachen Verbergens*)[⁶⁶], elle n’est ni l’un ni l’autre, ni S ni P mais, entre les deux, S en tant que P – et relève donc d’une *méso-logique* qui n’est ni la logique de l’identité du sujet (celle d’Aristote, qui a fondé le rationalisme scientifique sur l’absolutisation de S)[⁶⁷], ni la logique de l’identité du prédicat (celle de Nishida, *jutsugo no ronri* 述語の論理, qui est d’essence religieuse par son absolutisation de P)[⁶⁸]. Autrement dit, elle advient justement dans le « litige » (*Streit*) entre la Terre (S) et le monde (P).

Alors, la vérité en question relèverait-elle de l’art plutôt que de la science ? C’est ce que nous dit Heidegger, pour qui

« L’institution de la vérité dans l’œuvre, c’est la production d’un étant qui n’était point auparavant, et n’advient jamais plus par la suite. (...) La vérité s’institue dans l’œuvre. La vérité ne déploie son être que comme combat entre éclaircie et réserve, dans l’adversité du monde et de la Terre »[⁶⁹],

tandis que

« La science, au contraire, n’est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours l’exploitation d’une région du vrai déjà ouverte »[⁷⁰],

ce qui mène Heidegger à cette conclusion :

66 - *Gesamtausgabe, op. cit.*, p. 41. *Verbergen*, c’est cacher, celer, receler ; en somme λήθειν...

67 - Rappelons que le *sujet* du logicien, c’est l’*objet* du physicien : ce dont il s’agit, S.

68 - Sur ce thème, v. Augustin BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014 ; plus spécialement « La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? », p. 41-52, et « Du prédicat sans base : entre *mundus et baburu*, la modernité », p. 53-62 dans Livia MONNET (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX^e siècle*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2002. NB : Nishida parle indifféremment de « logique du prédicat » et de « logique du lieu » (*basho no ronri* 場所の論理). Sur la « méso-logique » de la mésologie, v. mes articles « Mesology (風土論) in the light of Yamauchi Tokuryū’s *Logos and lemma* », APF Series 1, *Philosophizing in Asia*, UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy), Uehiro Booklet 3, 2013, p. 9-25, et sur le site mesologiques.fr, « La méso-logique des milieux / 環世界と風土の中論的論理 » (décembre 2013).

69 - *Chemins...*, *op. cit.*, p. 69 et 70. Trad. Brokmeier, modifiée seulement par la graphie « Terre » au lieu de « terre ». NB : Brokmeier traduit *Streit* par « combat », tandis que je le rends par « litige ».

70 - *Chemins...*, *op. cit.*, p. 69. Trad. Brokmeier.

« L'essence de l'art, c'est le Poème. L'essence du Poème, c'est l'instauration de la vérité »^[71].

Or du point de vue mésologique, l'assomption de S en tant que P, c'est la réalité ($r = S/P$) plutôt que la vérité, laquelle en principe est l'adéquation de P à S. Cela, du moins, c'est la vérité au sens de la science – mais ce sens est idéal et abstrait, car le fait même d'atteindre S est le prédiquer en tant que P ; autrement dit, concrètement, le faire exister en tant que quelque chose, donc, en fait, découvrir une nouvelle réalité (S/P)^[72]. En fin de compte, les deux vérités se rejoindraient donc à mi-chemin dans une démarche inverse ; car, alors que le poème (l'art) libère la Terre de son identité à soi pour l'ouvrir en de nouveaux mondes, la science dissèque le monde pour retrouver la Terre. Et ainsi donc advient, dans un litige indéfiniment recommencé, en ourobore ou plutôt en spirale, mouvante et toujours nouvelle, la réalité des milieux humains. Cela n'est autre effectivement que la vérité, laquelle, concrètement sinon dans l'abstrait, n'est ni S ni P, mais S en tant que P – : la mise en ordre (*kosmos*) de la Terre en tant qu'un certain monde (*kosmos*). En somme, la *cosmophanie de la Terre*, dans cette trajection par les sens, l'action, la pensée et la parole.

Dans leur principe ontologique, tel est le dévoilement, telle est la cosmophanie des réalités géographiques ; et d'ailleurs, c'est bien là au fond ce que montre aussi un physicien comme Bernard d'Espagnat quand il parle de « réel voilé » – expression quasi heideggérienne, et en tout cas mésologique, puisque le « réel », c'est S, qui est toujours « voilé » en tant que P lorsqu'il devient réalité (S/P) ; hormis que la démarche de la science est bien l'inverse de celle de l'art, puisque là où Heidegger parle de dévoilement ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), d'Espagnat parle de voilement !

Palaiseau, 22 juillet 2016.

Né en 1942 à Rabat, géographe, orientaliste et philosophe, Augustin Berque est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris), où il enseigne la mésologie. Membre de l'Academia europaea, il a été en 2009 le premier occidental à recevoir le Grand Prix de Fukuoka pour les cultures d'Asie. Courriel : berque@ehess.fr.

71 - *Op. cit.*, p. 84.

72 - Bernard d'ESPAGNAT, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Dunod, 2015 (1979) ; *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994 ; *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002, 590 p..

PERCEPTION DE L'ESPACE, OU MILIEU PERCEPTIF ?

par Augustin BERQUE

Proposé à l'Espace géographique.

Résumé – *Discutant le problème de la perception du point de vue mésologique – celui de l'Umweltlehre d'Uexküll et du fûdoron de Watsuji –, en passant par les affordances de Gibson, l'en-tant-que (als) heideggérien et la sémiose peircienne, l'on parvient à la conclusion que ce que l'on perçoit, dans l'indépassable corrélation de la nature, de l'histoire et du mythe, ce sont les prises que nous offrent les choses dans notre milieu spécifique, non des objets dans l'espace universel de l'extensio cartésienne.*

Mots clefs : chose, milieu, objet, perception, prise, réalité.

Plan :

1. Retour sur « la perception de l'espace »	45
2. Perception de « l'espace », vraiment ?	47
3. Autre chose que l'extensio	49
4. Le milieu perceptif	51
5. La méso-logique des milieux	53
6. La sémiose perceptive	57
Conclusion : la perception des choses	58

1. Retour sur « la perception de l'espace »

L'expression « perception de l'espace » est courante en sciences humaines ; en psychologie, cela va de soi, mais, entre autres, en géographie aussi, par exemple avec *La Perception de l'espace urbain* (Bailly 1977). Or l'espace est-il une chose que l'on peut percevoir ? Ou ce mot cacherait-il autre chose, ce qui en réalité serait perçu ?

Prenant exemple sur Paul Claval et son récent *Penser le monde en géographe. Soixante ans de réflexion* (Claval 2015), mais à une échelle plus modeste, je reviendrai ici brièvement sur l'usage de la notion d'espace dans les années soixante-dix, où je préparais *Le Japon. Gestion de l'espace et changement social* (Berque 1976) et *Vivre l'espace au Japon* (Berque 1982) sous l'éclairage, en particulier, de *La Production de l'espace* d'Henri Lefebvre (Lefebvre 1974), et de quelques autres phares. C'était l'époque aussi où naissait la revue *L'Espace géographique*, fondée en 1972 par Roger Brunet dans le fil d'un courant où « l'espace » avait tout l'air de devenir l'objet propre de la géographie, sans doute depuis le mémorable *L'Organisation de l'espace. Éléments de géographie volontaire*, de Jean Labasse (Labasse 1966), dont Pierre George devait faire un compte rendu de six pages dans les *Annales de géographie* (George 1967).

À cette époque-là, je ne connaissais pas encore la notion de *mésologie*, ni corrélativement les concepts qui dans cette optique, depuis *Le Sauvage et l'artifice* (Berque 1986), ont structuré mes recherches sur la relation de l'humanité à l'étendue terrestre, sens dans lequel je devais ultérieurement comprendre le vieux terme d'*écoumène* (Berque 2000). L'ensemble des milieux humains constituant ladite relation, et faisant partie de l'objet de la mésologie comme science des milieux en général, c'était donc, plutôt que sur la notion de *milieu*, sur la notion d'*espace* que je focalisais alors ma recherche ; et travaillant au Japon dans la perspective des triplicités lefebvriennes *espace vécu / espace perçu / espace conçu, espace physique / espace social / espace mental, espace représenté / espace de la représentation / représentation de l'espace*, je me sentais d'abord concerné par le problème de la perception de l'espace, car mon terrain de thèse, l'île de Hokkaidô, me montrait à l'évidence que cet espace n'avait pas été perçu de la même façon par les autochtones (les Aïnous), les immigrants nippons, et les conseillers occidentaux que s'était donnés le gouvernement de Meiji (Berque 1977, 1980).

Quelque quarante ans ont passé depuis. Ce n'est pas sur ce cas particulier de perception de l'espace que je reviendrai ici, mais sur les

grands repères qui me guidaient alors en la matière, dans une orientation qui, avec le temps, allait pourtant devenir une *démarche mésologique*. Cette démarche permet-elle, aujourd'hui, d'interpréter lesdits repères dans un autre cadre mental que celui des années soixante-dix ?

Le « cadre mental » de cette époque-là, sans en tenter ici un panorama qui ne serait ni l'objet ni le fort de cet article, contentons-nous de le suggérer *a contrario* en citant ces quelques lignes, par lesquelles s'inaugura dans la revue *L'Espace géographique* la rubrique « Ouvertures », que j'y avais proposée :

Nous inaugurons sous ce titre une rubrique où seront présentés certains faits ou certains textes non géographiques qui peuvent susciter une réflexion géographique, donc « activer » le métabolisme des géographes en le forçant hors des assouplissements du discours professionnel. Il s'agira moins de comptes rendus que de notes sur les réactions que ces « ouvertures » peuvent appeler chez des géographes. (Berque 1979 : 198)

Cette première « ouverture » était consacrée aux actes d'un colloque de psychologie parus sous le titre *Approches psychopathologiques de l'espace et de sa structuration* (Dailly et Gréco 1978). J'y remarquais en particulier la distinction établie par Pierre Gréco entre 1. *l'espace des positions*, défini comme celui qui « situe les objets par rapport au corps propre, et les uns par rapport aux autres » (p. 159), ce qui comprend aussi les parcours ; 2. *l'espace des figures*, au sens général de configurations définies par « taille, continuité/discontinuité, fermeture, régularités, symétries, etc. » (p. 161), effets de bonne forme et métamorphoses paradoxales, souvent discontinues, résistant à la pensée rationnelle comme espace des symboles puisque « toute figure signifie » (p. 161), structuré par une « grammaire (spontanée) des objets » (p. 162), et demandant en fin de compte une « logique du sens » (*ibid.*) ; 3. *l'espace calculable*, « celui qui se prête aux vérifications systématiques, aux mesures, aux inférences rationnelles » (p. 162), exigeant une conceptualisation, et riche en « vérités contre-intuitives » (*ibid.*).

Et Gréco de conclure par une mise en garde envers la confusion, fût-elle métaphorique, entre ces trois sortes d'espaces, en particulier entre celui du sens et celui du calcul : « Dans l'espace calculable, un b peut n'être rien d'autre qu'un d retourné, mais la lecture, qui se place dans l'espace des figures, veut que l'on ne confonde pas un bon avec un don » (p. 164).

Je reprenais cette mise en garde entièrement à mon compte, ayant à l'époque fortement l'impression que :

Quant aux remarques de Pierre Gréco sur l'usage métaphorique du mot « espace », elles peuvent aider les géographes à surveiller le tic qui, chez beaucoup d'entre eux, aboutit à faire de ce mot une espèce d'enclitique euphorisant grâce auquel on peut enfile des métaphores telles que « l'espace désertique » (pour « Le désert »), « l'espace montagnard » (pour « la montagne »), etc., qui sont monnaie courante, voire – exemple que je tire d'une synthèse récente sur « l'espace géographique » [il s'agissait d'Isnard 1978] – « extraire de l'espace naturel » (pour « domestiquer »). De telles métaphores, si elles vous posent en géographe, n'apportent pas plus à la géographie que celles de l'abbé Delille n'ont apporté à la poésie. (Berque 1979 : 198)

Que ce genre d'« ouvertures » aient eu peu ou prou de l'effet sur la pensée géographique, voilà une autre question que celles que je poserai ici. D'abord, de quoi donc pouvait bien témoigner la vogue des locutions euphorisantes comme celles que l'on vient de voir ? De la volonté de se poser en géographes, sans doute, mais encore ?

2. Perception de « l'espace », vraiment ?

J'ai argumenté dans *Écoumène* (Berque 2000 : 66 *sqq*) l'idée que la modernité s'est caractérisée par une *spatialisation des choses* accompagnée d'un *arrêt sur objet*, les choses devenant des objets par abstraction hors de l'histoire commune qu'elles ont avec nous-mêmes – la *concréscence*, c'est-à-dire le croître-ensemble (*cum crescere*) de la réalité. Cette abstraction a été formulée ontologiquement par Descartes avec l'objectification et la mécanisation de l'*extensio* (l'étendue), et cosmologiquement par Newton avec l'absolutisation respective de l'espace et du temps. Née de la physique et de la métaphysique, elle devait, trois siècles plus tard, se propager jusqu'à l'architecture, avec l'« espace universel » du mouvement moderne, et sa manifestation par le « style international », la « machine à habiter » de Le Corbusier, les « villes de série », les « cages à lapins », etc., discrétisation (dé-concrétisation) engendrant une acosmie (Berque 2014 a : 67) qui devait aboutir à l'apothéose de l'« espace foutoir » (*junkspace*, Koolhaas 2002 ; Berque 2015 a).

Cet *atterrissage de la géométrie*, comme je qualifiais ce courant mécaniciste, a finalement gagné la géographie elle-même durant les Trente

Glorieuses ; et c'est cette tendance générale de la modernité à l'abstraction qui a favorisé la diffusion du mot *espace* dans cette discipline où précédemment, du moins en France, on voyait plus concrètement son objet dans l'étude des lieux, des paysages ou des milieux (Robic 1992), choses toujours singulières et se prêtant donc mal à l'abstraction universalisante. Ainsi, à l'initiative de Jacqueline Beaujeu-Garnier, put naître par exemple à l'Institut de géographie, à la fin des années soixante, un *Laboratoire d'analyse spatiale* – une appellation qui, dix ans plus tôt, n'aurait rien voulu dire, ou sinon évoqué un *space opera*.

Or cet espace à coordonnées cartésiennes, essentiellement euclidien, homogène, isotrope et infini qu'il s'agissait désormais d'appliquer à l'étude et à l'aménagement de l'étendue terrestre, tant la géométrie que, par la suite, la physique puis la métaphysique l'avaient déjà remis en cause. La géographie elle-même, du reste, participa bientôt à ce mouvement, avec ce qui allait devenir la *humanistic geography* dans l'Anglosphère – marquée notamment par *Space and place. The perspective of experience*, de Yi Fu Tuan (Tuan 1977) –, puis en français la *géographie phénoménologique* (Sanguin 1981), pour se poser en fin de compte en *géographie culturelle*. Paul Claval fonde en 1992 la revue *Géographie et cultures*. Dès 1977, je devais moi-même donner à ma thèse le sous-titre « Étude de géographie culturelle » (Berque 1977). Toutefois, la géographie s'étant désormais posée en science de « l'espace », elle pouvait difficilement se résoudre à répudier cet objet comme tel. L'alliance espace/géographie était devenue et reste semble-t-il consubstantielle, comme en témoigne le titre du dictionnaire de géographie actuellement le plus en faveur : *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés* (Lévy et Lussault 2003).

Telle étant la conjoncture, ce fut pour moi un choc de lire ce qui suit à l'aube des années quatre-vingt, alors que préparais un cours sur la perception de l'espace :

Space is a myth, a ghost, a fiction for geometers. (...) the concept of space has nothing to do with perception. Geometrical space is a pure abstraction. Outer space can be visualized but cannot be seen. The cues for depth refer only to paintings, nothing more. The visual third dimension is a misapplication of Descartes's notion of three axes for a coordinate system. (Gibson 1979 : 3).

3. Autre chose que l'*extensio*

Voilà qui ébranlait d'autant plus mes certitudes qu'un an auparavant, l'exposition « *Ma* – espace-temps au Japon », tenue au Musée des arts décoratifs d'octobre à décembre 1978 et dont Roland Barthes avait écrit les commentaires du catalogue, m'avait semblé prétendre que « l'espace-temps des Japonais resterait à jamais hors d'atteinte de l'esprit occidental, hormis quelques initiés » pour la raison que « le *ma* serait indissociablement espace et temps, et de ce fait n'existerait pas dans la culture occidentale, laquelle dissocierait le temps de l'espace » (Berque 1982 : 62). L'interprétation qu'en avait faite auparavant Günter Nitschke, « One could define *ma* as 'experiential place', being nearer to mysterious atmosphere caused by the external distribution of symbols » (Nitschke 1966 : 117) ne me paraissait pas expliquer la chose. Une génération plus tard, Michael Lucken devait certes montrer que le concept de *ma* « est une construction récente de la pensée japonaise, née dans un dialogue avec la phénoménologie allemande et en particulier Heidegger » (Lucken 2014 : 45). Va pour le concept de *ma*, tel par exemple que l'architecte Arata Isozaki, organisateur de l'exposition susdite, a pu l'utiliser à des fins de revendication nippologique ; mais ajoutons d'une part que cette exposition, fort riche au demeurant, manquait en tout cas d'une définition dudit concept, si c'en était un, et que, d'autre part, le *ma* est bel et bien une réalité japonaise, comme en témoignent les multiples usages de ce terme dans le langage quotidien.

Avec le temps, je devais pour ma part conclure que, si l'on peut s'accorder à traduire en général *ma* (間) *par* « intervalle », « il ne s'agit pas cependant de l'intervalle en soi (l'idée même d'intervalle), mais toujours d'un intervalle dans l'espace-temps concret, supposant donc une situation, une ambiance, et plus largement le milieu nippon (...). Parmi tous les actants reliés concrètement par un *ma*, l'existence de ce que nous appellerions en français 'moi, je' ou 'nous autres' se trouve directement impliquée » (Berque 2014 b : 294). Voilà qui effectivement était autre chose qu'un espacement dans l'*extensio* cartésienne, l'espace absolu de Newton ou l'espace universel de Mies van der Rohe ; et c'était autre chose, tout simplement, parce que cela n'était pas abstrait mais concret, et plutôt même *concrecent*.

Admettre une telle conclusion demande, entre autres expériences, de saisir le propos de Gibson lorsqu'il récuse l'expression même de « perception de l'espace » ; et de fait, essayer de comprendre *The Ecological approach to visual perception* aura été une épreuve décisive dans ma

démarche mésologisante, laquelle devait s'amorcer par un séminaire de 1983-1984 intitulé « Paysage empreinte, paysage matrice » dont l'argument fut ensuite publié sous le même titre par *L'Espace géographique* (Berque 1984). Inutile de préciser que cette notion d'empreinte-matrice défie la mécanique, puisqu'elle suppose au premier abord une causalité à deux sens, et, en fait, autre chose qu'une simple causalité (il s'agirait plutôt d'une co-suscitation, *engi* 縁起, mais ce thème dépasserait le cadre du présent article, et je me contenterai sur ce point de renvoyer à Yamauchi 1974). Aussi bien, à l'exception de deux géographes – Joël Bonnemaison et Olivier Dollfus – les collègues issus des sciences sociales qui participèrent audit séminaire se montrèrent-ils rebelles à cette idée d'empreinte-matrice, la *doxa* de l'époque voulant que le paysage ne fût qu'une empreinte, sur fond d'*extensio*, de l'arbitraire humain.

Or ce que je formulais – et continue à formuler (Berque 2015 b) – par « empreinte-matrice » était, à l'époque, inspiré en bonne part (l'autre part étant l'expérience de ma thèse) par le concept gibsonien d'*affordance*. Ce néologisme – que je devais rendre par « prise » (Berque 1990 : 102) – vient comme on le sait d'*afford*, verbe ambivalent ou bijectif, qui signifie à la fois, s'agissant du sujet, « avoir la capacité de », et s'agissant de l'objet, « donner la possibilité de ». Selon Gibson, une *affordance* est ce qu'un environnement spécifique – je dirais : un *milieu* – fournit (*affords*) à un observateur qui peut (*affords*) le percevoir parce que lui-même est spécifiquement adapté à cet environnement-là. Un ensemble d'*affordances* constitue ce que Gibson appelle *ecological niche*. Il semble bien que ces notions lui aient été inspirées par Uexküll. Selon Jan Koenderink, « James Gibson must have been well aware of von Uexküll's work, since it was regularly cited in behaviorist psychology. He created the concepts of 'ecological niche' and 'affordance' in analogy to von Uexküll's *Umwelt* and 'functional tone' » (Koenderink 2015 : 6). Toujours est-il que, quant à l'origine du concept d'*affordance*, Gibson mentionne plutôt (*op. cit.* p. 138 *sqq*) Koffka (*Principles of Gestalt psychology*, 1935), ainsi que l'*Aufforderungscharakter* selon Kurt Lewin (*auffordern* signifie « inviter, convier, sommer ») et la notion de valence. Là toutefois ne s'exprime pas franchement la bijectivité de l'*affordance*, qui se trouve en revanche explicitement dans ce qu'Uexküll a baptisé « cercle fonctionnel » (*Funktionkreis*) entre l'animal et son milieu (*Umwelt*) – ce qui fait de celui-ci tout autre chose que l'*extensio* cartésienne, cette étendue censément neutre, totalement découplée de l'être subjectif (Gabaude 1996),

et que de son côté, comme on le verra, Uexküll appelle l'*Umgebung* (le donné environnemental objectif).

4. Le milieu perceptif

Le découplage susdit, cela va sans dire, n'est autre que le dualisme par lequel la réalité s'est trouvée scindée entre le subjectif et l'objectif, entraînant *ipso facto* la naissance, concomitamment, de l'objet moderne et du sujet moderne. Cette dichotomie a permis la révolution scientifique du XVII^e siècle. Même si elle a été contestée de divers points de vue, elle domine toujours la science, y compris les sciences cognitives dont le domaine, en particulier pour ce qui concerne la perception, couvre pourtant par définition même la relation sujet-objet, ici entre le percevant et le perçu, ou le physique et le phénoménal. Témoin cet extrait d'une étude récente :

Thus, of the unlimited information available from the environment, only about 10^{10} bits/sec are deposited in the retina. Because of a limited number of axons in the optic nerves (approximately 1 million axons in each) only 6×10^6 bits/sec leave the retina and only 10^4 make it to layer IV of V1. These data clearly leave the impression that visual cortex receives an impoverished representation of the world, a subject of more than passing interest to those interested in the processing of visual information. Parenthetically, it should be noted that estimates of the bandwidth of conscious awareness itself (i.e. what we 'see') are in the range of 100 bits/sec or less. (Raichle 2010 : 181)

Il n'est là question que d'*information* – une donnée physique objective mesurable en octets –, alors que la perception est essentiellement un passage de l'information à autre chose, qui est une certaine *signification*. C'est un passage du physique au phénoménal, du quantitatif au qualitatif, et de l'objectif au subjectif, qui relève d'une *trajection* (Berque 1986 : 166), à l'inverse du physicisme (la réduction aux mécanismes de l'objet physique) qui, faute d'une logique adéquate, reste la démarche quasi obligatoire de la science moderne. Une logique adéquate, en l'affaire, consisterait à dépasser l'alternative entre l'objectif (A) et le subjectif (non-A), puisque le processus étudié – la perception –, violant le principe du tiers exclu, consiste justement dans le passage de A à non-A.

Je reviendrai plus loin sur ce problème. Dans l'exemple susdit, l'on en reste à une vision physicienne et quantitative, où la perception se réduit à une perte d'information, mesurée en bits par seconde – un bit se définissant

comme on le sait dans un système binaire, i.e. par l'alternative entre deux valeurs seulement, 0 ou 1, c'est-à-dire A ou non-A. Quid de l'assomption qualitative que subissent, dans le même temps, les données de l'environnement ? Échappant à la binarité, elle n'est pas prise en compte. Elle ne compte donc pas. Or, c'est le principal.

C'est dire qu'une démarche dualisante est inapte à saisir la réalité de la perception ; et c'est justement d'avoir dépassé ce dualisme qui a fait la valeur paradigmatique des travaux du grand naturaliste Jakob von Uexküll (1864-1944). Le petit livre de synthèse, publié en 1934, *Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains* (Uexküll 1965), où il résume des décennies de recherches expérimentales, allie intimement en une mésologie (*Umweltlehre*) l'éthologie et ce qu'il appelle *Bedeutungslehre* (étude de la signification, ce qui un demi-siècle plus tard deviendra la biosémiotique). Effectivement, pour l'animal concerné, la réalité n'est pas le donné environnemental brut (*Umgebung*), mais son milieu spécifique (*Umwelt*), qui est fonction de lui-même comme lui-même en est fonction. Pas question donc, ici, de dichotomiser le subjectif de l'objectif : la relation est trajective. Cette relation, c'est ce qu'Uexküll appelle un « cercle fonctionnel » (*Funktionskreis*) (Uexküll 1965 : fig. p. 27), où se répondent « monde sensible » (*Merkwelt*) et « monde agible » (*Wirkwelt*), et où, d'une part, le « monde intérieur du sujet » (*Innenwelt des Subjektes*) – dans l'exemple principal d'Uexküll, il s'agit de la tique – combine « organe sensible » (*Merkorgan*) et « organe actif » (*Wirkorgan*), tandis que, d'autre part, l'« objet » (*Objekt*) – le mammifère visé par la tique – relève d'un « contre-assemblage » (*Gegengefüge*) combinant « porteur de signe sensible » (*Merkmalträger*) et « porteur de signe agible » (*Wirkmalträger*), à quoi, chez la tique, correspondent respectivement « récepteur » (*Receptor*) et « effecteur » (*Effektor*).

Ce contre-assemblage de l'être et de son milieu, c'est ce que le philosophe japonais Tetsurô Watsuji, travaillant pour sa part sur le milieu humain (*fûdo*), a nommé *fûdosei* et défini en 1935 comme « Le moment structurel de l'existence humaine » (Watsuji 2011 : 35). J'ai rendu ce concept par *médiance* à partir du latin *medietas*, qui signifie « moitié ». Il s'agit en effet du couplage dynamique (le *Strukturmoment*, ou le *Gegengefüge*) des deux « moitiés » indissociables qui font concrètement un être humain : son corps physiologique individuel d'une part, son milieu éco-techno-symbolique de l'autre (Berque 1990, 2000).

C'est justement ce moment structurel – cette médiance – qui met en branle la trajection par laquelle l'environnement, de donnée abstraite (*Umgebung*), devient un milieu concret, chargé de sens, et qu'il est donc perçu.

5. *La méso-logique des milieux*

Comme le cercle fonctionnel uexküllien, la médiance watsujienne est donc bien davantage que ce que l'on considère habituellement comme le système sensorimoteur, à savoir la sensibilité, les sensations et la motricité de l'organisme individuel – celui que, s'agissant de l'humain, Leroi-Gourhan appelait le *corps animal*, en montrant que l'hominisation s'est produite par rétroaction des systèmes techniques et symboliques ayant extériorisé certaines des fonctions initiales de ce corps animal en un *corps social* (Leroi-Gourhan 1964). Quoique Leroi-Gourhan n'ait appuyé sa thèse ni sur Uexküll ni sur Watsuji, elle équivaut à la médiance et au cercle fonctionnel mis en avant par ces derniers, mais avec ceci en plus qu'elle fait explicitement intervenir la technique et le symbole ; lesquels, cela va sans dire, outrepassent les écosystèmes de la biosphère, pour constituer la dimension éco-techno-symbolique propre à tout milieu humain, donc à l'écoumène en général.

C'est en cela que la perception humaine, qui est affaire de médiance et de trajection, outrepassa la thèse de Gibson, laquelle se borne à une *écologie* de la perception. Corrélativement, et bien qu'il ait évoqué la complémentarité de l'animal et de son environnement dans des termes fort uexkülliens, Gibson ne définit ce qu'il appelle le *système visuel* pas autrement que comme « a hierarchy of organs and functions, the retina (...), the eye (...), the dual eyes (...), the head (...), and the body » (Gibson 1979 : 309). Il ajoute certes que « The nerves, tracks, and centers of the brain that are necessary for vision are not thought of as the 'seat' of vision », mais il ne va pas jusqu'à inclure dans ledit système ce qu'il appelle *the environment* – autrement dit le milieu (l'*Umwelt* uexküllienne, le *fûdo* watsujien). Il avait pourtant écrit plus haut, encore de façon très uexküllienne, que ce que l'on perçoit, ce ne sont pas les objets comme tels, mais leurs *affordances*, et que « To perceive an affordance is not to classify an object » (Gibson 1979 : 174). Uexküll pour sa part avait écrit que « fausse est l'hypothèse implicite [des behavioristes] selon laquelle un animal pourrait jamais entrer en relation avec un objet (*mit einem Gegenstand in Beziehung treten*) » (Uexküll 1965 : 105). Ce avec quoi l'animal est en relation, c'est l'en-tant-que (*Ton*) selon lequel il perçoit les

choses : en tant que nourriture (*Esston*), en tant qu'obstacle (*Hinderniston*), en tant qu'abri (*Schutzton*), en tant qu'habitat (*Wohnton*), etc.. Autrement dit, cet en-tant-que est la *prise médiale* que, dans le cercle fonctionnel, une chose lui offre et qu'il a sur elle en retour. C'est à la fois un donner-prise-à et un avoir-prise-sur, qui vaut pour tout le milieu de l'animal concerné, comme pour cet animal lui-même.

Les *affordances* gibsoniennes correspondent évidemment à ces prises ; mais, avec quelque inconséquence, Gibson n'inclut pas le milieu (*the environment*) dans ce qu'il appelle le système visuel. Pour la mésologie en revanche, ce système s'étend bien à tout le milieu ; car c'est toujours *en tant que quelque chose* que les choses nous apparaissent et que nous avons affaire avec elles ; autrement dit, c'est toujours en tant qu'*Umwelt* que nous percevons l'*Umgebung* et agissons dessus ; ce qui suppose nécessairement une médiance.

Heidegger consacra pour partie son séminaire de 1929-1930 – publié après sa mort sous le titre *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* (Heidegger 1983) – à porter au plan ontologique l'*Umweltlehre* d'Uexküll, et même à esquisser la logique – la *méso-logique*, dirais-je plutôt, car admettant le tiers, elle relève du tétralemme (Berque 2014 a : 199) – de cette trajection de l'environnement en un certain milieu, par laquelle une chose apparaît en tant que quelque chose (*etwas als etwas*) (Heidegger 1983 : 395). Il lui revient d'avoir mis en avant le rôle ontologiquement qualifiant de ce *als*, à savoir des « manières d'être » (*Arten*), ou plus exactement d'exister, qui doivent à n'en pas douter leur inspiration aux *Töne* (en-tant-que) uexkülliens. Précisons toutefois que, dans la position radicalement anthropo- et logocentrique qui est là celle de Heidegger, le *als* est « fondamentalement fermé à l'animal » (*dem Tier von Grund aus verschlossen ist, ibid.*), ce qu'évidemment la mésologie ne saurait reconnaître. Chaque être vivant a bien son propre milieu (*Umwelt*), en tant que quoi existe pour lui l'environnement ; en-tant-que (*als*) dont le principe est bien antérieur à la formation de monde (*Weltbildung*) propre au *zôon logon echôn* et à son dire poïétique (*Dichtung*).

Cet en-tant-que, c'est bien le nœud de la question de la médiance – le *Gegengefüge* de l'être et de son milieu – , qui fut d'abord une question géographique. Comme je l'écrivais en 1992 dans l'*Encyclopédie de géographie* :

La médiance résulte d'une trajection, processus historique et mésologique où se combinent le subjectif et l'objectif, le physique

et le social, l'écologique et le symbolique. Elle se manifeste par des *prises*, qui sont les ressources, contraintes, risques et agréments constitutifs de l'écoumène. On ne peut réduire ces prises ni au physique (car elles n'existent comme telles qu'en fonction d'une société), ni au phénoménal (car elles existent bien physiquement). Elles sont médiales, ou trajectives. L'étude de ces prises, par lesquelles les sociétés sont en prise avec l'épiderme de la Terre, ce serait le véritable territoire du géographe, son écoumène en somme. (Bailly, Ferras, Pumain dir. 1992 : 368)

Effectivement, le nœud de la question est bien l'en-tant-que selon lequel la Terre – le donné fondamental qu'est l'*Umgebung* – se manifeste à un certain être, autrement dit existe pour cet être en devenant son *Umwelt* spécifique, et qui n'est autre que la réalité qu'il perçoit. À l'époque toutefois, je n'avais pas encore construit la méso-logique de ces prises trajectives, ce qui en revanche est possible aujourd'hui dans les termes suivants. Le donné fondamental étant *S* (le sujet logique, ce dont il s'agit, autrement dit l'objet du physicien), il est saisi en tant que *P* (le prédicat, ici les termes dans lesquels *S* existe pour l'être concerné), la trajection de *S* en *P* constituant la réalité *r* ; soit $r = S/P$, ce qui se lit : la réalité, c'est *S* en tant que *P*. Par exemple, l'*Umgebung* a été saisie en tant que *phusis* à partir du VI^e siècle aC en Ionie, ce qui fut la naissance de l'idée de nature ; ou en tant que *shanshui* à partir du IV^e siècle pC au Jiangnan, ce qui fut la naissance de l'idée de paysage. On voit là que la trajection est un processus historique, dans lequel les prédicats (les manières de saisir l'*Umgebung*) se succèdent en *chaînes trajectives* dont la formule est $((S/P)/P')/P''/P''' \dots$ et ainsi de suite.

Par rapport à *P'*, *P''*, *P'''* etc. (i.e. les interprétations successives et cumulatives de *S*), ces chaînes trajectives placent indéfiniment en position de *S*, autrement dit naturalisent (substantialisent, hypostasient en un donné fondamental) ce qui est en réalité *S/P*, une construction historique. Par exemple, le mythe de l'Âge d'or s'est historiquement hypostasié en naissance du paysage, puis du jardin paysager, puis de la banlieue verte, puis de l'urbain diffus, avec pour effet de ce genre de vie – dont l'empreinte écologique est insoutenable – le dérèglement de l'homéostasie climatique de la Terre à l'Anthropocène (Berque 2010).

Or une chaîne trajective viole à plusieurs titres le principe d'identité (*A* est *A*), le principe de contradiction (*A* n'est pas non-*A*) et le principe du tiers exclu (dit en anglais *the principle of excluded middle* : il n'y pas de tiers

terme, entre A et non-A, qui soit à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A ; ce qu'en revanche pose le tétralemme). D'abord, formellement, parce que cette chaîne place indéfiniment P (en tant que terme de la relation S/P) en position de S, violant donc l'identité du sujet (S) qui fonde la logique aristotélicienne. Également parce qu'elle fait, dans la réalité concrète, exister différemment (selon différents prédicats) un même objet physique abstrait – par exemple, concrètement, la même herbe (S) sera un aliment (S/P) pour la vache, mais un obstacle (S/P') pour la fourmi (autrement dit, un même A peut exister en tant que B, C, D etc. *selon les cas*). Ensuite, parce qu'elle substantialise l'insubstantiel (en effet, dans l'histoire de la pensée européenne, le rapport sujet/prédicat étant homologue au rapport substance/accident, ni l'accident ni le prédicat ne sont substantiels, et n'existent donc pas vraiment) :

[Pour Aristote] un prédicat n'a pas proprement d'existence, il n'est pas un être, mais il présuppose des existants desquels il puisse être prédiqué et qui, dans une proposition, jouent le rôle de sujets, ὑποκείμενα. (Blanché et Dubucs 1970 : 35)

Enfin, parce que la chaîne trajective naturalise l'artifice (P, l'interprétation humaine de S, n'étant en principe pas naturel). Et pourtant, telle est la réalité historique, concrète et perceptible des milieux humains (le principe – la trajection – étant bien entendu le même, mais à divers niveaux ontologiquement inférieurs, pour les milieux vivants en général, l'évolution naturelle correspondant alors à l'histoire humaine) (Berque 2014 a).

Cette logique où A (le prédicat insubstantiel P) devient non-A (le sujet substantiel S), c'est bien la méso-logique, admettant l'*excluded middle*, de la réalité des milieux ; et c'est donc aussi la logique de la perception, attendu que ce que l'on perçoit, dans la concrescence de la réalité, ce sont les prises d'un milieu perceptif et non pas les objets abstraits de l'*Umgebung*. Par exemple, l'en-soi physique abstrait qu'est la longueur d'onde électromagnétique $\lambda = 700 \text{ nm}$ (S) existe en tant que couleur rouge (S/P) dans le milieu de l'espèce *Homo sapiens*, mais pas dans celui de l'espèce *Bos taurus*, les vaches ne percevant pas le rouge. Le pétrole (en soi une donnée de l'*Umgebung*, S) existe en tant que ressource (S/P) dans le milieu d'une société disposant du moteur à explosion, mais pas dans celui d'une société de chasseurs cueilleurs ; etc.. Affaire de genres de vie, en eût conclu Vidal de la Blache, et possibilisme, eût renchéri Lucien Febvre !

6. La sémiologie perceptive

Que les chaînes trajectives naturalisent l'artifice et hypostasient l'insubstance est directement lié à la question du sens ; car elles donnent ainsi indéfiniment naissance à d'actives réinterprétations de S en tant que P. En cela, elles sont homologues à ce que Roland Barthes a nommé *chaînes sémiologiques* (Barthes 1957 : 222-223). La sémiologie barthésienne repose comme on le sait sur la définition saussurienne du signe en tant que relation d'un signifiant $S^{\bar{a}}$ et d'un signifié $S^{\acute{e}}$, selon la formule $signe = S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}$. Dans la chaîne sémiologique, cette relation est « doublée », le signe étant à son tour placé en position de signifiant par un nouveau signifié, ce qui, selon Barthes, le convertit en *mythe*, et la fonction du mythe étant de naturaliser l'historique. Du point de vue mésologique, le signifiant se trouvant en position de sujet logique et le signifié en position de prédicat, une chaîne sémiologique peut se représenter exactement comme une chaîne trajective, soit $((S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}})/S^{\acute{e}'})/S^{\acute{e}''})/S^{\acute{e}'''} \dots$ et ainsi de suite ; et le résultat en est le même : la naturalisation de ce qui est en fait une construction historique.

Ce que montre cette homologie, c'est que les choses (S/P) composant un milieu sont nécessairement significatives ($S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}$) ; par quoi l'on retrouve l'indissociation, chez Uexküll, du milieu (*Umwelt*) et de la signification (*Bedeutung*). L'on comprend également pourquoi Jacques Derrida put voir dans la *chôra* platonicienne une figure du mythe (Derrida 1993), alors que du point de vue de la mésologie, la question de la *chôra*, cette empreinte-matrice de la *genesis* (l'être concret, donc relatif à sa *chôra*), n'est autre que l'ancêtre de la problématique des milieux (Berque 2000, 2012). Effectivement, dans la réalité (S/P), nature, histoire et mythe sont intriqués, y compris du point de vue de la physique elle-même, où le Réel ne peut jamais être qu'un *réel voilé* (d'Espagnat 1979), autrement dit S/P : la réalité.

Ce que les formules susdites ne montrent pas, toutefois, c'est que la dyade S-P ne peut concrètement s'établir que dans un rapport ternaire S-I-P, où I est l'interprète pour lequel S existe en tant que P. Ce n'est que dans la ternarité concrète – plus : *concrecente* – de S-I-P que S peut être P, donc signifier quelque chose ; il va de soi en effet que l'on peut transposer la triade S-I-P en une triade $S^{\bar{a}}$ -I- $S^{\acute{e}}$. L'on retrouve ici le principe de la *sémiotique visuelle* de Charles Sanders Peirce (1839-1914), qui se distingue radicalement de la binarité du signe saussurien :

Le signe saussurien naissant de l'association d'un signifiant et d'un signifié, il s'ensuit que la source de la signification réside à l'intérieur du signe, comme dans une capsule. Il en va autrement

de la position peircienne, qui est d'inspiration empiriste : ici la source de la signification se trouve forcément en dehors du signe. De ce fait, parler de la manière dont un signe fonctionne entraîne fatalement la prise en compte du contexte et des circonstances dans lesquelles l'interprétation sémiotique a lieu (...). (Jappy 2010 : 14)

Il est vrai que ce que Peirce appelle *the Interpretant* dans la triade dont les deux autres termes sont *the Object* et *the Sign*, n'est pas exactement ce que j'entends ici par I (l'interprète – à savoir un être vivant – de S en tant que P) ; ce serait plutôt le noème que I a dans la tête à propos de S, autrement dit ce que j'entends par P ; mais peu importe ici. L'intéressant est que, pour Peirce, l'*interpretant* peut indéfiniment, à son tour, être réinterprété en d'autres *interpretants*, dans le processus que Peirce nomme *semiosis* ; et c'est aussi que, du point de vue de la mésologie, cette sémiologie n'est autre qu'une chaîne sémiologique, donc une chaîne trajective, et ce avec les mêmes effets : l'intrication de la nature (S), de l'histoire (S/P) et du mythe (P) dans la réalité des milieux, donc dans la réalité de la perception des choses.

Conclusion : la perception des choses

Il devrait être assez clair au point actuel que ce que nous percevons, ce ne sont pas des objets (S) dans une étendue aux coordonnées cartésiennes ; ce sont des choses (S/P) dans la ternarité (S-I-P) du rapport existentiel, c'est-à-dire de la concrescence que nous avons avec notre milieu. Se figurer que nous percevons des objets dans l'espace n'est qu'un placage intempestif de ce que les renaissants appelèrent la *costruzione legittima* de l'espace pictural, ou Gréco l'espace du calcul, sur la réalité à la fois sensible et agible du milieu où nous sommes plongés ; réalité où, en outre, intervient nécessairement la dimension symbolique, laquelle abolit et le temps et l'espace. L'être humain n'échappe jamais à cette dimension – à commencer par celle du langage – qui, avec l'appareil phonatoire, est constitutive de notre physiologie même. Notre corps – sauf en rêve – n'échappe non plus jamais à l'espace des positions et des parcours, c'est-à-dire de la mouvance qui ne cesse de déplacer les choses entre elles et par rapport à nous. Ces déplacements de point de vue ne cessent de déclencher de nouvelles sémiologies, dans des rapports d'inertie aux multiples échelles relatives, lesquelles nous permettent de distinguer le lointain (plus stable) du proche (en mouvement plus rapide) et du moi-ici-maintenant, comme Gibson en a détaillé l'analyse.

Le problème essentiel, au demeurant, c'est bien le passage des données objectives de l'environnement, autrement dit de l'information quantitativement disponible dans l'*Umgebung*, à la signification qu'ont les choses qualitativement donc effectivement perçues. Ce passage, ou cette trajection, c'est ce en quoi consiste l'en-tant-que de la relation entre S (l'en-soi de l'objet physique = le sujet logique) et P (la manière dont S est pris en compte), par et pour un certain être I. De cette trajection, les sciences cognitives ne nous livrent que le vecteur matériel, dans le cerveau seul, et cela irrémédiablement en deçà de l'en-tant-que dont les choses tirent justement leur existence par le rapport trinitaire – la concrescence – qu'elles ont avec notre propre existence au sein de la réalité. C'est dire que la question de la perception, dans le moment structurel de l'existence humaine, ne relève pas moins de la géographie que de la psychologie, etc. ; du moins, d'une géographie qui assumerait la médiance de son objet.

Palaiseau, 26 décembre 2015.

LA RELATION PERCEPTIVE EN MÉSOLOGIE
– du cercle fonctionnel d’Uexküll à la trajection paysagère –
par Augustin Berque

Paru dans la Revue du MAUSS, n° 47, 1^{er} semestre 2016,
numéro spécial Au commencement était la relation... mais après ?

Résumé – *Dans le fil de l’Umweltlehre d’Uexküll et du fûdoron de Watsuji, la mésologie distingue le donné environnemental brut (Umgebung, shizen kankyô) du milieu (Umwelt, fûdo). La perception relève d’une opération générale, la trajection, selon laquelle le donné environnemental est saisi (par les sens, l’action, la pensée et le langage) en tant que quelque chose ; opération analogue à la relation S/P (le sujet S en tant que prédicat P) en logique.*

Plan :

1. Les fondateurs de la mésologie	63
2. Mésologues sans le dire	66
3. Percevoir en tant que quelque chose	69
4. Méso-logique de la ternarité perceptive	71
5. Conclusion : milieu, perception et mythe	75

1. Les fondateurs de la mésologie

Le terme « mésologie » – « science des milieux », du grec *meson*, milieu, et *logos*, science –, encore assez peu courant, a été proposé le 7 juin 1848 à la séance inaugurale de la Société de biologie par l'un de – deux fondateurs, le médecin Charles Robin (1821-1885), disciple d'Auguste Comte. Il figure dans la première édition du *Petit Larousse* (1906), avec la définition suivante : « Partie de la biologie qui traite des rapports des milieux et des organismes ». Dans l'histoire des sciences, bien que la mésologie ait eu pignon sur rue au XIX^e siècle, elle a été évincée par l'écologie, plus tard venue (le terme *Ökologie* est créé par Haeckel en 1866), mais dont l'optique était plus strictement définie. La mésologie, en effet, s'est dissipée dans le champ trop vaste qu'elle s'était donné, et qui équivaldrait aujourd'hui à un composé de médecine, d'écologie et de sociologie. Le terme a disparu des dictionnaires au XX^e siècle.

Pourquoi ai-je donc repris ce terme^[73] ? Parce que, dans une autre optique que celle de Robin, qui était strictement positiviste, c'est celui qui m'a paru convenir pour traduire l'allemand *Umweltlehre* et le japonais *fûdogaku* 風土学, dans le sens que leur ont donné respectivement le naturaliste Jakob von Uexküll (1864-1944)^[74] et le philosophe Watsuji Tetsurô (1889-1960)^[75]. Il ne s'agit plus seulement des « rapports des milieux et des organismes », mais de la *relation mésologique*, laquelle se fonde sur une distinction capitale : pour Uexküll comme pour Watsuji, cette relation suppose que l'être concerné – un être vivant en général, dans le cas d'Uexküll, ou un être humain en particulier, dans le cas de Watsuji – est un sujet (*Subjekt*, *shutai* 主体), non pas un objet. Un machiniste, comme dit Uexküll, et non pas une machine.

Différence radicale, donc, avec l'écologie : c'est du point de vue de l'être en question qu'il s'agit de saisir sa relation avec le milieu qui lui est propre, et qui est donc autre chose que l'environnement général. Tant

73 - Dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

74 - Dans *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains, suivi d'Étude de la signification)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934). Traduit par Philippe Muller, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *La Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965 ; et par Charles Martin-Freville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, 2010 (NB : cette dernière traduction ne comporte pas la *Bedeutungslehre*).

75 - Dans *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu (Milieux. Étude de l'entrelieu humain)*, Tokyo, Iwanami, 1979 (1935). Traduit par Augustin Berque, *Fûdo. Le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011. NB : dans l'anthroponymie d'Asie orientale, le patronyme précède le prénom.

Uexküll que Watsuji soulignent cette différence, et l'instituent conceptuellement. Watsuji distingue ainsi le milieu humain (*fûdo* 風土) de l'environnement naturel (*shizen kankyô* 自然環境), tout comme^[76] Uexküll distingue l'*Umwelt* (le milieu) de l'*Umgebung* (le donné environnemental brut, non approprié par un certain être vivant).

Par conséquent la mésologie, qui étudie les milieux (*Umwelten*, *fûdo*), lesquels sont toujours propres ou singuliers, est autre chose que l'écologie, qui étudie l'environnement (*Umgebung*, *kankyô*) en tant qu'objet, toujours général. Prendre en compte le sens qu'a son milieu pour l'être concerné (qu'il soit individuel ou collectif, organisme, personne, culture, espèce...) fera d'Uexküll le précurseur de la biosémiotique, ce qu'il nomme pour sa part *Bedeutungslehre* (étude de la signification), tandis que Watsuji pose que la mésologie est une herméneutique (*kaishakugaku* 解釈学). Bref, il s'agit de sens, du sens qu'ont les choses pour un certain être qui les perçoit et agit sur elles dans ce sens-là, non pas d'une mécanique d'objets aveugles.

Ce n'est pas là seulement de la phénoménologie, bien que Watsuji pour sa part, se référant à Heidegger, parle expressément de phénoménologie herméneutique. La relation mésologique ne se borne pas à une cosmophonie – l'apparaître d'un certain monde –, elle est ontogénétique aussi, car elle institue l'être en ce qu'il est, physiologie comprise. Le monde de la tique – l'exemple fameux donné par Uexküll – non seulement suppose mais institue la tique, laquelle est une espèce animale, biologiquement telle. La relation entre la tique et son milieu est pour Uexküll un « cercle fonctionnel » (*Funktionskreis*) où se répondent « monde sensible » (*Merkwelt*) et « monde agible » (*Wirkwelt*), et où, d'une part, le « monde intérieur du sujet » (*Innenwelt des Subjektes*) – c'est-à-dire de la tique – combine « organe sensible » (*Merkorgan*) et « organe actif » (*Wirkorgan*), tandis que, d'autre part, l'« objet » (*Objekt*) – le mammifère visé par la tique – relève d'un « contre-assemblage » (*Gegengefüge*)^[77] combinant « porteur de signe sensible » (*Merkmalträger*) et « porteur de signe agible » (*Wirkmalträger*), à quoi, chez la tique, correspondent respectivement « récepteur » (*Receptor*) et « effecteur » (*Effektor*)^[78].

76 - Il est vraisemblable que Watsuji a entendu parler d'Uexküll lors d'un séjour qu'il fit en Allemagne en 1927-1928, mais ce n'est là qu'une supposition.

77 - Muller et Martin-Freville traduisent ici « milieu », ce qui est logique mais affaiblit l'idée de *Gegengefüge*.

78 - V. fig. 3, *op. cit.* p. 27.

En un mot donc, le sujet et son milieu forment un contre-assemblage indissociable, où se co-suscitent l'action et la perception, le sens et le fait. Il est évident que cette relation implique une ontologie radicalement autre que celle du dualisme moderne, dont Descartes proclama la devise en écrivant : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »^[79]. Pour Uexküll au contraire, le sujet et l'objet ne sont pas deux en-soi distincts et ontologiquement indépendants, comme le sont pour Descartes la *res cogitans* et la *res extensa*, ils sont *ineinander eingepäßt*, « ajustés l'un à l'autre », « emboîtés l'un en l'autre »^[80]. Pour Watsuji, la relation sujet-milieu, qu'il appelle *fūdosei* 風土性, est même « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningensonzai no kōzō keiki* 人間存在の構造契機)^[81], ce que j'ai traduit par *médiance*, à partir du latin *medietas* qui signifie « moitié ». Il s'agit en effet du contre-assemblage ou du couplage dynamique (*Strukturmoment*) des deux « moitiés » qui font un être humain, l'une individuelle (ce que Leroi-Gourhan, on le verra plus bas, nomme le « corps animal »), l'autre collective (le « corps social » selon Leroi-Gourhan). Watsuji met à profit la langue japonaise pour montrer que le mot même qui signifie « être humain », *ningen* 人間, accole en un « moment structurel » un côté individuel, le *hito* 人, et un côté relationnel, l'*aida* 間 ou plus concrètement l'*aidagara* 間柄, que l'on peut rendre en l'occurrence par « corps social », ou plutôt par « corps médial », car il ne s'agit pas seulement de relations entre les humains, mais aussi avec les choses, à savoir effectivement un milieu – cette chose qui n'est pas une somme d'objets, mais un ensemble relationnel comprenant l'existence – l'*ek-sistance* – du sujet.

L'individuel, donc, qu'il s'agisse de l'organisme vivant ou de la personne humaine, est indissociable de son milieu, dans ce contre-assemblage structurel qu'est la médiance. Or pour révolutionnaire qu'il soit par rapport au paradigme moderne, ce contre-assemblage n'est pas une idée si neuve. Il fut envisagé par Platon, dans le *Timée*, à propos de la *genesis* (l'être relatif, projection de l'être absolu dans le monde sensible, *kosmos aisthêtos*) et de sa relation à ce que Platon appelle la *chōra*, laquelle est à mes yeux l'ancêtre de la notion de milieu au sens d'Uexküll ou de

79 - *Discours de la méthode*, p. 38-39 dans l'édition Flammarion 2008 [1637]).

80 - Uexküll, *ibid.*

81 - Watsuji, *op. cit.* p. 3, première ligne de l'ouvrage.

Watsuji^[82]. En effet, l'idée de médiance est en germe dans la relation ambivalente de la *genesis* et de la *chôra*, où la seconde est à la fois l'empreinte (*ekmageion*, 50 c 1) et la matrice (*mêtêr*^[83], 50 d 2, *tithênê*^[84], 52 d 4) de la première. Or cette médiance fait de la *chôra* un « troisième et autre genre » (*triton allo genos*, 48 e 3) – troisième et autre que l'être et le non-être, A et non-A –, relevant d'un « raisonnement bâtard » (*logismô tini nothô*, 52 b 2), « difficilement croyable » (*mogis piston*, 52 b 2), ce qui fait que « l'on rêve en la voyant » (*oneiropoloumen blepontes*, 52 b 3). Le rationalisme platonicien va donc renoncer à penser le *triton allo genos* de la *chôra*, qu'il n'aura finalement cernée que par des métaphores, c'est-à-dire justement par l'alliance bâtarde de A et de non-A. Et après Platon, dans l'histoire de la pensée occidentale, en particulier dans la science moderne, cette forclusion de l'idée de milieu – sinon comme *Umgebung* – va durer plus de deux mille ans^[85].

2. Mésologues sans le dire

Ainsi, la méso-logique – logique reconnaissant le *triton allo genos* des milieux – propre à la mésologie a été forclosée par le rationalisme ; c'est ce que l'on appelle en logique le principe du tiers exclu, en anglais *excluded middle*. Pas moyen, donc, de penser rationnellement les milieux, sinon dans l'alternative du dualisme : ou bien déterminisme (du sujet par l'objet), ou bien subjectivisme (projection arbitraire du sujet sur l'objet). Au XX^e siècle cependant, cette alternative s'est brouillée. Témoin entre autres la première des disciplines concernées, la géographie, avec ce que l'on a appelé le *possibilisme* à propos de l'école vidalienne^[86], laquelle professait qu'à conditions naturelles comparables, des sociétés différentes peuvent avoir des genres de vie différents. C'était là récuser le déterminisme environnemental, et en même temps subodorer qu'à une même *Umgebung* peuvent

82 - J'ai argumenté cette interprétation dans le premier chapitre d'*Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, et plus en détail dans « La *chôra* chez Platon », p. 13-27 dans Thierry PAQUOT et Chris YOUNÈS (dir.) *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, La Découverte, 2012.

83 - « Mère ».

84 - « Nourrice » (ce mot est de même racine que le français *téter* ou que l'anglais *tit*, *nichon*).

85 - Je schématise, bien entendu. Pour plus de précisions sur l'histoire de la notion de milieu, v. Georges CANGUILHEM, « Le vivant et son milieu », p. 165-198 Dans *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 (1965).

86 - Fondée par Paul Vidal de la Blache (1845-1918). Le terme de « possibilisme » est dû à l'historien Lucien FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1922.

correspondre des *Umwelten* différentes ; mais tant Vidal de la Blache que Lucien Febvre restaient positivistes. Le possibilisme en question ne remettait pas en cause le dualisme, et moins encore la logique du tiers exclu. Il n'était pas encore touché par la phénoménologie, qui aura été en fait le *primum mobile* de la prise en compte des milieux en tant que tels, c'est-à-dire autre chose que l'environnement.

Sans revenir sur cette vaste inflexion de la pensée moderne que fut l'avènement de la phénoménologie, retenons que de nombreux auteurs au siècle dernier, comme Monsieur Jourdain de la prose, ont fait de la mésologie sans le savoir, c'est-à-dire en raisonnant selon le principe de l'empreinte-matrice^[87]. N'en donnons ici que deux exemples :

Dans *Le Geste et la parole*^[88], André Leroi-Gourhan (1911-1986) a montré que notre espèce a émergé dans un double processus : d'une part, extériorisation et développement de certaines des fonctions du « corps animal » en un « corps social » composé de nos systèmes techniques et symboliques, d'autre part effet en retour de ce corps social sur le corps animal, entraînant l'évolution de ce dernier en *Homo sapiens sapiens*. Du point de vue de la mésologie, cette thèse peut se résumer en trois termes : *anthropisation*, par la technique, de l'environnement naturel en un milieu humain ; *humanisation*, par le symbole, de l'environnement naturel en un milieu humain ; et *hominisation*, par effet en retour de ce milieu doublement humain sur le corps animal. Pour dire la même chose, je parle aussi^[89] de *cosmisation du corps par la technique* (ce qui par exemple, à travers des robots, étend nos pieds et nos mains jusqu'à la planète Mars), et de *somatisation du monde par le symbole* (ce qui, par exemple, se traduit par l'efficace des « mauvais sorts » de la sorcellerie dans les sociétés où celle-ci existe). Autrement dit, nous avons bien là médiance : contre-assemblage

87 - Avant que je ne découvre au printemps 1985 le terme « mésologie » dans le Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, ce fut du reste aussi mon cas : j'ai organisé à l'EHESS, en 1983-1984, un séminaire sur le thème de l'empreinte-matrice dans la relation paysagère, dont j'ai publié l'argument : « Paysage-empreinte, paysage-matrice. Éléments de problématique pour une géographie culturelle », *l'Espace géographique*, XIII, 1, p. 33-34, 1984.

88 - Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

89 - Mais c'est là diverger de Leroi-Gourhan sur un point capital : pour celui-ci, les systèmes symboliques sont comme les systèmes techniques une extériorisation des fonctions du corps animal, alors que pour la mésologie, ils sont au contraire une rétrojection du corps médial (ou social, comme dit Leroi-Gourhan) dans le corps animal, d'abord sous forme de connexions neuronales. Sans cette rétrojection, le corps médial, pure extériorisation, se détacherait indéfiniment du corps animal, et nous n'aurions donc pas de monde où *ek-sister*, justement. Ce va-et-vient, qui produit la médiance, est la *trajection* (v. plus bas).

dynamique du corps animal et du corps médial (le milieu), ce qui, chez le vivant en général, n'est autre que le *Gegengefüge* dont parle Uexküll. Toutefois, cette référence à la mésologie est absente du propos de Leroi-Gourhan.

Cette référence est non moins absente du propos d'Imanishi Kinji (1902-1992), le grand naturaliste japonais, bien que – vues, pour l'essentiel, recourent celles d'Uexküll ou de Watsuji^[90]. Dès le début, son œuvre est en effet dominée par une conception qu'il résume par la formule récurrente « subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet » (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka* 環境の主体化、主体の環境化). Imanishi n'invoque là ni Uexküll ni Watsuji, mais l'on y reconnaîtra facilement le contre-assemblage ou le moment structurel dont ceux-ci ont fait le principe de la mésologie, tout comme le processus de cosmisation/somatisation dont je parle à propos de Leroi-Gourhan, et qui est à mes yeux l'essence de la relation mésologique. C'est de manière tout à fait analogue à ce que montre Uexküll, et suivant un principe mésologique que nous verrons plus loin (« est perçu ce qui fait sens pour l'être concerné, tandis que le reste des données de l'environnement ne l'est pas »), qu'Imanishi écrira par exemple :

« Quel objet, à quel moment, advient dans le lieu de vie (*seikatsu no ba ni tōjō shite kuru* 生活の場に登場してくる), la chose est quasi déterminée. Si l'objet ne coïncide pas avec le moment propice, il n'a aucun sens pour le vivant, c'est comme s'il n'existait pas (*sonzai shinai to dōyō* 存在しないと同様) »^[91].

Cette *advenue* (*tōjō*登場) – Heidegger aurait là sans doute compris *Ereignis* – qui *fait exister* (*ek-sister*) les choses du lieu de vie (le milieu) hors du donné environnemental brut, tel est le processus auquel nous allons nous attacher, en le centrant sur la perception, autrement dit sur la question du sens.

90 - Entomologiste, écologue, primatologue, anthropologue et grand alpiniste, Imanishi est peu connu en Occident, bien qu'un Frans DE WAAL (*The Ape and the Sushi Master*, New York, Basic Books, 2001, p. 119) ait reconnu les « enormous accomplishments of (his) approach to primate behavior, which amount to a paradigm shift adopted by all of primatology and beyond », paradigme qui, en primatologie, est « now all but taken for granted », si bien que les jeunes primatologues occidentaux ignorent jusqu'au nom d'Imanishi. De celui-ci, l'on pourra lire en français *Le Monde des êtres vivants*, Marseille, Wildproject, 2011 (*Seibutsu no sekai*, 1941) et *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015 (*Shutaisei no shinkaron*, 1981).

91 - *Seibutsu no sekai*, Tokyo, Kôdansha bunko, 1972 (1941), p. 98.

3. *Percevoir en tant que quelque chose*

Est perçu en effet ce qui fait sens pour l'être concerné, tandis que le reste des données de l'environnement ne l'est pas. À la distinction fondatrice entre milieu et environnement répond donc ici la distinction entre *information* et *signification*. L'information est une donnée de l'environnement, une *Umgebung*, tandis que la signification (*Bedeutung*) est constitutive d'un certain milieu, lequel est propre à un certain être. C'est dire qu'elle est sélective : comme l'a montré Uexküll, ce n'est qu'une petite partie de l'*Umgebung* qui devient *Merkmalträger*, signe sensible porteur de signification. De nos jours, les sciences cognitives permettent même de quantifier cette sélectivité (pour le cerveau humain dans l'exemple ci-dessous) :

« Thus, of the unlimited information available from the environment, only about 10^{10} bits/sec are deposited in the retina. Because of a limited number of axons in the optic nerves (approximately 1 million axons in each) only 6×10^6 bits/sec leave the retina and only 10^4 make it to layer IV of V1. These data clearly leave the impression that visual cortex receives an impoverished representation of the world, a subject of more than passing interest to those interested in the processing of visual information. Parenthetically, it should be noted that estimates of the bandwidth of conscious awareness itself (i.e. what we 'see') are in the range of 100 bits/sec or less »^[92].

L'auteur de ces lignes, Marcus E. Raichle, ne distingue pas entre information et signification, donc entre environnement et milieu. Or cette double distinction est essentielle pour comprendre la perception. Dénonçons, en passant, la machinique stupidité de ceux qui déplorent que nous n'utilisions (en apparence) que 20% des facultés de notre cerveau. Les 80% « inutilisés » (dans cette optique de machine) s'affairent justement à ce qui distingue un cerveau humain de la mécanique d'un ordinateur, c'est-à-dire à vivre et donc à *créer du sens* ; par exemple à être dans la lune, ou à rêver. Pour ces tâches essentielles à notre être, le cerveau, avec 2% du poids de notre corps, consomme 20% de son énergie. Ce qui fait sens, c'est le couplage médial (le *Gegengefüge*) cerveau-ordinateur, non pas le seul ordinateur. Dans cette médiance, c'est le cerveau qui est le foyer, parce qu'il est vivant ; l'ordinateur n'est qu'un adjuvant qu'il se donne pour travailler à

92 - Marcus E. RAICHLE, Two views of brain function, *Trends in cognitive sciences*, XIV (2010), 4, p. 180-190, p. 181.

sa place – ce qui du reste, à terme, ne devrait pas manquer de se retourner contre ce roi fainéant... Depuis l'Homme de Cro-Magnon, au moins en volume, notre cerveau a en effet diminué de 15%^[93], ce que l'on peut raisonnablement imputer au déploiement de notre corps médial et à sa rétroaction sur notre corps animal.

Quoi qu'il en soit de ces perspectives, le fait est que la perception trie et traite l'information pour en faire de la signification. Les données physiques de l'environnement deviennent ainsi le sens d'un certain milieu. Or c'est là un très vieux principe. Il était déjà entrevu par l'auteur du premier traité sur le paysage dans l'histoire de l'humanité, le peintre Zong Bing (宗炳, 375-443), qui pose dans les premières lignes de son *Introduction à la peinture de paysage* (*Hua shanshui xu* 畫山水序), probablement écrite vers 440 :

至於山水、質有而趣靈 Zhi yu shanshui, zhi you er qu ling^[94].

Quant au paysage, tout en ayant substance, il tend vers l'esprit.

C'est là ce que j'appelle *le principe de Zong Bing*. Transposons : à partir de la substance *ou* de l'en-soi que sont « les monts et les eaux » (*shanshui*), l'information de l'*Umgebung* va prendre la signification d'un certain milieu – en l'occurrence, le sens de « paysage » (*shanshui*), qui effectivement apparaît à cette époque, pour la première fois dans l'histoire humaine.

Ici, les monts et les eaux – l'environnement – sont perçus en tant que paysage (l'aspect ou la cosmophonie d'un certain milieu)^[95]. Tout tourne donc autour de cet « en tant que », qui est un processus à la fois ontogénétique et cosmogénétique – autrement dit un contre-assemblage mésologique – : les objets de l'environnement *se mettent à exister en tant que quelque chose*, dans un monde qui fait sens – un milieu. Ils deviennent des *choses* concrètes, à partir des simples objets que sont les en-soi abstraits

93 - Soit en moyenne de 1550 à 1350 cm³. *Science & Vie*, avril 2011, p. 20.

94 - On trouvera le texte chinois complet, avec traduction et commentaires, dans Hubert DELAHAYE, *Les Premières peintures de paysage en Chine, aspects religieux*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1981. NB : je ne reprends pas ici la traduction de Delahaye.

95 - J'ai détaillé ce processus, son contexte historique et ses suites Dans *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010, ainsi que Dans *Thinking through landscape*, Abingdon, Routledge, 2013.

de l'*extensio* cartésienne. Dans son séminaire de 1929-1930^[96], largement consacré à Uexküll, Martin Heidegger (1889-1976) a détaillé cet en-tant-que (*als*). Je reviendrai plus loin là-dessus, mais restons-en pour le moment à la question du paysage.

Zong Bing quant à lui n'a pas parlé d'en-tant-que, mais de *qu* 趣, « tendre-vers » (i.e. vers une certaine signification). Après lui toutefois, l'esthétique de l'Asie orientale a joué de ce tendre-vers-une-certaine-signification, jusqu'à en faire en japonais le concept de *mitate* 見立て, « instituer par le regard », autrement dit « voir comme » (ce que l'on pourra rapprocher de la notion de métaphore vive chez Paul Ricoeur)^[97]. Il s'agira par exemple de voir tel paysage comme si c'en était un autre, célèbre en littérature ou en peinture. Dans toute l'Asie orientale se sont ainsi retrouvés les « huit paysages » (*ba jing* 八景) de la Xiang et de la Xiao, qui sont des affluents du lac Dongting, au Hunan. Dans ces parages, depuis les Song du Nord (960-1127), la tradition chinoise avait institué huit scènes locales en modèles de paysage : « lune d'automne sur le lac Dongting », « pluie nocturne sur la Xiao et la Xiang », « cloche du soir au monastère dans la brume », « village de pêcheurs au soleil couchant », « oies sauvages descendant sur un banc de sable », « voiles revenant d'un rivage éloigné », « village de montagne après l'orage », et « neige sur le fleuve au crépuscule ». Les pays voisins, à la suite, se sont découvert des vues comparables, et ont démultiplié ces *mitate* – ces en-tant-que.

N'était-ce là qu'un jeu de lettrés ? Certes, mais nous savons que le jeu est symbole de monde^[98]. Il est symbole de l'en-tant-que (*als*) qui instaure une *Umwelt* à partir de cette matière première qu'est l'*Umgebung*. Le voir-comme du *mitate*, c'était bien cet en-tant-que, instituteur de mondes. Mais encore ?

4. Méso-logique de la ternarité perceptive

96 - Ultérieurement publié sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983. Traduction française par Daniel Panis *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

97 - Paul RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1973, partic. p. 269 sqq. Pour le *mitate*, v. mon *Le Sauvage...*, *op. cit.*, p. 81 sqq., ou plus particulièrement mon *Les Raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1995, p. 91 sqq.

98 - Eugen FINK, *Le Jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, 1966 (*Spiel als Weltsymbol*, 1960).

Dans ses *Streifzüge*, Uexküll utilise bien la conjonction *als* en tant que), mais il n'en fait pas un concept. Il parle, lui, de *Ton*, ce qui signifie ton, timbre, son, accent, genre, coloris ; mais ce terme, il l'emploie exactement dans le sens où je parle ici d'en-tant-que. Il montre que, selon l'animal concerné, un même objet de l'environnement existera selon des en-tant-que différents : en tant qu'abri (*Schutzton*), en tant qu'aliment (*Fresston*), en tant qu'obstacle (*Hinderniston*), en tant que logis (*Wohnton*), etc.

C'est en traitant d'Uexküll que Heidegger, dans ses *Grundbegriffe*, a centré son examen sur le *als* au point d'en faire un « concept fondamental » (*Grundbegriff*) de la métaphysique. Il le rapproche également de la logique, dans la relation prédicative « a est b ». Effectivement, la « tonation » (*Tönung*) dont parle Uexküll revient à poser que tel objet de l'environnement (a) *est* telle réalité du milieu (b) d'un certain animal ; par exemple, selon l'espèce, un abri ou un aliment. Quelques années plus tard, et du reste sans plus parler de *als* ni d'Uexküll, Heidegger poursuivra la même idée dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935), où le *als* devient un « litige » (*Streit*) entre « la Terre » (*die Erde*) et un certain monde (*eine Welt*). Quoique Heidegger ait cultivé l'obscurité de ces images, il est clair en effet, du point de vue de la mésologie, que « la Terre » n'est autre que l'*Umgebung* d'Uexküll, et « un monde » l'*Umwelt* qui existe pour un certain animal. Heidegger écrira par exemple :

« Ce vers où l'œuvre se retire, et ce qu'elle fait ressortir par ce retrait, nous l'avons nommé la Terre. Elle est ce qui, ressortant, reprend en son sein (*das Hervorkommend-Bergende*). La Terre est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien. Sur la Terre et en elle, l'homme historial fonde son séjour dans le monde »^[99].

Ce passage combine trois métaphores sibyllines. D'abord, qu'est-ce « la Terre » (*die Erde*) ? Et qu'est-ce qui « est là pour rien » ? Enfin, qu'est-ce que « ressortant, reprendre en son sein » ? Mais surtout, quelle est la nature de l'opération en question, ce « jaillissement premier » (*Ursprung*) que Heidegger attribue à l'œuvre d'art, et pour finir à la poésie ?

99 - *L'Origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 (*Holzwege*, 1949), p. 49. Traduction Wolfgang Brokmeier, modifiée sur un point : je n'écris pas « la terre » mais « la Terre », car du point de vue de la mésologie, c'est bien de notre propre planète-biosphère-écoumène qu'il s'agit. Sur cette triplicité ontogéographique, v. *Écoumène*, *op. cit.*

Ce n'est pas en commentateur de Heidegger que je répondrai ici à ces questions, mais du point de vue de la mésologie, et plus particulièrement de la relation perceptive. Autrement dit, du point de vue même de l'en-tant-que d'où « prime-jaillit » (*urspringt*) la réalité perçue.

De ce point de vue, il est d'abord évident que « ce qui est là pour rien^[100] », c'est l'*Umgebung* tant que – objets – « the unlimited information available from the environment », dirait Raichle – ne sont pas sélectionnés, traités et « pro-duits » (*hergestellt*) en choses de l'*Umwelt* par l'en-tant-que : le *als* : le « litige » (*Streit*) entre Terre et monde qui s'incarne dans l'oeuvre^[101].

En tant que *als* ou que *Streit*, qu'est-ce alors que « l'œuvre » (*das Werk*) ? Voyons d'abord ce que Heidegger en a préfiguré d'un point de vue logique dans les *Grundbegriffe*. Il en parle là en effet dans des termes on ne peut plus explicites, à la différence de l'*Ursprung*, ce texte poétique et sciemment obscur. Ainsi le *als* est-il défini, p. 416, comme « moment structurel de l'apparaître » (*Strukturmoment der Offenbarkeit*) et comme « articulation de la structure relationnelle et des membres de la relation avec l'énoncé » (*Zusammenhang des Gefüges der Beziehung und Beziehungsglieder mit dem Aussagesatz*). L'approche est ici grammaticale et logique, mais sachant que le propos des *Grundbegriffe* est en grande partie une exploitation métaphysique de la mésologie d'Uexküll, on ne refusera pas de voir que le « tenir-ensemble » (*Zusammenhang*) en question traduit le « contre-assemblage » (*Gegengefüge*) de l'être et de son milieu chez Uexküll, et équivaut de ce fait au moment structurel de l'existence humaine chez Watsuji. C'est bien l'en-tant-que du *als* qui fait apparaître avec évidence (*offenbar*) les étants du monde sensible en tant que tels, i.e. en tant que quelque chose (*das Seiende als solches, etwas als etwas*, p. 416), à partir du donné brut de l'*Umgebung*. Autrement dit, c'est l'opération qui fait

100 - Cette traduction de Brokmeier est excellente, mais assez cavalière. Le texte allemand dit ici : *doch zu nichts gedrängten*, soit « pourtant forcé à rien ». En termes géographiques, cela signifie que cette terre est inexploitée, laissée à elle-même, en friche. Bref, c'est bien l'en-soi de l'environnement tant qu'il n'est pas médié en un milieu par l'existence humaine.

101 - On sait, il est vrai, que Heidegger a du même pas distingué l'*Umwelt* – propre à l'animal qui selon lui est « pauvre en monde » (*weltarm*) – de la *Welt* (le monde) – propre à l'humain, qui selon lui est « formateur de monde » (*weltbildend*) – ; mais cela ne change rien au principe du *als* (ou du *Streit*), qui fait qu'en *ek-sistant* hors de l'environnement vers un certain milieu, un objet universel et abstrait devient une chose concrète et singulière, perçue ou agie, donc *existant en tant que quelque chose (als etwas)*, comme Heidegger l'écrit dans les *Grundbegriffe*, *op. cit.*, p. 416).

passer de l'environnement brut au milieu perçu, et de l'information à la signification.

Heidegger ne poussera guère plus loin l'exploitation logique de ce *als*, mais c'est ce qu'aujourd'hui la mésologie permet justement de faire, et du même pas de rendre clairement compte de ce mystérieux *Hervorkommend-Bergende* dont parle l'*Ursprung*. Il s'agit du processus qui produit la médiance : la *trajection*^[102]. Ce processus est analogue à la prédication « S en tant que P », i.e. « le sujet S est le prédicat P » ; par exemple « Socrate (S) est mortel (P) », mais il est bien plus général, car il équivaut à la saisie de S (l'*hupokeimenon* : l'*Umgebung* : la Terre) par les sens, par l'action, par la pensée, par la parole, ce qui en fait la réalité des choses propres à un certain milieu.

Dans les milieux concrets du monde sensible, la réalité *r* se définit en effet par la formule $r = S/P$, « S en tant que P ». Cela veut dire qu'elle n'est ni proprement objective (l'en-soi de S), ni proprement subjective (un pur prédicat P), mais *trajective* : S saisi en tant que P par un certain être I (l'*interprète* de S en tant que P) ; ce qui fait que, concrètement, il s'agit de la *relation ternaire* S/I/P (« S est P pour I »), non de la binarité abstraite S/P (« S est P ») à quoi s'en tient la logique proprement dite. Par exemple, la même longueur d'onde électro-magnétique $\lambda = 700 \text{ nm}$ (S) est perçue en tant que couleur rouge $\text{\textcircled{P}}$ par l'œil humain (I), mais pas par l'œil bovin (I'), les bovins ne percevant pas le rouge. Le rouge est une réalité trajective, car ce n'est ni l'en-soi de S, ni un fantôme (P sans S), mais la relation concrètement ternaire S/I/P.

Cette ternarité propre à la trajectivité des milieux concrets fait bien de celle-ci le *triton allo genos* dont Platon parlait à propos de la *chôra*. La logique aristotélicienne a forclos pour deux millénaires ce « troisième et autre genre », qui n'est *ni* A (la substance de S) ni non-A (l'insubstance de P) ^[103], mais leur trajection en S/P, c'est-à-dire *à la fois* A et non-A. Or ce « ni..ni » et cet « à la fois » sont au beau milieu de la méso-logique des réalités concrètement perçues dans une *Umwelt*. Il s'agit des troisième et

102 - J'ai introduit ce concept à propos du milieu nippon Dans *Le Sauvage et l'artifice*, *op. cit.*, mais ne l'ai pleinement déployé que trente ans plus tard Dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

103 - Rappelons que, dans l'histoire de la pensée occidentale, le rapport sujet-prédicat en logique est homologue au rapport substance-accident en métaphysique ; et que pour Aristote, le prédicat n'est pas une substance (*ousia* ou « le se-tenir-dessous », *hupostasis*), ce qu'est en revanche le sujet, ce « gisant-dessous » (*hupokeimenon*) des prédicats, i.e. Des interprétations auquel il peut accidentellement être soumis.

quatrième lemmes du tétralemme (A ; non A ; ni A ni non-A ; à la fois A et non-A), et plus particulièrement du *syllemme* (le « prendre ensemble », *sullambanein*) qu'est le 4^e lemme (à la fois A et non-A)[¹⁰⁴]. Par exemple, le rouge n'est ni l'en-soi de $\lambda = 700$ nm ni un fantôme (3^e lemme), mais leur trajection dans la *réalité contingente* de l'en-tant-que-rouge (4^e lemme, à la fois A et non-A : c'est rouge pour nous, ce n'est pas rouge pour une vache). La même herbe (S) existe – *ek-siste* ou se manifeste (*kommt hervor*) hors de l'*Umgebung* – sur le mode de l'obstacle (*Hinderniston* : S/P) pour la fourmi (I), mais sur le mode de l'aliment (*Fressston* : S/P') pour la vache (I'). Mais dans le moment structurel (*Strukturmoment*) même qu'est le *als* de cette ek-sistance (*Hervorkommen*) en tant que quelque chose, elle se « garde » (*birgt*) en son en-soi, celui de l'herbe qu'elle reste néanmoins. De même que, dans la trajection paysagère, la substance (*zhi* 質) des monts et des eaux (*shan-shui*) « garde » bien l'identité de ce qu'elle est en soi (la Terre, S), tout en (*er* 而: le syllemme du 4^e lemme) « allant prendre » (*qu* 趣)[¹⁰⁵] la signification selon quoi (*als*) elle est perçue : le paysage (*shanshui*) propre à un certain monde humain (P). Ailleurs ou en d'autres temps, c'eût été une autre réalité (S/P') ; car s'il y a toujours eu des monts et des eaux, ce n'est qu'à un certain moment de l'histoire (au IV^e siècle en Chine du Sud) qu'ils sont advenus en tant que « paysage ». Voilà bien la méso-logique du *Hervorkommend-Bergende*, qui revient en somme au principe de Zong Bing. À la fois information (*Umgebung*, *shan-shui*) et signification (*Umwelt*, *shanshui*), la relation perceptive, pour être comprise, suppose donc le *triton allo genos* de la *chôra*, autrement dit le tétralemme.

5. Conclusion : milieu, perception et mythe

On se souviendra sans doute que Jacques Derrida (1930-2004), à propos de la *chôra*, a rapproché le texte platonicien de la notion de mythe[¹⁰⁶]. Il l'a fait dans le sens d'un métabasisme (le sans-base d'une clôture de la *chôra* sur elle-même) que la mésologie récuse radicalement,

104 - Sur le tétralemme et son usage dans le bouddhisme du Grand Véhicule, v. YAMAUCHI Tokuryû, *Rogosu to renma (Logos et lemme)*, Tokyo, Iwanami, 1974. Contrairement à l'usage dominant, qui place « ni A ni non-A » en 4^e position et ne mène donc littéralement à rien, Yamauchi le place en 3^e et en fait donc l'articulation menant à tous les possibles du 4^e lemme (à la fois A et non-A). J'adhère pleinement à cette interprétation, et y vois l'essence logique de la mésologie, entre autres celle du possibilisme géographique.

105 - L'étymologie du sinogramme *qu* 趣 combine en effet l'élément *zou* 走, aller, et l'élément *qu* 取, prendre.

106 - Dans *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

puisqu'elle suppose nécessairement la Terre (S) comme base de toute œuvre humaine (S/P). Le fait est cependant que la réalité S/P tient non moins nécessairement du mythe. C'est en ce sens que j'interpréterai ce mystérieux « ce vers où l'œuvre se retire » que Heidegger, comme on l'a vu plus haut, a nommé « la Terre ». Or si l'œuvre est bien une saisie de la Terre (S) en tant qu'un certain monde (P), produisant la réalité trajectrice S/P, comment cette trajectrice peut-elle s'hypostasier (se substantialiser) derechef en Terre ?

S'agissant d'un rapport avec le mythe, il ne sera pas inutile de revenir aux *Mythologies*^[107] de Roland Barthes (1915-1980). Il y est question, comme on le sait, d'une « chaîne sémiologique », où Barthes interprète le signe comme relation entre signifiant et signifié, selon la formule « S^ā/S^é = signe », et montre que, dans le mythe, cette relation est « doublée » :

« Le mythe se constitue à partir d'une chaîne pré-existante : le signe de la première chaîne devient le signifiant du second [...ce que Barthes illustre par] une phrase figurant comme exemple d'une grammaire : c'est un signe composé de signifiant et de signifié, mais qui devient dans son contexte de grammaire un nouveau signifiant dont le signifié est : 'je suis ici comme exemple d'une règle grammaticale' »^[108].

L'effet de ces chaînes sémiologiques est, selon Barthes, que ce qui est historique se trouve mythiquement déshistoricisé et, de ce fait, naturalisé. Tel est le mythe : une histoire travestie en nature. Au lu de ce qui précède, on comprendra : un prédicat P travesti en sujet S, un accident travesti en substance ; et c'est effectivement ce qui se passe dans l'histoire des milieux humains, tout comme dans l'évolution des milieux vivants^[109], où il y a, par

107 - Paris, Seuil, 1957.

108 - *Mythologies*, *op. cit.*, p. 222-223.

109 - Plus de détails sur ce point Dans *Poétique de la Terre*, *op. cit.*, partic. le chap. X : « Histoire, évolution, trajectrice ».

« calage trajectif »^[110], indéfiniment hypostase (substantialisation) de S/P en S' par rapport à un prédicat postérieur P', puis de cet (S/P)/P' en S'' par rapport à un prédicat ultérieur P'', et ainsi de suite, selon la formule (((S/P)/P')/P'')/P'''... , indéfiniment. Et de fait, on peut représenter les chaînes sémiologiques barthésiennes exactement de la même façon : (((S^ā/S^é)/ S^{é'})/ S^{é''}) / S^{é'''}... et ainsi de suite, indéfiniment.

Plus simplement dit, cela signifie que dans les chaînes sémiologiques, tout comme dans les chaînes trajectives, il y a toujours interprétation d'interprétations, on-dit d'on-a-dit, perçu de perceptions, etc. ; d'où, indéfiniment, naturalisation de l'artifice, hypostase des prédicats, autrement dit ce que Heidegger appelle le retrait de l'œuvre dans la Terre. Du point de vue de la mésologie, cela conduit certes à admettre que la réalité des milieux est toujours quelque peu mythique^[111], mais n'équivaut pas pour autant au metabasisme, car le *zhi* 質, le S ou le S^ā initial, la Terre, gît toujours néanmoins (*er* 而, 4^e lemme) là, sous nos pieds comme devant nos yeux.

Palaiseau, 11 novembre 2015.

110 - Cette expression m'a été inspirée par une notion bouddhique (sk *niśraya*, jp *aji* 依止, lu également *eshi*) dont Frédéric GIRARD, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, Genève, Droz, 2008, vol. I, p. 212, donne les traductions suivantes : appui ; prendre appui sur un maître, une personne vertueuse ; résider chez un maître. Il ajoute cette citation du *Mahāyānasūtrālamkāra* : « C'est parce qu'ils sont sans nature propre que [tous les *dharmā*] s'érigent / L'antérieur est le point d'appui du postérieur (*qian wei hou yizhi* 前為後依止) ». En somme, pour s'établir, une relation se cale sur une autre, qui la précède, et toutes se calent mutuellement, indéfiniment et sans qu'il y ait besoin d'en substantifier les termes. Du point de vue des chaînes trajectives, en revanche, il y a bien substantification, mais toujours relative.

111 - Du point de vue de la physique, c'est admettre avec Bernard d'ESPAGNAT (*À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Dunod, 1979 ; et *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994) que nous n'atteignons jamais au Réel (l'en-soi pur de l'objet), mais seulement à un « réel voilé », c'est-à-dire entaché par la relation de la méthode avec l'objet, comme l'avait déjà montré Werner HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962 (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955).

QU'EST-CE QU'UNE LOGIQUE DU MILIEU, et pourquoi nous en faut-il une aujourd'hui ?

par Augustin BERQUE

École des hautes études en sciences sociales / Université Pierre et
Marie Curie Colloque international Milieu / Mi-lieu

***Résumé** - Une logique du milieu n'est ni une logique de l'identité du sujet S (de type aristotélicien), ni une logique de l'identité du prédicat P (de type nishidien) ; c'est une logique trajective, où S est saisi en tant que P. En principe, la science absolutise S (le sujet du logicien = l'objet du physicien), tandis que la religion absolutise P (la Parole qui, étant auprès/au sujet de Dieu, est Dieu); en pratique, on est toujours au milieu des deux, dans la trajection de S en tant que P. Cette trajection, sous le nom de "tonation" (Tönung), a été montrée par Uexkiill dans les milieux animaux (Umwelten). De là, on la retrouve chez Heidegger, pour qui l'étant est "quelque chose en tant que quelque chose" (etwas als etwas), soit S en tant que P. C'est la logique du als, l'en-tant-que. Heidegger en a tiré le concept de "dispositif" (Gestell). Tant cet als que ce Gestell étaient - mutatis mutandis - présents dans le bouddhisme dès le Ve siècle, et s'y retrouvent aujourd'hui en japonais sous le nom, respectivement, de soku 即 et de sesetsu 施設. Pourquoi nous faut-il aujourd'hui une logique du milieu ? Parce que l'absolutisation de S mène à un réductionnisme qui annihile virtuellement l'interprète I de S en tant que P (i.e. l'humain en particulier, et le vivant en général), tandis que l'absolutisation de P aboutit virtuellement au dogmatisme et au fanatisme. Il nous faut penser la ternarité S-I-P, car la binarité S-P est mortifère.*

Plan :

§ 1. « Milieu »	81
§ 2. De l’empreinte-matrice au voir-comme	81
§ 3. Du possibilisme à la logique de l’en-tant-que	84
§ 4. Logique du lieu et logique du prédicat	88
§ 5. Pour une méso-logique	94

§ 1. « Milieu »

Le mot « milieu » apparaît d'emblée d'une logique étrange, puisqu'il veut dire à la fois une chose et son contraire. Une chose : le milieu du poisson, c'est le centre géométrique du corps du poisson, à l'intérieur de lui. Son contraire : le milieu du poisson, c'est l'eau, par-delà la périphérie de son corps, à l'extérieur de lui. Dans le premier cas, nous avons là en principe un objet – le poisson – sous le regard de nulle part de la mesure scientifique ; dans le second, nous avons là un sujet – le poisson – pour lequel tout le reste se définit en fonction de sa propre existence. Les deux cas sont compossibles et ni moins ni plus vrais l'un que l'autre, mais ils sont contradictoires. Telle est donc la question : comment surmonter cette contradiction ? Comment le milieu du poisson peut-il être à la fois objectif et subjectif ? Comment l'intérieur peut-il être l'extérieur, et vice versa ?

§ 2. De l'empreinte-matrice au voir-comme

L'ancêtre de la notion de milieu est probablement la *chôra* χώρα dont il est question dans le *Timée* de Platon^[112]. Le sens le plus général et le plus concret que pouvait avoir ce terme dans la cité grecque, i.e. pour les citoyens de la *polis*, c'était la campagne nourricière dont tous les jours ils voyaient, au delà des remparts de l'*astu*, les collines couvertes de blé, de vigne et d'oliviers. De là, quotidiennement, leur venaient ces nourritures terrestres qui leur permettaient de vivre. Dans ce monde-là, pas d'*astu* sans *chôra* !

Or *astu* – le centre urbain de la *polis* –, c'est un mot dont la racine indo-européenne *WES* veut dire « séjour, séjourner ». Cette racine se retrouve dans le sanscrit *vasati* (il séjourne) ou *vastu* (emplacement). En allemand, elle a donné *Wesen* (être, nature, essence), *war* et *gewesen* (formes de *sein*, être) ; en anglais, *was* et *were* (formes de *to be*). L'*astu*, en somme, et dans la mesure où il s'agit d'un Hellène comme Platon, c'est par essence le séjour de l'être (on dirait en castillan : *la estancia del ser*, ce qui donnerait en heideggérien « l'étance de l'être ») ; cependant, ce dernier ne peut concrètement exister sans ce milieu nourricier : la *chôra* qui entoure l'*astu*.

C'est ce contexte qui sans doute a inspiré le propos de Platon dans le *Timée*. Or, s'agissant de la *chôra*, le moins qu'on puisse dire est que ce propos n'est pas clair, et qu'il est même contradictoire ; contradiction que le

112 - J'ai développé cette interprétation dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000 ; et plus particulièrement dans « *La chôra chez Platon* », p. 13-27 dans Thierry PAQUOT et Chris YOUNÈS (dir.) *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, La Découverte, 2012.

texte du *Timée* ne surmonte justement pas, et qui va sceller le sort de la *chôra* pour les siècles à venir dans la pensée européenne. En un mot, celle-ci va la forclure – elle va oublier, en somme, la question : « pourquoi faut-il que les êtres aient un lieu et un milieu ? » –, pour s'en tenir à la claire définition qu'Aristote, en revanche, lui aura donnée de la notion de *topos* dans le livre IV de sa *Physique* – à savoir un lieu dissociable de l'être qu'il contient, alors que la *chôra* en est indissociable.

Or si dans le *Timée* cette forclusion n'est pas encore accomplie, puisque justement Platon s'y interroge sur la *chôra*, son ontologie en revanche, dont le principe est l'identité à soi-même de l'« être véritable » (*ontôs on*, i.e. l'*eidōs* ou *idea*), exclut toute saisie logique de ladite notion de *chôra*, en tant que celle-ci échappe mystérieusement à ce principe d'identité. Elle lui échappe à tel point que Platon n'en donne aucune définition, se contentant de la cerner au moyen de métaphores ; lesquelles, en outre, sont contradictoires. Il la compare ici à une mère (*mêtêr*, 50 d 2), ou à une nourrice (*tithênê*, 52 d 4), c'est-à-dire en somme à une matrice, mais ailleurs à ce qui est le contraire d'une matrice, c'est-à-dire à une empreinte (*ekmageion*, 50 c 1). Empreinte *et* matrice à la fois, la *chôra* l'est par rapport à ce que Platon appelle la *genesis*, c'est-à-dire le devenir des êtres du monde sensible (*kosmos aisthêtos*) ; lesquels, dans l'ontocosmologie du *Timée*, ne sont pas l'être véritable, mais seulement son reflet ou son image (*eikôn*).

Ainsi donc empreinte *et* matrice, à la fois une chose et son contraire, la *chôra* n'a littéralement pas d'identité. L'on ne peut s'en faire idée. Platon reconnaît qu'une telle chose est « difficilement croyable » (*mogis piston*, 52 b 2), et qu'« en la voyant, on rêve » (*oneiropoloumen blepontes*, 52 b 3) ; mais il insiste sur son existence : dans la mise en ordre (la cosmisation) de l'être, il y a bien, dès le départ et à la fois, l'être véritable, sa projection en existants, et le milieu où cette projection s'accomplit concrètement, c'est-à-dire la *chôra*. Soit dans le texte platonicien : *on te kai chôran te kai genesin einai, tria trichê, kai prin ouranon genesthai* (52 d 2), « il y a et l'être, et le milieu et l'existant, tous trois triplement, et qui sont nés avant le ciel » (c'est-à-dire avant la mise en ordre du *kosmos*, qui dans le *Timée* est identifié à l'*ouranos*).

En termes de *topos* aristotélicien, en revanche, le problème de l'empreinte-matrice ne se pose pas. Dans la *Physique* (IV), le lieu est comme un « vase immobile » (*aggeion ametakinêton*, 212 a 15), ce qui fait que la chose qui l'occupe, et qui, elle, est mobile, peut changer de lieu tout

en gardant son identité, et le lieu la sienne. Ce principe est bien entendu lié à la logique aristotélicienne, qui est une logique de l'identité du sujet (*hupokeimenon*), autrement dit une logique de l'identité de la substance (*ousia*). En effet, dans la manière de penser européenne, à la suite d'Aristote, il y a homologie entre le couple sujet/prédicat en logique et le couple substance/accident en métaphysique. Or la *chôra*, elle, ne relève manifestement ni de cette logique ni de cette ontologie, puisqu'elle peut être à la fois une chose et son contraire. Dans la logique aristotélicienne, corrélativement, un lieu ne peut pas être un autre lieu. Il est là où il est, point. Certes, on peut aller d'un *topos* à un autre, mais ce sera justement un autre *topos*.

Nourri que j'étais de cette logique, c'est dire mon étonnement lorsque j'ai découvert qu'en matière de paysage, en Asie orientale, un lieu peut être un autre lieu, ou du moins être vu comme un autre lieu. C'est ce qu'on appelle en japonais *mitate* 見立て, littéralement « institution par le regard », autrement dit « voir-comme ». Cela consiste à voir tel ou tel paysage comme si c'en était un autre, célèbre dans les arts et lettres^[113]. Dans toute l'Asie orientale, à partir de la Chine, se sont ainsi retrouvés les « huit vues » (cn *bajing* 八景, jp *hakkei*) de la Xiang et de la Xiao, qui sont des affluents du lac Dongting, dans le Hunan. La tradition chinoise avait dans ces parages, depuis les Song du nord (960-1127), institué huit scènes locales en modèles de paysage : « lune d'automne sur le lac Dongting », « pluie nocturne sur la Xiao et la Xiang », « cloche du soir au monastère dans la brume », « village de pêcheurs au soleil couchant », « oies sauvages descendant sur un banc de sable », « voiles revenant d'un rivage éloigné », « village de montagne après l'orage », « neige sur le fleuve au crépuscule ». Les pays voisins, à la suite, se sont découvert des vues comparables, et les ont démultipliées. Au Japon, les plus célèbres de ces « huit vues », imitées de celles de la Xiang et de la Xiao (*Shô-Shô hakkei* 瀟湘八景), sont celles du lac Biwa, aux environs d'Ômi ; d'autres, comme celles de Kanazawa (aujourd'hui un quartier de Yokohama), sont moins connues^[114]. Il faut y ajouter les multiples allusions aux mêmes paysages que recèlent divers jardins plus ou moins accessibles au public.

113 - Je détaillé la question dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986 ; et plus généralement dans *Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1995.

114 - Pour une étude approfondie sur ce thème, v. en ligne la thèse de Jennifer BAKER, *The Eight Views : from its origin in the Xiao and Xiang rivers to Hiroshige*, College of Arts at the University of Canterbury, 2010.

Quel pouvait donc être le lien entre un lieu (une vue) du lac Dongting, en Chine, et un lieu (une vue) du lac Biwa, au Japon ? Esquissons un rapprochement avec la logique^[115]. Nous avons là deux substances, deux sujets logiques différents (S1 et S2, le Dongting et le Biwa), qui sont perçus à huit reprises en tant que des vues analogues (lune d'automne sur le lac Dongting, etc.). Autrement dit, l'identité du prédicat P subsume (engloutit) la non-identité des sujets S1 et S2. Si vous êtes géographe, une telle chose est impossible. En tant que scientifique moderne, vous êtes en effet mû ou mue par cette logique de l'identité du sujet que nous tenons d'Aristote et qui a sous-tendu la science moderne classique. Cette logique ne permet de confondre ni l'*ousia* ni le *topos* du lac Dongting avec ceux du lac Biwa. Il s'agit d'autre chose et on est ailleurs. Alors, sur quoi repose le *mitate*, où un même lieu peut être un autre lieu, et une autre chose être la même chose ? Sans doute sur le fait qu'il s'agit d'un même milieu culturel – l'aire d'influence de la culture lettrée chinoise –, mais encore ?

§ 3. *Du possibilisme à la logique de l'en-tant-que*

En tant que géographe, j'ai été dans ma jeunesse nourri de la pensée de Paul Vidal de la Blache (1845-1918), le père de l'école française de géographie. Celle-ci, qui a régné en France jusqu'aux années soixante, s'est caractérisée par ce que l'historien Lucien Febvre nomma *possibilisme*^[116], terme aujourd'hui désuet, que Roger Brunet a pu caractériser comme suit^[117] :

« 'Doctrine' attribuée par Lucien Febvre à Vidal de la Blache, qui cependant ne l'a jamais exprimée. Il s'agit d'une simple attitude empirique qui consiste à supposer que 'la Nature' offre un certain éventail de 'possibilités' entre lesquelles 'l'Homme' 'choisit', on ne sait trop comment ; dérivé de : pouvoir. Il ne reste plus qu'à s'efforcer de décrire 'l'impossible' momentané, qui dépend étroitement de l'état de la technique, des ressources et des moyens. (...) Il s'est trouvé quantité de géographes, par la suite, pour se satisfaire de cette confortable étiquette vide, qu'ils croyaient à même de leur attribuer une sorte de label philosophique ».

115 - J'adapte ici un passage de mon *La Pensée paysagère*, 2008, nouvelle éd. 2016, Bastia, aux éditions éoliennes, p. 113 *sq.*

116 - Dans *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1922, ouvrage qui inaugurerait la prestigieuse collection *L'évolution de l'humanité*.

117 - Roger BRUNET *et al.*, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Montpellier/Paris, RECLUS/La Documentation française, 1992, p. 358.

Vu sous cet angle, voilà qui en effet ne mène pas loin. De la même génération que Brunet, Yves Lacoste avait quant à lui de ce même possibilisme une conception nettement moins féroce^[118] :

« Doctrine attribuée à Vidal de la Blache par opposition aux thèses déterministes selon lesquelles les conditions du milieu naturel, notamment les données climatiques, détermineraient les activités humaines. Vidal estimait qu'un même milieu naturel offre aux hommes diverses possibilités. Il vaut mieux dire que les groupes humains, compte tenu de leurs outillages et de leurs capacités, peuvent tirer parti de façons fort différentes d'un même milieu naturel ».

Replacé dans son contexte historique, le possibilisme était en effet bien autre chose qu'une « étiquette vide » ; c'était, en substance, réfuter le déterminisme qui, en géographie, dominait alors les écoles allemande et anglo-saxonne (excusez du peu). C'était montrer que, les conditions de l'environnement seraient-elles similaires, les sociétés humaines peuvent y développer des genres de vie complètement différents. Pas de déterminisme, donc, mais la contingence de l'histoire.

Il est vrai que ledit possibilisme n'est pas allé jusqu'à remettre en cause la notion même de milieu, terme qui à l'époque était employé dans le sens où nous parlons aujourd'hui de l'environnement. C'est dans ce sens-là que l'avait entendu la *mésologie*, « étude des milieux » telle que l'avait envisagée son fondateur, le médecin Charles Robin (1821-1885), qui était un disciple d'Auguste Comte :

« Dans le *Système de Politique positive* (1851) Comte nomme deux jeunes médecins qu'il donne pour ses disciples, les docteurs Segond et Robin. Ce sont là les deux fondateurs, en 1848, de la *Société de Biologie* (...). L'esprit qui animait les fondateurs de la Société était celui de la philosophie positive. Le 7 juin 1848, Robin lisait un mémoire *Sur la direction que se sont proposée en se réunissant les membres fondateurs de la Société de biologie pour répondre au titre qu'ils ont choisi*. Robin y exposait la classification comtienne des sciences, y traitait dans l'esprit du *Cours* des tâches de la biologie, au premier rang desquelles la constitution d'une étude

118 - Yves LACOSTE, *De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Paris, Colin, 2003, p. 310-311.

des milieux, pour laquelle Robin inventait même le terme de *mésologie* »^[119].

Sans doute en raison du champ trop vaste qu'elle s'était donné – il aurait couvert ce que sont aujourd'hui l'écologie, les sciences sociales et la médecine –, cette mésologie positiviste a disparu du champ épistémique alors même que, sous l'influence de la phénoménologie, une tout autre mésologie naissait en Allemagne et au Japon : l'*Umweltlehre* du naturaliste Jakob von Uexküll (1864-1944)^[120] et le *fûdogaku* 風土学 du philosophe Watsuji Tetsurô^[121] (1889-1960)^[122]. Bien que la première porte sur le vivant en général (en pratique les animaux), et le second sur l'humain exclusivement, ces deux mésologies sont homologues en ce qu'elles établissent une distinction fondatrice entre le milieu (*Umwelt*, *fûdo* 風土) et le donné environnemental (*Umgebung*, *shizen kankyô* 自然環境), lequel n'en est si l'on peut dire que la matière première, à partir de quoi c'est le vivant (l'humain en particulier) qui, en tant que sujet, crée le milieu qui lui est propre.

Il en résulte qu'au sein d'un même environnement, des espèces ou des cultures différentes auront des milieux différents. Il s'agit, comme on le voit, de la même logique que dans le possibilisme, à ceci près que la mésologie porte la problématique beaucoup plus loin. Uexküll, en particulier, va jusqu'à poser, et prouver expérimentalement, que l'objet en soi n'existe pas pour l'animal ; il n'existe pour lui que selon une certaine « tonalité » (*Ton*), résultat d'une opération qu'Uexküll nomme « tonation » (*Tönung*). Cette tonation fait qu'un même objet va exister différemment selon l'espèce concernée. Par exemple, la même herbe va exister en tant qu'aliment pour la vache, en tant qu'obstacle pour la fourmi, en tant que boisson pour la larve

119 - Georges CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1968, p. 71-72.

120 - Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934). Il en existe deux traductions françaises : par Philippe Müller, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 ; et par Charles Martin-Fréville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, 2010 (laquelle ne contient pas la seconde partie de l'ouvrage, *Bedeutungslehre*, « Étude de la signification »).

121 - Dans le présent article, les anthroponymes japonais sont donnés dans l'ordre normal en Asie orientale : patronyme en premier.

122 - WATSUJI Tetsurô, *Fûdo. Ningengakuteki kôsetsu (Milieux. Étude de l'entretien humain)*, Tokyo, Iwanami, 1935 ; que j'ai traduit sous le titre *Fûdo. Le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011.

de la cigale, en tant qu'abri pour le scarabée, etc., soit respectivement sous un *Esston*, un *Hinderniston*, un *Trinkton*, un *Schutzton*, etc.

Cet « exister en tant que » bouleversait le substantialisme qui avait jusque-là régné sur l'ontologie et la logique occidentales. Heidegger ne s'y est pas trompé, lui qui a consacré à Uexküll la moitié de son séminaire de 1929-1930, séminaire dont le texte, après sa mort, a été publié sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Les Concepts fondamentaux de la métaphysique)*[¹²³]. Il est vrai que, par un subtil décalage, il est là question de *Grundstimmung* plutôt que de *Ton* et de *Tönung* ; subtilité qui néanmoins échappe aux traductions françaises, où l'on parle dans les deux cas de « tonalité » (ici « fondamentale »). L'idée reste la même, sauf que Heidegger précise les choses. Par exemple, la démonstration uexküllienne selon laquelle

« Toute la richesse du monde environnant la tique (*die Zecke umgebende Welt*) rétrécit (*schnurrt zusammen*) et se transforme en une image pauvre (*ein ärmliches Gebilde*), composée pour l'essentiel de seulement trois signes sensibles (*Merkmalen*) et trois signes agibles (*Wirkmalen*) : c'est son milieu (*ihre Umwelt*). La pauvreté (*Ärmlichkeit*) du milieu conditionne cependant la certitude de l'activité, et la certitude est plus importante que la richesse »[¹²⁴]

se déploie chez Heidegger dans la thèse célèbre qui veut que la pierre soit « sans monde » (*weltlos*), l'animal « pauvre en monde » (*weltarm*), et l'homme « formateur de monde » (*weltbildend*)[¹²⁵]. L'on ne manquera pas de remarquer du reste que, chez Uexküll, parler de « pauvreté » du monde de la tique est contradictoire, car ce n'est que par rapport à l'*Umgebung* (i.e. l'*Umwelt* de notre science) que ce monde peut être jugé pauvre et réduit à une simple image. Du point de vue de la tique en revanche, son *Umwelt* est tout aussi complète et réelle que Platon, de son point de vue d'humain, l'a jugé du *kosmos* (c'est-à-dire de son *Umwelt*) dans les dernières lignes du

123 - Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983. Traduction française par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1993.

124 - *Streifzüge...*, *op. cit.* p. 29. Trad. A.B.

125 - *Die Grundbegriffe...*, § 42.

Timée^[126]. Heidegger quant à lui, d'un point de vue carrément anthropocentrique (et plus précisément logocentrique), verra « la pauvreté en monde comme privation de monde » (*Weltarmut als Entbehren von Welt*)^[127].

Là où Heidegger innove, c'est bien en considérant la chose d'un point de vue logique et ontologique. En commentant la proposition énonciative chez Aristote, il montre que celui-ci, lorsqu'il parle de *sunthesis* σύνθεσις,

« (...) veut dire ce que nous appelons la structure d'« en tant que ». C'est ce qu'il veut dire, sans vraiment s'avancer expressément dans la dimension de ce problème. La *structure d'« en tant que »*, la *perception par avance unifiante* (vorgängige einheitbildende Vernehmen) *de quelque chose en tant que quelque chose* (etwas als etwas), est la *condition de possibilité* de la *vérité* ou de la *fausseté* du λόγος »^[128].

Cette « perception par avance unifiante », constitutive d'un monde (*Welt*), Heidegger l'assimile^[129] à la prédication de a en tant que b, qui fait que « a est b ». C'est le « moment structurel de l'évidence » (*Strukturmoment der Offenbarkeit*) par laquelle les choses apparaissent en tant que quelque chose. C'est l'en-tant-que de l'étant en tant que tel (*das Seiende als solches*), en somme le *qua* du *ens qua ens*, le *hê* du *on hê on v v*.

Heidegger, toutefois, n'a pas élaboré plus avant cette logique et cette ontologie de l'en-tant-que. Voilà ce qu'en revanche la mésologie a poursuivi.

§ 4. Logique du lieu et logique du prédicat

Selon Heidegger, comme on vient de le voir, Aristote ne s'est pas aventuré dans la problématique de l'en-tant-que. Le contraire eût été étonnant chez le père de la logique de l'identité du sujet, *alias* logique de l'identité de la substance, puisqu'une logique de l'en-tant-que n'est

126 - Où il est dit que le *kosmos* est « très grand, très bon, très beau et très achevé » (*megistos kai aristos kallistos te kai teleôtatos*). C'est exactement le même principe qu'Uexküll mettra en évidence dans les *Umwelten* : l'environnement (*Umgebung*) serait-il pessimal, le milieu (*Umwelt*) est optimal pour l'espèce concernée, puisque c'est le sien propre, indissociable de son être même.

127 - *Die Grundbegriffe...*, § 46.

128 - *Die Grundbegriffe...*, p. 466. Italiques de Heidegger. Trad. A.B.

129 - Je ramasse ici le propos du § 69.

justement pas une logique de la substance. Quand, dans la logique du *mitate*, on perçoit le lac Biwa en tant que lac Dongting, cela ne peut évidemment pas être une logique de la substance. La substance du lac Biwa n'est pas celle du lac Dongting. Le sujet – ce dont il s'agit – n'est pas le même. Alors, de quelle logique s'agit-il ?

Il nous faut ici revenir à un peu de géographie. Les géographes seront en effet les premiers à certifier que le lac Dongting (*Dongting hu* 洞庭湖), ce n'est pas le lac Biwa (*Biwa ko* 琵琶湖). Corrélativement, Hiroshige ne peut avoir entendu aux environs du lac Biwa, dans la brume du soir, le même son de cloche que Chen Fu dans ceux du lac Dongting. Alors, si le lac Biwa peut exister en tant que lac Dongting, ce n'est certainement pas de la géographie.

Et pourtant, ce fut bien en tant que géographe, et dans une encyclopédie de géographie, que j'ai pu un jour écrire ce qui suit :

«Le propre du géographe, ne serait-ce pas en effet de poser la question de cet 'en tant que', où le physique et le social ne valent qu'en relation l'un avec l'autre ? Où l'étendue terrestre, à travers des ressources, des contraintes, des risques et des agréments dont la valeur est toujours relative (vécue, perçue, conçue), n'est que le milieu dans lequel se développe l'espace des hommes, l'environnement qui leur apparaît comme un paysage, et qu'en retour ils aménagent dans le sens des représentations qu'ils s'en font ? (...) ce n'est au fond qu'affaire de points de vue sur un même objet »^[130].

À l'époque (voici un quart de siècle), je n'avais rien lu ni d'Uexküll, ni de Heidegger. Mon questionnement était purement géographique, et, vu d'aujourd'hui, purement dans le fil du possibilisme. Si toutefois j'en étais venu à parler d'« en tant que », c'était pour avoir découvert dans les années soixante-dix, en préparant ma thèse sur la colonisation de Hokkaidô^[131], que la réalité d'une même île pouvait être fort différente selon qu'on était un paysan japonais ou un agronome américain. Plus spécialement, c'était pour avoir découvert quelques années plus tard l'usage du *mitate* dans l'histoire

130 - Augustin BERQUE « Espace, milieu, paysage, environnement », p. 352-369 in Antoine BAILLY, Robert FERRAS, Denise PUMAIN (dir.), *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, 1992, p. 367-368.

131 - *Les Grandes terres de Hokkaidô. Étude de géographie culturelle*, Paris IV, 1977 ; dont une version civile est parue par la suite : *La Rizière et la banquise. Colonisation et changement culturel à Hokkaidô*, Paris, Publication orientalistes de France, 1980.

des paysages au Japon, tant dans leur perception et leur représentation que dans leur aménagement ; soit, en somme, dans la réalité du milieu nippon. Et c'est de là que j'en étais venu à comprendre que la réalité de tout milieu humain est une affaire de *prises* ambivalentes^[132] entre nature et société ; à savoir que, pour l'être humain, le donné physique de l'environnement existe selon quatre grandes catégories : *en tant que ressources, contraintes, risques ou agréments*. Lesdites prises n'ont de réalité qu'historique, en fonction réciproque de la nature et de la société. Par exemple (soit dit pour simplifier), le pétrole en soi *n'est pas* une ressource. Il *n'existe en tant que ressource* que si vous avez inventé la pétrochimie et le moteur à explosion, qui à leur tour supposent le pétrole. Pour les Inuit, qui pourtant l'avaient sous leurs pieds depuis des millénaires, le pétrole de l'Alaska n'existait tout simplement pas. Puis sont venues les compagnies pétrolières, et la réalité du milieu alaskien a changé.

Cette problématique désormais bien établie^[133], restait à prendre à bras-le-corps la question de l'en-tant-que dans son rapport avec la réalité. Que veut dire « exister en tant que » ? Revenant sur le terme même de « catégorie » que j'employais à propos des prises susdites, à l'époque où je commençais à travailler – toujours en géographe, puisque Vidal avait défini ma discipline comme « science des lieux » – sur la « logique du lieu » (*basho no ronri* 場所の論理) de Nishida Kitarô (1870-1945), je découvris en même temps que Nishida, pour dire la même chose, parlait aussi bien de « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri* 述語の論理)^[134]. De fait, plutôt que « lieu » (soit en anglais *place*), traduction que l'on en donne habituellement puisque c'est le sens ordinaire de ce terme, le *basho* nishidien se rendrait plus adéquatement par « champ prédicatif ». Je découvris à peu près en même temps qu'Aristote employait *katêgoria* dans le sens où nous employons aujourd'hui « prédicat » : ce qui est dit à propos d'un sujet logique, ou qualité que l'on attribue à quelque chose. Dire par exemple que « le pétrole est une ressource », c'est l'équivalent logique de la réalité géographique « le pétrole (S) est une ressource (P) » et de la réalité ontologique, ou plutôt mésologique « le pétrole (S) existe en tant que

132 - Je rapprochais bien entendu ces *prises écouménales* des *affordances* gibsoniennes.

133 - Je l'ai mise une première fois en ordre dans *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, RECLUS/Belin, 1990, 2000.

134 - NISHIDA Kitarô, *Basho* (Lieu, 1927) et *Bashoteki ronri to shûkyôteki seikaikan* (Logique de lieu et vision religieuse du monde, 1945), repris respectivement dans le vol. IV (pp. 208-289) et le vol. XI (pp. 37-463) de *Nishida Kitarô zenshû* (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), ci-dessous NKZ, Tokyo, Iwanami, 1966, auxquels je me réfère.

ressource (P) ». Autrement dit : dans un certain champ prédicatif (un certain milieu), le pétrole est une ressource.

Ledit champ prédicatif, Nishida l'appelle aussi « monde historique » (*rekishi sekai* 歴史世界), ou carrément « monde-prédictat » (*jutsugo sekai* 述語世界). Voilà qui aurait à point rencontré le *Ton* uexküllien et, par conséquent, la *Welt* heideggérienne, en montrant à l'œuvre une même logique dans les trois cas : celle de l'en-tant-que ; soit *als* en allemand, et *soku* 即 en japonais. Cette rencontre aurait permis de construire une véritable logique des milieux – une *méso-logique* –, mais elle ne s'est malheureusement pas faite. Au lieu de chercher une voie moyenne entre la logique aristotélicienne, i.e. celle de l'identité du sujet (ci-après *lgS*), et sa propre logique du prédicat (ci-après *lgP*), Nishida n'a fait que culbuter *lgS* en son énantiomère, l'absolutisation de *lgP*, en assimilant P au néant absolu (*zettai mu* 絶対無)^[135], soit le pôle ontologique opposé à la substance. Or absolutiser P, c'était *ipso facto* absolutiser son propre monde. N'ont vu cela ni Nishida lui-même, ni ses fervents aujourd'hui encore ; mais c'est bien ce que cette philosophie entraîne^[136]. C'est donc en elle-même et fort logiquement que cette philosophie porte à l'énorme faute historique par laquelle Nishida confondit la mondanité de l'empereur du Japon avec l'universalité putative (mais la mondanité radicale) de sa théorie du lieu. Pour lui en effet, le *tennô* était comme un *basho* : un lieu néantiel^[137] ; et cette vacuité permettait donc de le concevoir comme pouvant accueillir toutes les nations de la Terre, au delà de l'ordre imposé au monde par l'Occident moderne. Historiquement, cette assimilation ne fut autre qu'une légitimation philosophique de l'ultranationalisme. On peut préciser cette

135 - J'ai détaillé cet argument dans « La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? », p. 41-52, et dans « Du prédicat sans base : entre *mundus* et *baburu*, la modernité », p. 53-62 dans Livia MONNET (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002. Plus généralement, v. Augustin BERQUE (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2000.

136 - Je reprends ci-après un passage d' *Écoumène*, *op. cit.*, p. 55 sq.

137 - Ce qu'il faut bien entendu se garder de prendre péjorativement ; tout au contraire ! c'était dépouiller l'empereur de toute l'imperfection de l'étant ; ce qui, du reste, n'était que traduire en termes nishidiens la thèse traditionnelle de la divinité de l'empereur.

question du point de vue politique^[138]. On peut aussi, dans une autre direction, montrer que la pensée de Nishida se situe à plus d'un égard dans le fil de la pensée bouddhique, dont elle tient plusieurs de ses concepts (je reviens plus bas là-dessus). Bornons-nous ici à souligner ce qui, dans le système philosophique de Nishida, tend à absolutiser la mondanité.

Cette absolutisation du monde, chez Nishida, s'exprime notamment par une réduction systématique de l'Autre au Même. Voilà textuellement ce que dit la formule reine de son système, *zettai mujunteki jiko dôitsu* 絶対矛盾的自己同一, l'« auto-identité absolument contradictoire ». Gloser un tel oxymore demanderait des pages, mais qu'est-ce que cela veut dire au fond ? Que toutes les différences entre les êtres se résolvent dans l'identité du monde à lui-même. Corrélativement, dans la phraséologie nishidienne, abondent les formules – à commencer par la précédente – qui permettent de dire chaque chose et son contraire. Par exemple, « La guerre mondiale, ce doit être la guerre mondiale pour nier la guerre mondiale (*sekai sensô wo hitei suru tame no [...] sekai sensô*), pour la paix éternelle (*eien no heiwa no tame*) »^[139]. La der des der, quoi... L'on trouvera donc aussi sans peine, chez Nishida, l'idée que si l'altérité se résout dans l'identité, celle-ci suppose l'altérité, etc. ; de quoi donc argumenter indéfiniment sur la place du Même et de l'Autre dans cette philosophie.

Devant ces jeux de miroirs, la chose à ne pas perdre de vue, c'est la clôture absolue de cette mondanité sur elle-même. Effectivement, Nishida emploie souvent l'expression *sekai no jiko gentei*, « auto-détermination du monde ». Cela s'accompagne d'un absolu constructivisme, dans lequel, si chaque chose s'auto-détermine aussi, tout se résout en définitive dans la circularité d'un monde doué de la volonté de se créer lui-même « par auto-identité contradictoire de ce qui crée à ce qui est créé » (*tsukurareta mono*

138 - V. par exemple Pierre LAVELLE qui, dans « Nishida, l'École de Kyôto et l'ultranationalisme », *Revue philosophique de Louvain*, XCXII, 4 (nov. 1994), écrit ceci (p. 453) : « Nishida Kitarô fut un adepte de la version ultra-nationaliste du courant principal et officiel de la doctrine impériale japonaise, c'est-à-dire d'un nationalisme religieux imprégné de millénarisme. À l'intérieur de l'ultra-nationalisme, il appartient à la droite idéaliste, au camp des civils hostiles à la direction du pays par les militaires, et à l'aile éclairée. Plus précisément, il fut proche de Konoe Fumimarô ». On ne saurait être plus clair, et convaincant pour ce qui me concerne. Lavelle, toutefois, n'établit pas le lien entre cette position politique et les principes de la philosophie de Nishida.

139 - *NKZ*, XI, p. 439. Que les bonnes âmes occidentales ne se récrient pas trop vite ; car il y a là, au fond, strictement la même logique que dans ce que nous appelons « droit d'ingérence humanitaire », etc. ; ce qui veut dire que la mondanité de notre monde relève effectivement d'une logique nishidienne, IgP.

kara tsukuru mono e to mujunteki jiko dôitsuteki ni) [140] : « Toute chose se détermine elle-même sans base (*mukiteiteki ni jiko jishin wo gentei suru*), c'est-à-dire qu'elle tient son être propre (*jiko jishin wo motsu*) de son auto-détermination même » [141]. « Le monde historique se forme lui-même (*jiko jishin wo keisei suru*) auto-formativement (*jiko keiseiteki ni*), en tant qu'être volontaire-actif (*ishi sayôteki u toshite*) » [142]. « Le monde [...] cela ne veut pas dire un monde qui s'oppose à notre moi. Il n'est autre que ce qui veut exprimer l'être-en-son-lieu absolu (*zettai no bashoteki u wo arawasô to suru*), c'est pourquoi l'on peut dire que c'est l'absolu (*zettaisha*) » [143]. « Qu'il comprenne indéfiniment cette auto-négation (*jiko hitei*), c'est justement pour cette raison que le monde existe de par lui-même (*sore jishin ni yotte ari*), qu'il se meut de par lui-même, et qu'on peut le considérer comme existence absolue (*zettaiteki jitsuzai*) » [144].

Du point de vue de la mésologie, voilà qui ne tient pas debout ; car pour se tenir debout, encore faut-il une terre sur laquelle se dresser. Il faut la planète Terre, cette *Umgebung* à partir de quoi peuvent s'élaborer les milieux concrets des divers mondes du vivant et des sociétés humaines ;

140 - NKZ, XI, p. 391.

141 - NKZ, XI, p. 390.

142 - NKZ, XI, p. 391. Si le monde est doué de volonté et agit lui-même, c'est tout simplement parce qu'il subsume, en tant que lieu néantiel, les êtres individuels, et s'investit donc des propriétés qui les caractérisent. Inutile de souligner ce que cela implique politiquement : l'impossibilité radicale qu'Antigone se dresse jamais devant Créon, puisque Créon... c'est le néant absolu ! Comme je l'ai montré dans « Tôkyô, ou le champ du prédicat », *Techniques, territoires et sociétés*, 35, oct. 1998, 99-106, la philosophie de Nishida porte en elle-même ce à quoi visait expressément le militarisme de son époque : néantiser la responsabilité du citoyen, en la noyant dans ce que Heidegger appelle le « on » (*das Man*) et dont il écrit : « le "on" [...] ôte chaque fois sa responsabilité au *Dasein* », car le « on », c'est « cela dont nous devons dire : ce n'était personne (*das, von dem wir sagen müssen, keiner war es*) », *Sein und Zeit*, § 27, p. 127. Tel ce rusé d'Ulysse à Polyphème : *Oudeis !* (Personne !)..

143 - NKZ, XI, p. 403.

144 - NKZ, XI, p. 457. L'auto-négation comme fondement de l'existence a pour foyer, selon Nishida, la négation du néant par lui-même (ce qui est le néant absolu, *zettai mu* 絶對無).

alors que pour Nishida, radical précurseur de la *French theory*, le monde est sans base (*mukitei* 無基底)[¹⁴⁵].

§ 5. Pour une méso-logique

Si l'on doit à Nishida cette idée, centrale en mésologie, que le monde est un champ prédicatif (P) – en somme l'ensemble des en-tant-que selon lesquels nous saisissons les choses –, il n'est en revanche pas possible de le suivre dans son absolutisation du prédicat. Un monde, quel qu'il soit, ne peut se déployer qu'à partir d'une *Umgebung*, donc à partir de la Terre, qui en est l'*hupokeimenon* – la base nécessaire : S. En revanche, cette base universelle n'existe pas – elle n'*ek-siste* pas hors de la gangue de son identité à soi – si elle n'en est pas tirée au dehors par un certain monde (P) qui, en la prédiquant, va l'assumer, la *réaliser* en tant que quelque chose (*als etwas*, dirait Heidegger). D'où cette idée de la mésologie, que *la réalité, c'est l'assomption de S en tant que P*, ce que je résumai voici une quinzaine d'années par la formule $r = S/P$ (la réalité, c'est S en tant que P)[¹⁴⁶].

Ce qui est là essentiel, et qui caractérise la méso-logique de la mésologie, c'est qu'il ne peut y avoir concrètement ni de S sans P, ni de P sans S. La science moderne classique, dont le dualisme absolutise la substance de l'objet (i.e. S : ce dont il s'agit), accomplit exactement l'inverse de ce qu'a fait Nishida en absolutisant P. Dans les deux cas il s'agit d'une profession de foi, car en pratique, il n'y a jamais de S sans P, ni l'inverse. Sans un certain prédicat, c'est-à-dire sans une certaine saisie pratique, S reste à jamais confit dans la simple puissance, la virtualité de son identité à soi. C'est ce que la physique elle-même a découvert et prouvé expérimentalement au XXe siècle, ce qui mena précocement Heisenberg à reconnaître que

145 - La place manque ici pour montrer qu'à la même époque, Heidegger en revanche a conçu de manière plus mésologique le rapport entre terre et monde dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, ce qu'il voit là comme un « litige » (*Streit*) entre les deux, équivalant à ce qu'il appelait *als* (en tant que) quelques années plus tôt dans les *Grundbegriffe*. En somme « la terre » (*die Erde*) équivaut à ce qu'Uexküll appelait *Umgebung*, et « le monde » (*die Welt*) au prédicat qui, à partir de ce fond de puissance, va faire exister (*ek-sister*) les choses en tant que quelque chose (*etwas als etwas*). Sur ce point, v. mon *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine*, Paris, Belin, 2014, et plus particulièrement « La cosmophonie des réalités géographiques », à paraître dans les *Cahiers de géographie du Québec*.

146 - J'ai employé cette définition de la réalité pour la première fois, il est vrai en japonais, dans un colloque qui eut lieu en 2002 à l'Université de Kyôto. Communication publiée l'année suivante : « Shizen to iu bunka (La culture comme nature) », p. 7-23 dans KIHEI Eisaku (dir.) *Shizen to iu bunka no shatei*, Kyôto, Kyôto Daigaku daigakuin bungaku kenkyûka, 2003, 92 p.

« S'il est permis de parler de l'image de la nature selon les sciences exactes de notre temps, il faut entendre par là, plutôt que l'image de la nature, l'image de nos rapports avec la nature. (...) C'est avant tout le réseau des rapports entre l'homme et la nature qui est la visée de cette science. (...) La science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique, ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet »^[147].

Cette vision relationnelle est née comme on le sait des nombreux paradoxes de la physique quantique, tels que l'intrication d'états différents, la non-séparabilité ou la non-localité. Il y a là de nombreuses analogies avec la problématique des milieux. Qu'une même particule puisse, selon le dispositif expérimental, exister pour nous en tant qu'onde ou en tant que corpuscule, ou que deux particules puissent se comporter comme la même particule en deux lieux différents, voilà qui ne cadre pas avec le substantialisme et la topicité (l'être-localement) aristotéliennes propres à la science moderne classique, mais qui en revanche résonne étrangement avec des notions mésologiques telles que la *médiance* – définie par Watsuji comme « le moment structurel de l'existence humaine », i.e. le couplage dynamique de l'être et de son milieu –, la *chorésie* – le déploiement d'un même champ prédicatif –, la *concrecence* – le croître-ensemble de l'être et de son milieu –, etc., qui caractérisent la saisie pratique de la réalité^[148].

Qu'est-ce donc, pour la mésologie, que la saisie pratique en question ? C'est la *trajection* de S en tant que P, autrement dit la *réalisation* de S (sa transformation en une réalité) par les sens, par l'action, par la pensée et par le langage. Voilà ce qui, concrètement, produit la réalité (S/P) des milieux (S/P), ceux du vivant en général comme ceux de l'humain en particulier. Or cette trajection est un processus historique (ou évolutionnaire, à une autre échelle de temps), où indéfiniment, au fil des générations, de nouveaux prédicats P', P'', P''' et ainsi de suite viennent indéfiniment surprédiquer la réalité S/P en (S/P)/P', ((S/P)/P')/P'', (((S/P)/P')/P'')/P''' etc., plaçant ainsi indéfiniment S/P en position de S' par rapport à P', (S/P)/P' en position de

147 - Werner HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine (Das Naturbild der heutigen Physik)*, 1955), Paris, Gallimard, 1962, p. 33-34.

148 - Sur cette terminologie, on pourra consulter mon *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre-La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

S'' par rapport à P'', et ainsi de suite, indéfiniment. C'est ce que j'appelle *chaîne trajective*. Or compte tenu de l'homologie entre le couple logique sujet/prédicat et le couple ontologique substance/accident, c'est dire que le prédicat P, qui est insubstantiel tant pour Aristote que pour Nishida, va se trouver progressivement substantialisé. Cette conversion de l'insubstance en substance est ce qu'on appelle traditionnellement une hypostase. La chaîne trajective est donc une histoire d'hypostase, une histoire de substantialisation^[149]. Ainsi, dans l'histoire des milieux, il y a indéfiniment hypostase du monde P en terre S, ce qui en fait indéfiniment la base (*hupokeimenon*) de mondes ultérieurs (P', P'', P''' etc.), et corrélativement de nouveaux milieux (S/P). Loin de l'identité à soi de la substance, qui est une abstraction, la réalité concrète est trajective ; c'est ainsi indéfiniment une genèse d'être, un devenir – cela justement que Platon, en tentant de penser la *chôra*, nommait *genesis γένεσις*.

Pourquoi, en tentant de dépasser le substantialisme – aristotélien et platonicien non moins que chrétien – que l'Occident a doublement hérité des Grecs et de la Bible (avec le substantialisme absolu du *sum qui sum* de Yahvé sur le mont Horeb, sécularisé plus tard par Descartes en *cogito, ergo sum*), pourquoi donc Nishida n'a-t-il pas pensé une méso-logique, une logique trajective (S/P) plutôt qu'une logique du prédicat (P) ? Parce que son inspiration lui est venue fondamentalement d'une religion, le bouddhisme (plus particulièrement du zen) qui en tant que religion, justement, absolutise ses propres prédicats – sous le nom, en l'occurrence, de « sens vainqueur » (jp *shôgi*, cn *shengyi* 勝義, traduction du sanskrit *paramârtha*, vérité suprême). C'est ce qu'a aussi fait de son côté le christianisme en posant que la Parole (qui est intrinsèquement prédicative, donc insubstantielle, puisque, par définition, elle dit quelque chose au sujet de quelque chose), la Parole donc est Dieu (i.e. la substance absolue)^[150]. Même hypostase du prédicat dans le Coran, dit parole divine. Etc. C'est la

149 - C'est ce que j'ai illustré dans *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010. L'hypostase en l'occurrence n'est pas seulement métaphysique, elle est aussi éminemment sensible et matérielle. Partie du mythe de l'Âge d'or et de son équivalent chinois (le *Datong* 大同), c'est-à-dire d'une simple parole (P), elle débouche trois mille ans plus tard sur un effet tellurique : le réchauffement climatique – de la substance S s'il en est !

150 - Cf. le début de l'Évangile selon saint Jean : « Au commencement était la Parole (*Logos**, *Verbum*), et la Parole était auprès de Dieu (*pros ton Theon, apud Deum*), et la Parole était Dieu » . *Écrit volontiers Χόγος plutôt que Λόγος, pour symboliser par le X qu'il s'agit aussi du Christ (Χριστός, l'Oint).

logique du mythe, qui est une hypostase de l'insubstance (P) en substance (S)[¹⁵¹].

La différence – elle est essentielle –, c'est que le bouddhisme est justement à l'opposé du substantialisme. Il pose au contraire que tout est relation, ce qui l'a conduit à élaborer cette relativité avec un luxe conceptuel[¹⁵²] dont Nishida, s'il n'avait été obnubilé par l'idée de culbuter la logique aristotélicienne en son énantiomère, aurait pu tirer un parti plus méso-logique. Alors que lui ne parle que de néant absolu et donc de sans-base, le bouddhisme parle de calage (jp *aji* ou *aji*, cn *yizhi* 依止, sk *niśraya*), à savoir que les relations prennent appui les unes sur les autres. Girard en donne les traductions suivantes[¹⁵³] : « appui ; prendre appui sur un maître, une personne vertueuse ; résider chez un maître ». Il ajoute cette citation du *Mahāyānasūtrālamkāra*[¹⁵⁴] : « C'est parce qu'ils sont sans nature propre que [tous les *dharma*][¹⁵⁵] s'érigent / L'antérieur est le point d'appui du postérieur » [¹⁵⁶].

Ledit « calage » évoque furieusement les chaînes trajectives de la mésologie, raison pour laquelle je parle de « calage trajectif » à propos des chaînons trajectifs où, chaque fois, en s'appuyant sur S/P, un nouveau prédicat l'hypostasie en S'. C'est dire que, pour la mésologie, le *niśraya* est

151 - C'est ce que Barthes montrait à sa manière dans ses fameuses *Mythologies* (Seuil, 1957), en définissant le mythe comme l'effet d'une « chaîne sémiologique » où le signe (signifiant/signifié) antérieur devient le signifiant d'un signifié postérieur ; soit, indéfiniment, comme dans les chaînes trajectives, signifiant / signifié → (signifiant / signifié) / signifié' → ((signifiant / signifié) / signifié') / signifié'' → (((signifiant / signifié) / signifié') / signifié'') / signifié''' etc.. NB : Barthes pour sa part adoptait une autre figuration de la chaîne sémiologique, mais je veux ici faire ressortir que le principe est exactement le même que celui, logico-ontologique, des chaînes trajectives.

152 - Sur cette terminologie, on pourra consulter Frédéric GIRARD, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, Genève, Droz, 2008, 2 vol. ; ainsi que Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, 2006.

153 - *Vocabulaire...*, *op. cit.*, vol. I, p. 212.

154 - « Ornement des préceptes du Grand Véhicule », l'un des textes fondateurs du bouddhisme du Grand Véhicule, transmis à Asanga par le bouddha Maitreya, dont il existe une traduction par Sylvain Lévi (1883-1935), *Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système yogacara*, Paris, Champion, 1911, rééd. Kyoto, Rinsen Books, 1983.

155 - Crochets de Girard. Le sanskrit *dharma* est tellement polysémique que les bouddhologues ont l'habitude de ne pas le traduire (comme on le fait pour le *Dasein* heideggérien). Toutefois, ses deux sens principaux sont : doctrine, enseignement du Bouddha ; les phénomènes. On ne manquera pas de constater que cette union intime de la doctrine et des phénomènes est une absolutisation du prédicat, fait typiquement religieux.

156 - *Wu ziti gu cheng, qian wei hou yizhi* 無自體故成、前為後依止。

une hypostase – interprétation qui, bien entendu, serait une hérésie du point de vue du bouddhisme.

Un autre concept du bouddhisme résonne remarquablement du point de vue mésologique : *paryāya*, que Philippe Cornu rend par « catégoriel »^[157]. Xuanzang (600-664) le traduit par « porte différente », *yimen* 異門 (jp *imon*). C'est l'idée qu'à une même chose, on a des accès différents, dont aucun ne peut être tenu pour autre chose qu'une vérité mondaine – la vérité ultime étant justement qu'il n'y a pas de nature propre de la chose. Ces « portes différentes » paraissent homologues aux en-tant-que de la mésologie, et en particulier aux *Töner* (tons) uexkülliens, qui ne sont jamais l'objet en soi, mais en quelque sorte l'accès à l'objet qu'ont respectivement les différentes espèces. Il en va de même dans les milieux humains : ce qui par exemple, pour telle culture, peut exister en tant que ressource alimentaire (S/P), peut être immangeable pour telle autre culture, indépendamment de ce qu'est l'objet en soi (S).

Ces diverses relations s'agencent entre elles pour former ce que le bouddhisme a nommé *prajñapti* en sanskrit, et *paññatti* en pâli. Ce terme est habituellement traduit par « conceptualisation » ou « désignation », mais je préfère le rendre par « agencement » en raison d'une part de ce qu'évoque sa traduction chinoise *shishe* 施設 (jp *sesetsu*), et d'autre part du rapprochement qui, du point de vue de la mésologie, s'impose avec le « dispositif » (*Gestell*) heideggérien. En somme, c'est la chorésie (l'extension du champ prédicatif) d'un certain milieu (S/P). De cet agencement, Yamauchi Tokuryû a écrit ce qui suit^[158] :

« Comme le Petit Véhicule, dans l'ensemble, tient que tout existe^[159], et qu'il saisit donc bien entendu les divers étants non comme vide mais comme y avoir, la pensée de l'agencement fut pour cette position plus qu'un adjuvant. C'est sans doute pour cette raison qu'il a détaillé à l'extrême le concept de '*sesetsu*施設-l'agencement', que l'on fait remonter à l'explication qu'en donne

157 - Cornu, *op. cit.* p. 799 ; ce qui bien entendu fera penser aux « catégories » d'Aristote, i.e. le prédicat.

158 - YAMAUCHI Tokuryû, *Rogosu to renma (Logos et lemme)*, Tokyo, Iwanami, 1974, p. 323-324 (trad. A.B.).

159 - *Ubu*有部, abréviation de *Setsu issai u bu* 説一切有部 : Sarvāstivādin (A.B.).

L'erreur de l'agencement humain^[160] de Foyin (Buddhaghosa)^[161]. Le terme qu'a traduit *sesetsu* 施設-l'agencement, *paññatti*, semble en gros synonyme du *prajñapti* du Grand Véhicule^[162], mais alors que le second est fort abscons, le premier a été conçu dans une doctrine explicite, ce qui dit bien son lien avec la pensée de l'*Abhidharma*. Selon les recherches de M. Sasaki (Sasaki Genjun, *Recherches sur la pensée de l'Abhidharma*), les différentes acceptions de *paññatti* sont les suivantes. Le plus généralement, cela signifie 'loi contenue dans une certaine limite^[163]' (*paricchinna dhamma*), ce qui exprime que 'l'absoluité offre des aspects limités par des significations catégorisées'. C'est dire que le sens général de *sesetsu* 施設-l'agencement est que ce qui est absolu, s'autodéterminant, présente divers aspects concrets. Tout de même que, par exemple dans une chambre à coucher, lit et

160 - *Jin sesetsuron kai*, cn *Ren shishelun gua* 人施設論註, pl *Puggalapaññattipali*. Il faut comprendre que l'erreur, ce n'est pas l'« agencement » au sens où Occam, nominaliste, l'aurait récusé comme purement nominal, mais au contraire ce que, dans la querelle des universaux de notre Moyen Âge, les nominalistes dénonçaient, à savoir la position des « réalistes » (considérer comme réel ce qui n'est que nominal). C'est l'erreur de prendre l'agencement pour la nature propre des choses, alors que l'agencement les fait exister pour nous en tant que quelque chose, qui n'est pas leur nature propre (A.B.).

161 - Moine bouddhiste du V^e siècle. Son nom signifie « le son de l'Éveillé (Buddha) ». Christian Maës a traduit son *Visuddhimagga. Le chemin de la pureté*, Paris, Fayard, 2002 (A.B.).

162 - Christian Maës a bien voulu me communiquer les précisions suivantes (courriel du 12 septembre 2016) : « À propos de *prajñapti*, nom féminin, le dictionnaire Shtoupak (non bouddhiste) donne : instruction, information, art magique (personnifié). Son équivalent magadhien (pāli, si vous préférez) est *paññatti*, nom féminin lui aussi. *Paññatta* est le participe passé du causatif de *pra-JÑĀ*. La racine *JÑĀ* signifie connaître, être conscient de. Le causatif : faire connaître, faire prendre conscience de. Le préfixe *pra* veut dire avant, devant. La combinaison des deux peut s'interpréter de nombreuses façons selon le contexte. *Paññatti* est le nom formé sur ce participe, une formation analogue aux expressions « le vu », « le connu » formées à partir des participes « vu », « connu ». -1. Sens selon le dictionnaire de la Pali Text society : making known, manifestation, description, designation, name, idea, notion, concept. - 2. Sens selon Bhikkhu Ñāṇamoli qui a produit une traduction solide et sérieuse du *Visuddhimagga* : (1) making-known, announcement ; (2) appellation, designation ; (3) concept, description. Pour traduire *prajñapti*, vous vous trouvez donc devant une foule de possibilités, le contexte est important pour donner un sens tant soit peu raisonnable. Le mot *paññatti* existe bien dans le *Visuddhimagga*, mais il n'est pas une création de Buddhaghosa, on le trouve déjà dans le *Majjhima Nikāya*, le *Saṃyutta Nikāya* et l'*Āṅguttara Nikāya*. D'ailleurs, je ne crois pas que Buddhaghosa ait inventé quoi que ce soit, il a reproduit fidèlement ce qui s'était transmis jusqu'à son époque. Il était manifestement scrupuleux. Il n'y a qu'une fois, dans tout son livre, où il propose une interprétation personnelle ».

163 - « Loi » (*fa* 法, jp *hō*) bien entendu, au sens de *dharma* ; soit un étant déterminé de quelque façon. Le pl *dhamma* est le sk *dharma* (A.B.).

chaise ne sont pas posés n'importe comment, mais disposés en ordre, d'abord conçus puis mis en ordre, et qu'ainsi seulement tout est prêt. *Patthāpeti*, c'est installer, mais *paññatti* signifie, plus en amont, 'faire savoir', 'révéler'. Surtout, en tant qu'agencement qui fait exister^[164], cela signifiait d'abord révéler, annoncer l'être lui-même^[165]. Pour révéler, pour faire savoir aux gens quelle chose est, ce qu'est l'être, il faut quelque installation^[166]. C'est la première condition pour faire y avoir l'être manifestement là »^[167].

Cet « agencement qui fait exister » doit être rapproché de ce que l'on a vu plus haut sous le nom de trajection. La trajection, c'est en effet ce qui fait exister (*ek-sister*) S en tant que P, soit S/P, réalité qui n'est pas S en soi (le Réel, cet idéal de la physique), et peut donc être tenu pour ce que le physicien et philosophe Bernard d'Espagnat appelait « le réel voilé »^[168]. La mésologie aussi, en parlant de la trajectivité des choses, les tient pour un réel voilé, qui n'est jamais l'objet en soi. Pour considérer en revanche, comme le bouddhisme, que l'on peut dans certaines conditions avoir accès à la vérité ultime du « sens vainqueur », il faut un bond mystique – celui qui est propre à toute religion, et que la méso-logique de la mésologie se refuse à faire. Pour elle en effet, atteindre l'absolu (S) serait *ipso facto* le trajecter en S/P.

Certes, le bouddhisme ne s'occupe justement pas de S au sens où l'Europe l'a entendu (le sujet, la substance), mais de vacuité (*śūnyatā*) et d'ainsité ou de talité (*tathatā*), ce que l'on pourrait en somme entendre comme l'en-tant-que, lequel n'est ni S ni P, mais ce qui les met en relation et n'est donc ni substance (S), ni insubstance (P). Un peu comme ce « troisième et autre genre » (*triton allo genos*), ni l'être absolu (*ontôs on*) ni l'être relatif (*genesis*), que Platon voyait dans la *chôra*, mais ne parvenait pas à définir. Reste que cette religion qu'est le bouddhisme absolutise la vérité ultime ou transcendantale du « sens vainqueur », ce que la mésologie,

164 - *Sonzai seru sesetsu* 存在せる施設.

165 - *Sonzai sono mono wo kaiji shi, kokuji suru* 存在そのものを開示し、告示する.

166 - *Setsubi* 設備.

167 - *Sore wa sonzai wo shite gen ni soko ni aru mono tarashimeru dai ichi no jôken de aru* それは存在をして現にそこにあるものたらしめる第一の条件である.

168 - Bernard d'ESPAGNAT, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Dunod, 2015 (1979) ; *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994 ; *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002.

science des milieux concrets, ne fera jamais. Elle ne sera jamais absolue, mais toujours méso-logique, entre S et P.

Pour terminer, pourquoi donc aurions besoin nous d'une telle méso-logique ? Tout simplement parce qu'absolutiser ou S, ou P, c'est forclure l'interprète I, lequel, assumant en fait S en tant que P, les met concrètement en relation. Cet interprète I, ce n'est autre que l'être vivant en général, et l'être humain en particulier^[169]. La trajection de S en P n'est jamais un processus binaire jouant seulement entre S et P, mais toujours un processus ternaire, mettant en jeu S et P en passant par I ; soit S-I-P, non pas seulement S/P. Or ne pas tenir compte de I, c'est virtuellement l'annihiler. Absolutiser S, comme le fait le scientisme, alors que, concrètement, nous ne pouvons jamais aller au-delà de S/P, ce n'est jamais qu'absolutiser un certain agencement, un certain *Gestell*, un certain en-tant-que, ce que fait en particulier de nos jours l'en-tant-que économiciste aux dépens des êtres humains. Et inversement (mais cela revient au même), absolutiser P, comme le fait le fanatisme, version extrême du dogmatisme religieux, c'est supprimer I virtuellement ou dans les faits. Voilà ce que l'actualité nous démontre, et que la méso-logique de la mésologie nous donne à méditer.

Palaiseau, 12 novembre 2016.

169 - Dans le cas de la physique, c'est le dispositif expérimental (I), mais celui-ci n'existe que dans la mesure où il est conçu, construit et lu par un être humain (I'), ce qui revient à une chaîne trajective. Il existe effectivement, en physique, des chaînes fort analogues aux chaînes trajectives, les « chaînes de von Neumann », dont d'Espagnat écrit ceci (*Traité, op. cit.* p. 128) : « Supposons, par exemple, que l'on ait affaire à un système composé constitué d'un micro-système S (une particule, un atome...), d'un instrument de mesure I réglé de telle sorte que la position L de son aiguille indicatrice soit corrélée avec la valeur G d'une grandeur appartenant à S, d'un deuxième instrument I' réglé de façon que son aiguille L' prenne une position corrélée avec celle de L, d'un troisième instrument I'' programmé de même à l'égard de L', etc., jusqu'à, finalement, un instrument I_f dont on observe l'aiguille indicatrice. En physique classique l'observation en question nous informerait, indirectement, de la valeur que la grandeur G possédait, avant toute mesure, sur S. En physique quantique le problème est de calculer avec quelle probabilité on aura l'impression d'indirectement percevoir, grâce à I_f, telle ou telle valeur de G. Le formalisme montre que, pour ce faire, on peut, en principe, procéder de diverses manières équivalentes. On peut, par exemple, incorporer les paramètres de I et de I' dans la fonction d'onde et traiter le grand système macroscopique composé de I'', ... I_f comme s'il était le 'sujet percevant'. Ou on peut faire de même en laissant I du 'côté quantique' – du côté de la fonction d'onde – et en mettant I' du côté du 'sujet percevant'. Ou enfin, et c'est le plus simple, on peut ne mettre que S du côté quantique, ce qui revient à ne pas du tout faire intervenir dans la fonction d'onde initiale les paramètres des instruments. Tout se passe alors comme si le grand système macroscopique composé des I, I', I'' ... I_f constituait le 'sujet percevant'. Cette équivalence de principe entre divers procédés de calcul a été pour la première fois signalée par von Neumann et la suite des I, I', I'' ... I_f se nomme pour cette raison 'chaîne de von Neumann'.

EXISTE-T-IL UN MODE DE PENSÉE FORESTIER ?

par Augustin Berque

Groupe d'histoire des forêts françaises

– Journée d'étude du 28 janvier 2017 –

Maison de la recherche de l'Université Paris-Sorbonne

Forêts, arts et culture : lieux de récits et esprits des lieux

Résumé – On rappelle d'abord la distinction mésologique entre milieu et environnement (Umwelt et Umgebung chez Uexküll, fûdo et kankyô chez Watsuji). Dans un milieu humain, la réalité d'une forêt n'est pas seulement écologique, elle est éco-techno-symbolique. Cette réalité n'est ni seulement objective, ni seulement subjective, elle est trajective. On brosse ensuite un tableau écologique des formations végétales au Japon, avant de montrer la prégnance du végétal dans la civilisation japonaise. Il n'y a pas là détermination causale de la culture par l'environnement, mais identification de la culture à son milieu par des chaînes trajectives, fonctionnant comme les « chaînes sémiologiques » barthésiennes. On termine sur l'hypothèse que la profusion de la vie dans la forêt de mousson a peut-être favorisé une disposition à penser la complexité du concret.

Plan :

1. L'approche mésologique des forêts	105
2. Les forêts japonaises	107
3. Le végétal dans la culture japonaise	109
4. Chaînes sémiologiques et chaînes trajectives	112
5. « Pensée forestière, pensée désertique »	114
6. « Pensée forestière » et mésologie	116

1. *L'approche mésologique des forêts*

Précisons tout de suite qu'il ne s'agira pas ici de biosémiotique, ni *a fortiori* de bioherméneutique. Je ne suis pas encore, et ne serai sans doute jamais en mesure de poser, comme déjà le font certains chercheurs en écologie végétale, la question « à quoi pensent les plantes ? »^[170]. Encore moins la question « les forêts pensent-elles ? », qui est beaucoup plus complexe, et de nos jours encore passerait facilement pour une absurdité. Je suis pourtant persuadé que tous les êtres vivants, à quelque degré que ce soit, sont dotés de la capacité d'interpréter leur environnement dans un sens qui est propre à chacun, ou du moins à chaque espèce ; capacité interprétative qui n'est autre que l'ancêtre et le substrat de toute pensée, humaine y compris. Même au niveau le plus primitif, c'est accomplir déjà l'analogie du jugement prédicatif « S est P », en saisissant S (l'environnement) en tant que P (une ressource, une contrainte, un risque, un agrément) par les sens et par l'action – cela concerne tous les êtres vivants –, par la pensée – cela concerne les animaux supérieurs –, et par la parole – ce qui, double articulation oblige, ne concerne jusqu'à nouvel ordre que le seul animal possédant la parole : le *zôon logon echôn*, i.e. nous autres humains. Toutefois, n'étant pas assez formé dans les sciences naturelles, c'est de ces derniers seulement que je vais m'occuper ici, en me posant la question ambivalente : « comment les humains pensent-ils les forêts ? » et « la manière dont ils les pensent peut-elle avoir quelque chose de forestier ? ».

Seconde précision. La manière classique de répondre à une telle question serait de recenser, en ethnologue, les modes de pensée des diverses ethnies vivant encore ou ayant vécu en milieu forestier, essentiellement de chasse, cueillette et pêche, et de voir si ces modes de pensée ont quelque chose de particulier par rapport à ceux de sociétés au genre de vie non forestier. Or même de seconde main, je ne tenterai pas la chose, parce que c'est d'un autre point de vue que je conçois la question.

Ce point de vue, c'est celui de la mésologie – la *Umweltlehre* d'Uexküll, le *fûdorôn* 風土論 de Watsuji^[171]. Cela consiste

170 - Jacques TASSIN, *À quoi pensent les plantes ?*, Paris, Odile Jacob, 2016.

171 - Jakob von UEXKÜLL, *Milieu animal et milieu humain*, trad. par Charles Martin-Freville, Paris, Rivages, 2010 (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1934) ; WATSUJI Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, trad. par Augustin Berque, Paris, CNRS, 2011 (*Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu*, 1935) ; Augustin BERQUE, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2008 (2000) ; *Id.*, *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

d'abord à distinguer le milieu (*Umwelt*, *fûdo* 風土) de l'environnement (*Umgebung*, *kankyô* 環境). L'environnement, donnée brute et universelle, n'est que la matière première du milieu, qui est la relation spécifique établie avec son environnement par un certain sujet, individuel ou collectif (une espèce, une société). L'environnement fait l'objet de l'écologie, *science moderne* supposant l'abstraction de l'observateur hors de la relation qu'est son milieu. Les milieux font l'objet de la mésologie, *science transmoderne* reconnaissant que l'observateur ne peut jamais s'abstraire parfaitement de son milieu. C'est là non seulement une position métaphysique et phénoménologique, mais un fait constaté et prouvé par la physique depuis bientôt un siècle :

« S'il est permis de parler de l'image de la nature selon les sciences exactes de notre temps, il faut entendre par là, plutôt que l'image de la nature, l'image de nos rapports avec la nature. (...) C'est avant tout le réseau des rapports entre l'homme et la nature qui est la visée de cette science. (...) La science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique, ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet »^[172].

Que la méthode ne puisse se séparer de l'objet, c'est dire que l'objet, en fait, n'est pas un pur objet. Contrairement à ce que posait dans l'abstrait le dualisme moderne, son existence est en relation concrète avec celle de l'observateur, serait-ce par dispositif instrumental interposé. Corrélativement, l'observateur aussi est pris dans cette relation. Il ne peut pas s'en abstraire pour se poser, de son seul fait, en un pur *cogito*. Pas plus que la *res extensa* ne peut donc être purement objective, la *res cogitans* non plus ne peut être purement subjective. Elles sont l'une et l'autre *trajectives*, c'est-à-dire que, concrètement, elles sont en relation mutuelle et se construisent l'une l'autre. Ce ne sont pas ces deux pôles théoriques et abstraits, le sujet et l'objet, propres au *paradigme occidental moderne classique* (ci-dessous abrégé en *POMC*) ; elles sont *concrecentes*, c'est-à-dire qu'elles croissent ensemble (*cum crescere*, d'où le participe *concretus*)

172 - Werner HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine (Das Naturbild der heutigen Physik)*, 1955), Paris, Gallimard, 1962, p. 33-34.

dans une certaine histoire corrélative : celle du milieu dont elles relèvent l'une et l'autre, l'une en fonction de l'autre.

C'est dire, pour commencer, qu'un milieu humain ne peut se réduire à l'ensemble d'écosystèmes qu'est l'environnement. Il est proprement humain, à savoir qu'il est également cet ensemble de systèmes techniques et symboliques dans lequel nous vivons concrètement. C'est un système éco-techno-symbolique. Corrélativement, l'être humain aussi est irréductible à la physiologie de son corps animal individuel. Comme l'a montré Leroi-Gourhan^[173], notre espèce a émergé par extériorisation et déploiement de certaines des fonctions de notre corps animal sous forme de systèmes techniques et symboliques, constituant ce qu'il appelait notre *corps social*, et par rétroaction de ce corps social sur le corps animal, provoquant son hominisation. Pour la mésologie toutefois, le corps social s'inscrivant nécessairement dans les écosystèmes de la biosphère, il n'est pas seulement social ; c'est notre *corps médial*, i.e. notre milieu éco-techno-symbolique. Entre le corps animal, qui est individuel, et le corps médial, qui est collectif, il y a un couplage dynamique ; c'est ce qu'Uexküll appelait *Gegengefüge*, le contre-assemblage ou l'appariement de l'animal et de son milieu, et Watsuji *fûdosei* 風土性, ce qu'il définissait comme « le moment structurel de l'existence humaine », et que j'ai traduit par *médiance*.

En ce sens, les forêts de notre milieu ne sont pas de simples écosystèmes ; elles font partie de notre corps médial, éco-techno-symbolique. C'est en ce sens que je poserai la question « existe-t-il un mode de pensée forestier ? », à propos de quelques exemples concrets choisis dans le milieu nippon – *Nihon no fûdo* 日本^の風土.

2. Les forêts japonaises

Le Japon est aux deux tiers couvert de forêts, auxquelles l'allongement latitudinal, la mousson, la variété géologique et la montuosité confèrent une richesse florale peu commune^[174]. La végétation naturelle, au niveau de la mer, compte du sud au nord cinq formations principales, auxquelles il faut ajouter une ou deux zones de végétation d'altitude :

— Dans les îles du sud (Okinawa etc.), les forêts sont de type subtropical, pluviales, sempervirentes, très riches en espèces, avec des

173 - André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

174 - Je reprends ci-après quelques passages de mon livre *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1997 (1986), p. 94 *sqq.*

associations complexes marquées par la présence de fougères arborescentes, de lianes, de feuillus comme le banian, etc.

— Les plaines méridionales des grandes îles – jusqu’au Kantô versant Pacifique, jusqu’à l’île de Sado versant mer du Japon – étaient primitivement couvertes par une formation originale : la laurisylve, ou forêt à feuilles luisantes, zone de végétation qui prend en écharpe l’Asie des moussons vers les vingtième et trentième parallèles, du Népal au Japon. Cette zone se caractérise par des feuillus toujours verts, aux feuilles généralement petites et épaisses, dures, luisantes, qui se protègent du froid hivernal de diverses façons : poils, écailles, cire etc. Les espèces représentatives sont le chêne vert, le laurier, le *pasania shii*, avec en sous-bois canneliers, camélias, théacées – c’est la zone de la culture du thé... Au-dessus de cette formation, soit de 800 à 1400 m environs à Kyûshû, vers 300-400 m dans le Kantô, le climax est celui d’une forêt intermédiaire, mixte, avec des résineux comme le cyprès *hinoki*, le cèdre *sugi*, le sapin *tsuga*, le pin parasol, le sorbier, le hêtre *F. japonica*, etc.

— Au nord du Kantô, cette zone altitudinale disparaît. Dans le Tôhoku, l’on trouve au niveau de la mer la forêt tempérée froide qui la surmonte à Kyûshû. Celle-ci s’étend jusqu’au sud de Hokkaidô, dans la péninsule d’Oshima. Elle est caractérisée par des arbres à feuilles caduques comme le hêtre *F. crenata*, le marronnier, le chêne blanc *mizu-nara*. Les bambous, nombreux plus au sud, laissent ici la place au bambou nain *sasa* ; d’où le nom de « formation à hêtre et *sasa* », laquelle domine du côté Pacifique, tandis que le hêtre s’associe au houx du côté de la mer du Japon.

— Plus au nord, dans le corps principal de Hokkaidô, les plaines étaient originellement couvertes par la forêt boréale à résineux (que l’on trouve vers 1500-2500 m dans les Alpes japonaises), avec sapins, épicéas et bouleaux. Il en reste encore de vastes ensembles, notamment dans l’est. Le sous-bois est souvent constitué de *sasa*.

— Enfin, l’étage que l’on trouve au dessus de 2500 m dans le centre de Honshû, de 1500 m dans le nord du Tôhoku, et à quelques centaines de mètres dans les Kouriles japonaises^[175], est une brousse d’altitude avec pin rampant *haimatsu*.

Il va sans dire que, dans les plaines, l’occupation humaine a profondément modifié cette végétation. Certaines formations représentatives ont presque disparu du fait des défrichements, notamment la forêt à feuilles

175 - Sous occupation russe depuis 1945.

luisantes qui ne subsiste plus guère que dans les bois sacrés des sanctuaires shintô (*chinju no mori* 鎮守の森). C'est dire son lien avec l'identité japonaise, que l'on a pu qualifier de « culture de la laurisylve » (*shôyô jurin bunka* 照葉樹林文化)^[176]. Ailleurs, la forêt primaire a généralement laissé place à la forêt secondaire et aux reboisements. Il faut néanmoins souligner que, par rapport aux pays comparables, le Japon a gardé une grande partie de son territoire en forêts (les deux tiers), et que ces forêts sont encore assez largement naturelles : environ le quart n'ont pas subi d'influences anthropiques notables, et ce n'est que vers 1970 que les superficies reboisées artificiellement ont dépassé les superficies boisées ou reboisées naturellement. La forêt reste donc une réalité géographique massive.

3. *Le végétal dans la culture japonaise*

Cette réalité géographique massive est aussi une réalité culturelle omniprésente. Non seulement les Japonais utilisent beaucoup le bois, mais ils ont très fortement conscience qu'il s'agit là d'un paradigme de leur culture. Témoin, entre mille exemples, le livre de Haga Yaichi^[177] *Dix thèses sur le caractère national nippon* (*Kokuminsei jû ron*)^[178], qui connut un grand succès au début du siècle dernier. L'ouvrage comprenait dix chapitres, respectivement consacrés à un trait remarquable de la japonité ; à savoir 1. Loyauté et patriotisme ; 2. Culte des ancêtres, respect de l'honneur familial ; 3. Attachement au présent et au pratique ; 4. Amour du végétal, jouissance du naturel ; 5. Optimisme et détachement ; 6. Goût du délié, raffinement ; 7. Délicatesse, agilité ; 8. Goût de la propreté et de la pureté ; 9. Politesse et réserve ; 10. Calme et indulgence.

Ces divers caractères, notamment celui classé en premier, portent bien entendu la marque de l'époque, les dernières années du règne de Meiji ; mais intéressons-nous ici au chapitre IV, celui qui nous parle de l'amour de la nature, et plus particulièrement des plantes. Comme il est fréquent dans ce genre littéraire (qu'on appelle au Japon *nihonjinron* 日本人論, « nippologie »), ce caractère des Japonais leur viendrait directement de la nature elle-même : douceur du climat, beauté du relief et de la végétation feraient « naturellement (*shizen* 自然) » et « bien évidemment (*tôzen* 当

176 - UYAMA Shunpei et al., *Shôyô jurin bunka*, Tokyo, Chûô kôron sha, vol. I, 1969, vol. II, 1976.

177 - Dans cet article, les noms japonais sont donnés dans l'ordre normal en Asie orientale, patronyme en premier.

178 - Tokyo, Fuzanbô, 1907.

然) » que les Japonais aiment la nature, et en particulier le végétal^[179]. On notera que Haga, de la manière classique, emploie *shizen* adverbiallement, alors qu'aujourd'hui ce terme est devenu quasi exclusivement un substantif, l'équivalent de notre « nature ». *Shizen* est la lecture *on* (dérivée phonétiquement du chinois) des sinogrammes 自然, qui en chinois se lisent *ziran*. C'est un terme venu du taoïsme. En japonais, il se lit également *jinen* dans le bouddhisme, mais aussi *onozukara shikari* en lecture *kun* (rendant phonétiquement les sinogrammes en lecture proprement japonaise). Là, le sens classique de *ziran*, à savoir « de soi-même ainsi », est conservé à l'évidence. Or cette notion implique une forte prégnance du social dans le naturel, autrement dit la trajectivité d'un certain milieu, lequel ne saurait être cet universel objectal qu'est devenue la nature dans le POMC. Traditionnellement, *shizen*, plus encore *jinen*, et à plus forte raison *onozukara shikari*, c'était la médiane même du milieu nippon. C'était le Japon – un « soi » (*ji* 自) appariant concrètement l'archipel physique et la nation qui l'habitait. Et c'est visiblement dans ce sens-là que Haga emploie *shizen*.

Poursuivons son propos. Haga montre que les Japonais utilisent profusément le végétal pour leur vêtement, leur nourriture, leur habitation. De même, le végétal domine leur esthétique, par exemple la décoration des kimonos. Même les *geta* 下駄 (socques de bois très rudimentaires) sont ornés d'un motif végétal à leur attache. Les noms de couleurs viennent largement du domaine végétal : « couleur cerisier (*sakura iro* 桜色, un certain rose) », « couleur pêche (*momo iro* 桃色, un rose un peu plus foncé) », « couleur corête (*yamabuki iro* 山吹色, jaune d'or) », « couleur raisin (*budô iro* 葡萄色^[180], bordeaux) »... La décoration des armures, les emblèmes, les armoiries *kamon* 家紋 ont pour motif le végétal (par exemple le chrysanthème pour la maison impériale). Celui-ci régit encore la terminologie culinaire, témoins ces noms de gâteaux traditionnels : « vent dans les pins (*matsu kaze* 松風)^[181] » – lequel est aussi un genre de théâtre nô, de musique et de danse –, « pin sur la grève (*iso matsu* 磯松) », ce qui

179 - *Op. cit.*, p. 91

180 - Les mêmes caractères peuvent aussi se lire *ebi iro*, couleur moins foncée que le *budô iro*.

181 - Composé de *miso* (soja fermenté), œuf, pâte de riz sucré ; de couleur jaune avec un parement de couleur chocolat.

est aussi un assortiment de sushi, etc. Dans les auberges^[182] les noms des chambres, l'habillement des servantes et leurs surnoms mêmes : *o-Hana* (Fleur), *o-Matsu* (Pin), *o-Ume* (Prunier), viennent directement du végétal. Les arts portent souvent sur le végétal, soit directement comme dans l'art floral et les jardins en boîte ou sur plat comme les fameux *bonsai* 盆栽 (« plantations sur plat »), soit indirectement, comme motif en peinture ou en littérature. Souvent même aussi les jeux : témoin le *hana awase* 花合わせ, littéralement « assemblage des fleurs », dérivé pourtant de jeux de cartes appris de l'Europe... Enfin l'architecture utilise beaucoup le végétal, tant pour les structures que pour les aménagements, avec les tatamis, le papier des cloisons... ; elle le fait en outre systématiquement jouer comme environnement du bâti (le jardin sur lequel ouvre traditionnellement la maison).

Haga ne déformait pas la réalité : par mille facettes, la vie des Japonais les référait en effet quotidiennement au végétal ; et cela reste en grande partie vrai même aujourd'hui. Cependant, il fondait en nature une tendance culturelle dont rendent largement compte – ce que le livre passe sous silence – certaines influences reçues de la civilisation chinoise, ainsi d'ailleurs qu'une élaboration historique proprement japonaise^[183]. Largement compte, mais non point totalement compte ; car si l'introduction des schèmes esthétiques de la Chine (notamment la tradition de l'éremitisme mandarinal)^[184], et leur transformation par la créativité japonaise, peuvent être datées et décrites avec une relative certitude, il n'en va pas de même quant aux dispositions profondes qui font que la thématique végétale a pu se développer à tel point dans l'esthétique japonaise.

Les arguments que l'on invoque à ce sujet restent le plus souvent de l'ordre de ceux que nous livre Haga ; à savoir, tautologiquement, que c'est la beauté et la générosité de la nature qui feraient qu'on l'aime et la trouve belle. On ira même jusqu'à montrer que si les Japonais sont si attachés à la nature de leur pays, c'est par définition du fait que le Japon est très beau, et que « beau » (*utsukushii* 美しい) s'écrivait autrefois avec le caractère « amour », soit *utsukushii* 愛しい. Ces naïvetés circulaires ne font qu'illustrer une règle mésologique mise en lumière par Uexküll, à savoir

182 - Les *ryokan* 旅館, hôtels à la japonaise, que la langue distingue des hôtels à l'occidentale, *hoteru* ホテル.

183 - Pour plus de détails, v. *Le Sauvage et l'artifice*, op. cit.

184 - Sur ce thème, v. mon *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010, 2016.

que, l'environnement serait-il pessimal pour d'autres espèces, le milieu est toujours optimal pour l'espèce concernée, puisque c'est le sien propre et que son être en est indissociable. C'est ce même effet de médiance, ou de *cosmophanie*, qu'illustre Platon – mais sans le savoir – lorsqu'il écrit, dans les dernières lignes du *Timée*, cette phrase *a priori* surprenante : « très grand, très bon, très beau et très parfait (*megistos kai aristos kallistos te kai teleôtatos*), le Monde (*ho kosmos*) est né : c'est le ciel, qui est un (*heis ouranos*) et seul de sa race (*monogênês*) ». Le monde de l'humain Platon ne pouvait effectivement que mériter de tels superlatifs, puisqu'il était proprement humain : c'était la *Umwelt* humaine, celle propre à la seule race humaine, Platon ignorant encore les travaux d'Uexküll. Et de même, pour les Japonais, le Japon ne peut être qu'*aristos kallistos* (愛.美しい) puisque c'est leur propre *fûdo* ! Dans le moment structurel de leur propre existence, c'est le corps médial de ce qu'ils sont eux-mêmes, et, comme l'écrit Watsuji, le milieu de leur « découverte de soi » (*jikohakkensei* 自己発見性)...

4. Chaînes sémiologiques et chaînes trajectives

Cela dit, le milieu n'étant justement pas l'environnement naturel, mais une certaine interprétation de ce même environnement par l'histoire, il nous faut aller plus loin que de simplement rappeler cette règle mésologique. Watsuji a mis en lumière que si le milieu est la chair de l'histoire, c'est l'histoire qui donne sens au milieu. L'histoire, en somme, est la suite indéfinie des prédicats P, P', P'' etc. selon lesquels est saisi le donné environnemental, la *Umgebung*, qui se trouve là en position de sujet logique S (ce dont il s'agit), produisant ainsi la réalité concrète du milieu ; soit $r = S/P$: la réalité qu'est le milieu – la réalité – c'est S en tant que P.

Ce n'est pas tout. La trajection qui fait que S apparaît, existe (*ek-siste*) concrètement en tant que P, soit la cosmophanie d'un certain monde (*kosmos*)[¹⁸⁵], c'est un processus historique, lequel se formalise en *chaînes trajectives* où de nouveaux prédicats P', P'', P''' etc. viennent indéfiniment surprédiquer (réinterpréter) la réalité S/P ; soit la formule (((S/P)/P')P'')/P'''..., et ainsi de suite. Or ces chaînes trajectives sont homologues à ce que

185 - Je dois l'idée de « monde prédicatif » (*jutsugo sekai* 述語世界) à la « logique du prédicat (*jutsugo no ronri* 述語の論理) » – dite aussi « logique du lieu (*basho no ronri* 場所の論理) » de Nishida Kitarô (1870-1945). Sur ce thème, v. Augustin BERQUE (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2000, 2 vol. ; et plus particulièrement du point de vue mésologique, mon *Écoumène*, *op. cit.*. Dans la formule $r = S/P$, S est le donné environnemental, P un certain monde (la manière de saisir S), et S/P (S en tant que P) la réalité du milieu.

Barthes, dans ses *Mythologies* (1957), appelait « chaînes sémiologiques », lesquelles, indéfiniment, tendent à transformer l'histoire en mythe. On sait que, pour Barthes, un signe se définit par l'association d'un signifié $S^é$ à un signifiant $S^{\bar{a}}$; soit la formule $signe = S^{\bar{a}}/S^é$, i.e. « signifiant en tant que signifié », laquelle est homologue à la formule $r = S/P$, i.e. « sujet en tant que prédicat ». On peut, de même, représenter^[186] les chaînes sémiologiques barthésiennes comme les chaînes trajectives de la mésologie, soit $((S^{\bar{a}}/S^é)/S^{é'})/S^{é''}$..., et ainsi de suite.

Or si les chaînes sémiologiques représentent la transformation de l'histoire en mythe, en quoi donc la réalité S/P se transforme-t-elle dans une chaîne trajective ? Toujours en réalité, certes, mais une réalité qui évolue historiquement, et dans laquelle – sauf catastrophe, qui ramènerait au point de départ – l'insubstance des prédicats P, P', P'' etc. est toujours plus prégnante. On voit en effet que, dans la formule susdite, il n'y a qu'un S initial, mais de plus en plus de P, P', P'' etc. Il faut ici rappeler, d'une part, que tant pour Aristote que pour Nishida le prédicat est insubstantiel, et d'autre part que, dans l'histoire de la pensée européenne depuis Aristote, le rapport substance/accident en métaphysique est homologue au rapport sujet/prédicat en logique. Bref, le sujet est substantiel, et le prédicat insubstantiel. Or, dans la chaîne trajective, le rapport S/P se trouve indéfiniment placé en position de sujet S', S'', S''' etc. par rapport aux prédicats ultérieurs P', P'', P''' etc. En somme, l'insubstance de P se trouve de plus en plus substantialisée, ce que l'on appelle en ontologie une hypostase.

Qu'est-ce que cela signifie ? Que ce qui est dit à propos de S devient S . Les histoires qu'on raconte deviennent substance, les mots deviennent des choses^[187]. Or cela, c'est le propre du mythe^[188] ; et c'est bien cela que veut dire l'homologie des chaînes trajectives et des chaînes sémiologiques.

186 - Barthes lui-même adoptait un autre mode de représentation, mais qui revient strictement au même. J'adopte volontairement la même formulation que pour mes chaînes trajectives, lesquelles, en retour, pourraient aussi être représentées à la façon barthésienne.

187 - J'ai montré par exemple, Dans *Histoire de l'habitat idéal*, op. cit., comment ce qui à l'origine n'était qu'un mythe – celui de l'Âge d'or en Europe, celui de la Grande Identité (*Datong* 大同) en Chine – est devenu, en trois mille ans d'histoire, d'abord paysage, puis jardin paysager, puis pavillon suburbain, puis étalement urbain, pour aboutir, avec l'urbain diffus, à jouer un rôle substantiel dans le réchauffement de la planète Terre.

188 - En particulier des religions, comme le début de l'évangile selon saint Jean l'exprime superbement : Au commencement était le Verbe (i.e. P), et le Verbe était auprès de Dieu (*pros ton Theon*, ce qu'on peut aussi bien comprendre comme « au sujet de Dieu »), et le Verbe (P) était Dieu (S , la substance absolue).

Autrement dit, la réalité S/P est toujours tant soit peu mythique ; et c'est justement cette hypostase qui, indéfiniment, est à l'œuvre dans le moment structurel de l'existence : la médiance concrète de la réalité^[189].

Revenons maintenant au cas japonais.

5. « *Pensée forestière, pensée désertique* »

Le goût du végétal n'a pas manqué d'entraîner, dans l'esprit des Japonais, l'identification de certains des traits de leur culture à l'environnement dont ils ont fait leur milieu. Cette identification revient à confondre, en chaîne à la fois trajective et sémiologique, la manière (P) dont ils ont saisi cet environnement avec cet environnement lui-même (S). Cette hypostase, c'est l'essence mythique de ce que l'on appelle le déterminisme géographique, ou environnemental ; à savoir l'idée que les conditions naturelles détermineraient causalement les civilisations. Un bel exemple de ce déterminisme nous est fourni par le géographe Suzuki Hideo, exemple d'autant plus remarquable que Suzuki invoque expressément la mésologie de Watsuji pour justifier ses thèses, alors que Watsuji, dès la seconde phrase de *Fûdo*, récusait le déterminisme :

« Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance en tant que moment structurel de l'existence humaine. La question n'est donc pas ici de savoir en quoi l'environnement naturel régit la vie humaine. Ce qu'on entend généralement par environnement naturel est une chose que, pour en faire un objet, l'on a dégagée de son sol concret, la médiance humaine. Quand on pense la relation entre cette chose et la vie humaine, celle-ci est elle-même déjà objectivée. Cette position consiste donc à examiner le rapport de deux objets ; elle ne concerne pas l'existence humaine dans sa subjectivité. C'est celle-ci en revanche qui est pour nous la question. Bien que les phénomènes médiaux soient ici constamment mis en question, c'est en tant qu'expressions de l'existence humaine dans sa subjectivité, non pas en tant que ce qu'on appelle

189 - Hypostase au sens éventuellement le plus matériel. Pour la mésologie, c'est là en effet comment fonctionnent – i.e. trajectivement – non seulement l'histoire, mais l'évolution, comme j'ai essayé de le montrer dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014. V. également la postface (« La mésologie d'Imanishi ») de ma traduction d'IMANISHI Kinji, *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015 (*Shutaisei no shinkaron*, 1980).

l'environnement naturel. Je récusé d'avance toute confusion sur ce point »^[190].

Or c'est précisément cette confusion que commet Suzuki, comme du reste la grande majorité des lecteurs de *Fûdo*, pour n'avoir pas saisi la distinction établie par Watsuji – à la suite d'Uexküll – entre milieu et environnement, *fûdo et shizen kankyô*, *Umwelt et Umgebung*. Alors que Watsuji montre que le milieu est une « entente-propre (*jiko ryôkai* 自己了解) » du sujet humain par lui-même, Suzuki ne voit là qu'une détermination causale de l'humain par l'environnement. Ainsi, la manière de penser devient un effet de l'environnement. Telle est la thèse soutenue par Suzuki dans un ouvrage intitulé *Pensée forestière, pensée désertique* (*Shinrin no shikô, sabaku no shikô*)^[191], dans lequel sont contrastés, comme il est courant dans les nippologies, un modèle nippon et un modèle occidental. La raison occidentale serait fille du désert (celui du Proche-Orient, i.e. la tradition biblique). La pensée japonaise, elle, s'enracinerait, *via* le bouddhisme, dans la forêt de mousson. Si les Japonais n'aiment pas les grandes théories et font peu de grandes découvertes, c'est qu'ils penseraient sur le mode forestier, cumulativement, se bornant à la proximité, sans intérêt pour l'invisible. Cette pensée excellerait dans le particulier, pas dans le général. Sa vision du temps serait cyclique parce que, dans la forêt de mousson, la mort débouche toujours sur la vie, la pourriture devient exubérance ; d'où l'idée de transmigration. Etc. Le tableau ci-dessous résume cette théorie :

FORÊT	DÉSERT
Vue de près (le particulier)	Vue de loin (le général)
Pourriture : vie	Dessèchement : mort
Temps cyclique	Temps linéaire
Analyse	Synthèse
Complexité, accumulation	Simplicité, disjonction
Bouddhisme	Christianisme
Orient	Occident

L'auteur, qui était d'abord climatologue, appuie ces conceptions sur des développements de paléo-climatologie relativement poussés, et du reste de bonne venue. Il commet typiquement l'erreur du scientisme, laquelle est de

190 - *Op. cit.*, p. 35 de la traduction.

191 - Tokyo, Nippon Hôsô Shuppan Kyôkai, 1978.

dévoier le discours du naturalisme par une extrapolation inconsiderée de la causalité aux faits culturels, dans lesquels intervient toujours le symbolique, i.e. la métaphore. Le lien causal que Suzuki établit entre l'environnement écologique et les mentalités ne résisterait pas à la moindre investigation sérieuse dans l'histoire des idées. Cela dit, les dispositions mentales qu'il qualifie de « pensée forestière » constituent un ensemble assez cohérent, que je ne discuterai pas ici en lui-même. Le problème, c'est de savoir quel lien cela peut bien avoir avec la forêt de mousson ; car pour la mésologie, qui récuse le metabasisme^[192], il y a là nécessairement un lien. Excluons d'emblée un lien causal : les milieux ne fonctionnent pas selon des chaînes causales, ils fonctionnent selon des chaînes trajectives, par hypostase et mythification de l'histoire, mais toujours avec une base qui n'est autre que la substance tellurique de la Terre, autrement dit l'environnement ; soit ici la forêt de mousson. Alors comment la forêt de mousson (S), par enchaînement trajectif, est-elle devenue « pensée forestière » (P) ?

6. « *Pensée forestière* » et *mésologie*

Je n'ai pas la réponse, laquelle ne serait autre qu'une minutieuse histoire de la pensée en Asie orientale : l'histoire plurimillénaire de tous les chaînons de la chaîne trajective par laquelle S a été saisi comme P, puis P', P'' et ainsi de suite, tout en maintenant indéfiniment un contact vécu, concret avec l'environnement objectif (S). Un contact toujours immédiat, tout en étant aussi toujours médié par la longue histoire de cette chaîne trajective, c'est-à-dire par un certain milieu (S/P).

Ce « médiat immédiat », c'est bien le nœud de la question. Il va de soi qu'en logique aristotélicienne, le médiat ne peut pas être immédiat ; car A ne peut pas être non-A, et il n'y a pas de tierce possibilité. C'est le principe du tiers exclu, qui a dominé la pensée occidentale jusqu'à ce que la réalité quantique nous oblige à penser autrement. A peut aussi être non-A, une onde peut aussi être un corpuscule, et le chat de Schrödinger peut à la fois être vivant ou mort. Cela dépend du *dispositif* expérimental, et à cet égard, il y a d'intéressantes analogies à faire entre les chaînes trajectives de la mésologie et ce que les physiciens appellent « chaînes de von Neumann »^[193] ; mais je ne m'aventurerai pas plus avant dans ce domaine, que je ne maîtrise pas.

192 - J'appelle ainsi le constructivisme absolu qui aboutit à fermer sur eux-mêmes les systèmes de signes, sans plus de lien avec la nature, à la façon de Derrida et plus largement de la *French theory*.

193 - Sur ce thème, v. Bernard d'ESPAGNAT, *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002, p. 128.

Je mentionnerai seulement qu'en Asie orientale, et spécialement dans le bouddhisme du Grand Véhicule, le principe du tiers exclu n'a pas régné aussi rigoureusement qu'il l'a fait en Occident^[194]. L'on y a volontiers pratiqué le tétralemme, où A peut aussi être non-A. Peut-être est-ce effectivement lié à la forêt de mousson, où la vie tant végétale qu'animale est bien plus riche et variée qu'elle ne l'a jamais été dans les forêts d'Europe occidentale (du moins depuis les glaciations), et peut-être cela prédisposait-il ses premiers occupants *Sapiens* à reconnaître l'infinie variété des possibles ; mais cette possible prédisposition, il a fallu nécessairement qu'à un certain chaînon de la chaîne trajective, elle devienne un *dispositif*, un *habitus* conduisant la pensée elle-même à évoluer dans un certain sens. Quand, comment et pourquoi, nous ne le saurons jamais, parce qu'il n'en reste pas trace. Alors, tout ce que nous pouvons faire, c'est interpréter à notre tour, i.e. surprédiquer l'héritage que nous avons de cette chaîne trajective.

À titre purement hypothétique^[195], donc, je verrais l'un des premiers indices de cette *disposition à la pensée complexe* dès le II^e millénaire avant notre ère, dans les hymnes védiques, lesquels en effet révèlent une conscience de la langue dont les principes sont étrangers au logos. La petite introduction au sanskrit de Filliozat rapporte par exemple la strophe suivante (*Rgveda* VIII, 11) :

« Les dieux ont engendré la déesse Parole (*vācam*). Les créatures de toutes formes la parlent. Puisse cette Parole, aimable, vache nous donnant son lait de force et de sève, bien louée, venir près de nous »^[196].

Ladite « parole » (*vāc*) est rituelle. Sa valeur religieuse met en ordre le monde, elle cosmise l'environnement. Le mot *vāc* vient d'une racine indo-européenne, *WEK*, indiquant l'émission de la voix, qui a par ailleurs engendré notamment le grec *epos* et le latin *vox* ; d'où le français *épique*, *épopée*, *voix*, *vocabulaire*, *avocat*, *aveu*, *révoquer*, etc. Réalités humaines s'il en fut... Or que nous dit l'hymne en question ? Que cette parole, toutes les créatures la parlent ! Que toutes, en somme, sont des *zōa logon echonta* –

194 - Sur ce thème, v. YAMAUCHI Tokuryû, *Rogosu to renma (Logos et lemme)*, Tokyo, Iwanami, 1974. Trad. française par A. Berque à paraître aux éditions du CNRS.

195 - Je reprends ci-après un passage de mon *Poétique de la Terre*, op. cit., chap. VII, « Admettre le tiers ».

196 - Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Le sanskrit*, Paris, PUF, 2010 (1992), p. 17.

des animaux possédant la parole, si une telle chose pouvait se penser en grec, hormis dans les fables...

Cette lointaine prémonition de ce que la biosémiotique mettra en lumière à la fin du XX^e siècle, à savoir que la transmission de sens est coextensive à la vie, ne fait pas que rapprocher l'humain des autres vivants (ce qui, à n'en pas douter, entretiendra quelque rapport avec l'idée de transmigration) ; c'est aussi, plus particulièrement, refuser d'abstraire la parole du reste des phénomènes. Empêcher donc le logos de s'en aller tout seul, et parier plutôt sur la concrescence, l'aller-avec des mots et des choses... La même disposition s'affirme dans la poésie japonaise, qui entend ne pas séparer le *waka* 和歌 (« poésie japonaise ») des autres manifestations de la vie, comme en témoigne la fameuse introduction de Ki no Tsurayuki au *Recueil de poèmes anciens et modernes (Kokin waka-shû, compilé vers 905)* : « À écouter la fauvette qui chante parmi les fleurs ou la grenouille qui gîte dans les eaux, on voit qu'il n'est pas d'être vivant qui ne chante son chant / ne compose de poème (*iki toshite ikeru mono izure ka uta wo yomazarikeru*) »^[197].

D'une foulée téméraire, je rapprocherai donc ladite strophe de l'une des stances les plus fameuses du *Traité du Milieu* (II, 8) de Nāgārjuna, texte fondateur du bouddhisme du Grand Véhicule. Dans la traduction de Guy Bugault^[198], celle-ci s'énonce :

« Tout d'abord, celui qui marche ne marche pas, pas davantage celui qui ne marche pas ».

Que « celui qui marche ne marche pas », *gantā na gacchati*^[199], voilà qui répugne au logos. À juste titre, du moins dans la dimension régaliennne que celui-ci s'est arrogée. Or qu'en est-il si vous considérez l'ensemble complexe mais unitaire du phénomène de la marche ? Autrement dit, la réalité ? Pouvez-vous y distinguer – y discrétiser – l'agent de mouvement du mouvement lui-même ? Non. L'absurdité apparente de ce paradoxe, « celui

197 - Traduction Jacqueline PIGEOT, *Questions de poésie japonaise*, Paris, PUF, 1997, p. 9. le *ka* 歌 de *waka* 和歌 se lit également *uta* et signifie à la fois « chant » ou « poème ».

198 - NĀGĀRJUNA, *Stances du milieu par excellence*. Traduit de l'original sanskrit, présenté et annoté par Guy Bugault, Paris, Gallimard, 2002, p. 61.

199 - Pour le texte sanskrit, je me réfère à l'édition quintilingue (sanskrit, tibétain, chinois, japonais, allemand) de Teramoto, *Chûron* 中論 (*Traité du milieu*), Tokyo, 1977 (1937), p. 40, qui écrit ici *ganatā* au lieu de *gantā* ; mais on cite plus couramment la forme *gantā*. Le mot est de même racine que l'allemand *gehen* ou l'anglais *go* ; d'où les traductions habituelles *der Geher geht nicht*, et *a goer does not go*.

qui marche ne marche pas », ne se définit qu'à partir du moment où, de cette concrescence qu'est le phénomène de la marche, la langue abstrait d'une part un sujet (le marcheur), de l'autre un verbe (marcher) ; puis la logique, à son image, un sujet d'une part (le marcheur), de l'autre un prédicat (marcher) ; soit, se donnant libre cours, les structures mères du logos européen, S-V-C^[200] et S-P. C'est justement cette « fiction logico-grammaticale » (l'expression est de Bugault, p. 55) que Nāgārjuna entend défaire. Or comment ne pas voir que son intention s'apparente au parti susdit : refuser d'abstraire la parole du reste des phénomènes, et reconnaître la complexité unitaire de la réalité ?

Dire que le logos discrétise (décompose analytiquement) la concrescence de la réalité, c'est dire du même pas qu'il dénoue l'aller-avec des mots et des choses, autrement dit qu'il désymbolise^[201], dépoétise, dévitalise. Au fil de l'histoire, cette tendance finira par engendrer le dualisme mécaniciste moderne, pensée non forestière s'il en fut, c'est-à-dire étrangère à la vie. Ne nous étonnons pas que, vue du Japon, cette pensée puisse être qualifiée de « désertique »...

Palaiseau, 24 janvier 2017.

200 - Il n'y a certes pas ici de complément (C), mais cela n'affecte pas la structure, qui est prête à en recevoir.

201 - Ce qui, en l'occurrence, donne au logos un je-ne-sais-quoi de *dia-bolique*... Mais ne renions quand même pas ce qui a fait la modernité ! D'autant que ce sont les deux reines de la science moderne, la physique et la biologie elles-mêmes, qui permettent aujourd'hui de fonder dans la nature la trajectivité et les chaînes trajectives. Quant à l'Asie, le taoïsme, tout autant que le bouddhisme, a préféré au dualisme la « compréhension » ; témoin ce passage du *Zhuangzi* (*Qiwulun*, II, 1) : « Le grand savoir embrasse, le petit savoir sépare » (*da zhi xianxian, xiao zhi jianjian* 大知閑閑、小知間間).

CHAÎNES SÉMIOLOGIQUES ET PRODUCTION DE LA RÉALITÉ

par Augustin Berque

Congrès de l'Association française de sémiotique

Greimas aujourd'hui : l'avenir de la structure

UNESCO, Paris, 30 mai – 2 juin 2017

***Résumé** – La notion barthésienne de « chaîne sémiologique » est ici rapprochée de la notion mésologique de chaîne trajective, et corrélativement de la notion de mitate 見立て (voir un lieu a en tant que lieu b) et de la « logique du lieu » (dite également « logique du prédicat ») de Nishida. Dans cette optique, la réalité se définira comme la trajection (par les sens, l'action, la pensée, le langage) de S en tant que P, soit la formule $r = S/P$, ce qui permet la synthèse entre logique de l'identité du sujet (Aristote) et logique de l'identité du prédicat (Nishida). La notion de chaîne trajective, soit la formule $((S/P)/P')/P''P'''...$, permet de prendre en compte l'histoire et l'évolution. S'ensuivent une série de rapprochements entre les chaînes sémiologiques barthésiennes, la tonation (Tönung) chez Uexküll, la sémiose chez Peirce, voire la physique chez Heisenberg. Il s'agira ici d'ordonner ces divers rapprochements en tant que production de la réalité (le milieu, Umwelt) à partir du Réel (l'environnement, Umgebung), et réciproquement.*

Plan :

§ 1. Le sens, du point de vue mésologique	123
§ 2. La ternarité de la réalité	126
§ 3. Les chaînes trajectives	129
§ 4. Quand le mythe s'hypostasie en histoire	132

§ 1. *Le sens, du point de vue mésologique*

Je parlerai ici de *sens*, terme qui vous est familier, mais du point de vue de la *mésologie*^[202], terme qui vous l'est moins. Ce terme figurait dans la première édition du Petit Larousse, en 1906, il n'y est plus aujourd'hui. En 1906, le Petit Larousse le définissait comme « Partie de la biologie qui traite des rapports des milieux et des organismes », « milieu » étant pour sa part défini sous ce rapport comme « Lieu dans lequel on se meut. Sphère morale ou sociale : *être sorti de son milieu* ». À peu de chose près, c'était là effectivement le sens dans lequel l'entendit le créateur du terme « mésologie », le physiologiste Charles Robin (1821-1885), qui l'introduisit lors de la séance inaugurale de la Société de biologie, le 7 juin 1848, comme le rappelle Georges Canguilhem :

« Dans le *Système de Politique positive* (1851) Comte nomme deux jeunes médecins qu'il donne pour ses disciples, les docteurs Segond et Robin. Ce sont là les deux fondateurs, en 1848, de la *Société de Biologie* (...). L'esprit qui animait les fondateurs de la Société était celui de la philosophie positive. Le 7 juin 1848, Robin lisait un mémoire *Sur la direction que se sont proposée en se réunissant les membres fondateurs de la Société de biologie pour répondre au titre qu'ils ont choisi*. Robin y exposait la classification comtienne des sciences, y traitait dans l'esprit du *Cours* des tâches de la biologie, au premier rang desquelles la constitution d'une étude des milieux, pour laquelle Robin inventait même le terme de *mésologie* »^[203].

Bien que cette mésologie ait eu pignon sur rue au XIX^e siècle, notamment sous l'impulsion d'un collègue de Robin, le médecin et statisticien Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883) – à qui, pour cette raison, l'on attribue souvent mais à tort la paternité de cette discipline –, celle-ci a été peu à peu évincée par l'écologie, plus tard venue (c'est en 1866 que Haeckel lance *Ökologie*, qui pénétrera en français sous la forme *écologie en* 1874). On peut s'interroger sur cette éviction, la définition d'*Ökologie* étant

202 - Pour une mise au point récente sur ce thème, v. Augustin BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014 ; et *Là, sur les bords de l'Yvette. Dialogues mésologiques*, Bastia, éditions éoliennes, 2017.

203 - Georges CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), Paris, Vrin, 1968, p. 71-72.

initialement à peu près la même^[204] que celle de la mésologie, et la première édition du Petit Larousse ignorant encore le terme « écologie ». C'est sans doute qu'en tant que science positive, considérant des objets, la mésologie ne pouvait couvrir sans un réductionnisme abusif le champ qu'elle s'était attribué ; aussi bien, celui-ci est-il aujourd'hui couvert par deux sciences bien distinctes, l'écologie et la sociologie.

Or tandis que la mésologie périlait en France, une mésologie nouvelle naissait en Allemagne dans les travaux du naturaliste balte Jakob von Uexküll (1864-1944), sous le nom d'*Umweltlehre*. Nouvelle, parce qu'Uexküll opère un changement de point de vue radical : il s'agit désormais de considérer l'animal – disons plus largement le vivant – non plus comme un objet mais comme un sujet (*als Subjekt*), qui en tant que tel établit avec le donné environnemental (*Umgebung*) une relation propre à son espèce, élaborant de la sorte ce qui est son milieu spécifique (*Umwelt*). D'où cette distinction capitale : le milieu (*Umwelt*) n'est pas l'environnement (*Umgebung*). L'environnement est universel, donné tel quel à toutes les espèces, le milieu est singulier, propre à telle ou telle espèce. C'est dire du même pas que, si l'environnement fait l'objet de l'écologie, la mésologie a pour objet les milieux, qui sont aussi nombreux que les espèces vivantes^[205].

C'est là dire aussi, et par là même, que le milieu a un certain sens, lequel est propre à chaque espèce ; et de fait, l'ouvrage dans lequel Uexküll fera en 1934 la synthèse de ses travaux^[206], *Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains*, comprend un second essai intitulé *Théorie de la signification*, dans lequel, avec un demi-siècle d'avance, sont jetées les bases de ce qui deviendra plus tard la biosémiotique. Selon son (re)fondateur, le biologiste danois Jesper Hoffmeyer, celle-ci sera posée comme l'étude de la « sémiosphère » qui est inhérente à la vie :

204 - Soit, selon l'équivalent allemand du Petit Larousse, le Duden, *Deutsches Universal Wörterbuch* (éd. 1989) : « Wissenschaft von den Wechselbeziehungen zwischen den Lebewesen u. ihrer Umwelt (als teilgebiet der Biologie) » (science des corrélations entre les êtres vivants et leur milieu, comme partie de la biologie).

205 - La mésologie d'Uexküll s'apparente ainsi à l'éthologie, dont il fut l'un des fondateurs.

206 - Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, qui sera traduit en français sous les titres *Mondes animaux et monde humain* (Denoël, 1965) puis *Milieu animal et milieu humain* (Payot & Rivages, 2010). La seconde traduction ne comporte malheureusement pas la *Bedeutungslehre* (*Théorie de la signification*).

« La sémiosphère est une sphère tout comme l'atmosphère, l'hydrosphère, et la biosphère. Elle pénètre dans tous les coins ces autres sphères, en incorporant toutes les formes de la communication : sons, odeurs, mouvements, couleurs, formes, champs électriques, radiations thermiques, ondes de toute espèce, signaux chimiques, toucher, etc. Bref, des signes de vie »^[207].

Personnellement, j'ai découvert la mésologie chez le philosophe japonais Watsuji Tetsurô^[208] (1889-1960), qui en avait probablement entendu parler lors d'un séjour en Allemagne, en 1927-1928, et qui en fit le thème d'un livre publié en 1935, *Fûdo (Milieux)*^[209]. La mésologie (*fûdoron* 風土論) de Watsuji est effectivement fondée sur le même principe que celle d'Uexküll : distinguer le milieu (*fûdo* 風土) de l'environnement naturel (*shizen kankyô* 自然環境), car le premier suppose la subjectivité (*shutaisei* 主体性) de l'être considéré, humain en l'occurrence. En effet, Watsuji borne sa mésologie aux milieux humains, et la définit comme une phénoménologie herméneutique. C'est dans cette même optique que j'ai écrit l'un de mes premiers essais sur le milieu nippon, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*^[210], dont le thème était en effet de saisir le sens que les Japonais, au fil de l'histoire, ont donné à leur relation à la nature de leur archipel.

Ce livre fut pour moi l'occasion de définir comment, du point de vue mésologique, j'entendais le mot « sens » ; à savoir, triplement :

1. Une direction physique dans l'espace-temps, comme lorsqu'on dit « prendre une rue en sens interdit », ou « dans le sens des aiguilles d'une montre » ; on est là au niveau ontologique de la matière, et de cette entité physico-chimique qu'est la planète.

2. La faculté de sentir que possède tout être vivant, comme lorsqu'on parle du « sens de l'ouïe », ou que l'on dit « tu n'as pas le sens du rythme » ; on est là au niveau ontologique de la chair, et de cette entité écologique qu'est la biosphère.

207 - Jesper HOFFMEYER, *Signs of meaning in the universe*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1996 (1993), p. VII.

208 - Dans l'ordre normal en Asie orientale, patronyme (Watsuji) avant le prénom (Tetsurô) ; ainsi que, plus loin, pour Nishida (patronyme) Kitarô (prénom).

209 - Que j'ai traduit en français sous le titre *Fûdo. Le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011.

210 - Paris, Gallimard, 1986.

3. La signification des choses, et en particulier celle des signes, comme lorsqu'on dit « le sens de cette phrase », ou « cela n'a aucun sens » ; on est là au niveau ontologique de l'esprit, et de cette entité éco-techno-symbolique qu'est l'éco-mène, c'est-à-dire l'ensemble des milieux humains, ou la relation de l'humanité à l'étendue terrestre.

Le niveau 3 suppose le niveau 2, qui suppose le niveau 1, alors que l'inverse n'est pas vrai, justement parce qu'il y a un sens – celui de l'évolution et de l'histoire – dans la suite 1-2-3, et *a priori* non pas dans la suite 3-2-1, non plus qu'il n'y en aurait à couper le niveau 3 des deux autres niveaux qu'il suppose. En ce sens, la mésologie récuse radicalement la clôture des systèmes de signes sur eux-mêmes.

§ 2. *La ternarité de la réalité*

La mésologie d'Uexküll se donnait fondamentalement pour objet de comprendre ce qu'est la réalité pour un certain animal. Cette réalité n'est pas réductible à ce qui est la réalité pour l'observateur. C'est une réalité concrète, supposant conjointement l'animal et son propre milieu, tandis que celle de l'observateur est une réalité abstraite, supposant le regard de nulle part que la science moderne porte sur un environnement objectifié. Uexküll parle donc de « contrepoint » (*Kontrapunkt*) et de « contre-assemblage » (*Gegengefüge*) entre l'animal et son milieu : l'un suppose l'autre, l'un n'existe pas sans l'autre, tandis que l'environnement s'impose tel quel à toutes les espèces. Ainsi un même objet pourra exister différemment selon l'espèce considérée. Pour dire ce mode d'existence, Uexküll parle de *Ton*, ce que les traducteurs ont généralement rendu par « tonalité », « coloris » etc., mais que je préfère traduire par « en tant que » pour la raison que l'on verra plus bas. Par exemple une même touffe d'herbe, concrètement, pourra exister en tant qu'aliment (*Esston*) pour la vache, en tant qu'obstacle (*Hinderniston*) pour la fourmi, en tant qu'abri (*Schutzton*) pour le scarabée, etc.

C'est dire que, dans la *relation médiale* – le contrepoint – entre l'animal et son milieu, le donné environnemental prend un sens particulier. Cette prise de sens, qui engendre un certain mode existentiel, Uexküll l'appelle très logiquement « tonation » (*Tönung*). Il ne va pas toutefois jusqu'à créer de concept proprement ontologique pour dire ce mode existentiel. Watsuji en revanche, qui était philosophe, en pose un dès la première ligne de *Fûdo* : « Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance (*fûdosei* 風土性) en tant que moment structurel de l'existence

humaine »^[211]. Par ajout du suffixe *sei* 性, qui conceptualise (comme *-ness* en anglais, ou en français *-ité*), ce concept de *fûdosei* est dérivé très régulièrement de *fûdo*^[212], terme qu'après moult cogitations je m'étais résolu à rendre par « milieu » ; d'où « médiance », dérivé de la racine latine *med* qui est celle de « milieu » mais celle aussi de *medietas*, qui a donné en français « moitié ». La médiance en effet, c'est le contrepoint, le contre-assemblage de deux « moitiés » indissociables, l'une qui est un certain être, et l'autre qui est son milieu.

Ce concept, on voit que Watsuji l'a défini comme « le moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kôzô keiki*人間存在の構造契機) ». « Moment structurel (*kôzô keiki*構造契機) » traduit ici directement l'allemand *Strukturmoment*, où *das Moment* (et non *der Moment*, i.e. un court laps de temps) a le sens que lui donne la mécanique, à savoir le couplage dynamique de deux forces. Pour la mésologie de l'écoumène, la médiance en somme, c'est le couplage dynamique de l'individu et de son milieu éco-techno-symbolique, lequel est nécessairement collectif (tel le langage), comme Watsuji, du reste, l'illustre par le mot même de *ningen* 人間 (être humain, *Mensch*), dont il a fait le concept central de son éthique^[213], et où le premier sinogramme (人, lu *hito* quand il est seul) signifie pour lui la moitié individuelle de l'humain, l'autre moitié étant son *aida* (間) ou plus concrètement son *aidagara* 間柄, i.e. son entrelieu avec autrui et, par ce truchement, avec les choses de son milieu. C'est pourquoi *Fûdo* a pour sous-titre *Ningengakuteki kôzatsu* 人間学的考察, « réflexion sur l'entrelieu humain ».

211 - *Kono sho no mezasu tokoro wa ningen sonzai no kôzô keiki to shite wo akiraka ni suru koto de aru* この書が目ざすところは人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすることである。

212 - *Fûdo* est composé des deux sinogrammes « vent » (*fû* 風) et « terre » (*do* 土). Il rend globalement les particularités aussi bien physiques que sociales d'une certaine contrée. *Fûdobyô* 風土病, par exemple, c'est « maladie endémique ». Toutefois, *fû* est très polysémique, et compte parmi ses acceptions celle de « manière de, façon, mode ». Par exemple, *nihonfû* 日本風 signifiera « à la (manière) japonaise ». Dans *fûdo*, *fû* étant en position de déterminant et *do* en position de déterminé, l'on pourra donc considérer que le milieu (*Umwelt*, *fûdo*), c'est l'*Umgebung* (*do*) déterminé par un certain *Ton* (*fû*), en somme la manière (*fû*) d'exister que l'environnement (*do*) prend pour un certain être.

213 - Un an avant *Fûdo*, en 1934, Watsuji avait publié *Ningen no gaku to shite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学, « L'éthique comme étude du *ningen* », i.e. comme étude de l'entrelieu humain. Plus tard, son œuvre monumentale *Rinrigaku* (*Éthique*) s'est fondée sur le même principe.

Bien que dynamique, la médiance est chez Watsuji plutôt un état qu'une opération. Comme il l'écrit, le milieu donne chair (*nikutai* 肉体) à l'histoire, mais cela ne dit pas comment l'histoire, à partir de l'environnement, donne sens au milieu. Cette opération qui donne sens au milieu, c'eût été l'équivalent conceptuel, à la fois ontologique (ou plutôt ontogénétique) et logique, de ce qu'Uexküll a rendu par l'image de la *Tönung*. Avant d'écrire *Le sauvage et l'artifice*, il me manquait donc encore un terme pour dire cette prise de sens, qui au fil de l'histoire a produit la médiance nippone. J'ai relaté dans ce livre comment ce sont Gilbert Durand et Piaget qui, à partir de la notion de trajet, m'ont guidé en fin de compte vers le néologisme de *trajection*^[214]. Parallèlement, j'étais guidé aussi par un concept de l'esthétique japonaise, le *mitate* 見立て, littéralement « instituer par le regard », autrement dit voir comme, voir en tant que. Cela consiste, par exemple, à voir un certain paysage comme si c'en était un autre, célèbre en peinture ou en littérature^[215].

À ce stade, toutefois, je ne disposais pas d'une formulation proprement logique et ontologique de la trajection ; la notion n'allait donc guère plus loin que de postuler que la réalité concrète est *trajective*, c'est-à-dire une sorte de va-et-vient entre les deux pôles théoriques du subjectif et de l'objectif, que le dualisme moderne a dissociés.

Le problème est en effet logique et ontologique à la fois ; c'est de savoir comment, dans la biosphère, une même touffe d'herbe peut concrètement exister en tant qu'aliment (soit A) mais aussi en tant qu'obstacle (soit non-A) ; ou bien comment, dans l'écoumène, les « huit paysages de la Xiang et de la Xiao » (*Xiao-Xiang ba jing* 瀟湘八景 dans le Zhejiang, soit A) peuvent aussi exister au Japon en tant que « huit paysages d'Ômi » (*Ômi hakkei* 近江八景, soit non-A). Comment un même objet peut-il être deux choses différentes, et comment deux lieux géographiquement différents peuvent-ils être un même paysage ?

214 - J'ai appris bien plus tard que ce terme n'était en fait pas un néologisme. Le *Dictionnaire de la langue française* d'Émile Littré en donnait déjà la définition suivante : « Terme de rhétorique. *Trajection des épithètes, se dit, dans Eschyle, du transport de l'épithète à un substantif qui semblerait ne pas la comporter* (WEIL, *Revue critique*, 15 janv. 1876, p. 49). Étym. Lat. *trajectionem*, transposition ou hyperbate, de *trajicere* (voy. TRAJECTOIRE) ». Toutefois, le sens dans lequel j'utilise « trajection » en mésologie a peu de rapport avec cette définition.

215 - Outre *Le sauvage...*, *op. cit.*, j'ai détaillé la chose dans *Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1994.

La réponse, c'est que la réalité, concrètement sinon dans l'abstrait, ne s'établit pas dans un rapport binaire (S est P, l'herbe est un aliment) mais dans un rapport ternaire : S est P pour I (l'interprète), l'herbe est un aliment pour la vache, mais pour la fourmi, c'est un obstacle. Les rives du lac Biwa près d'Ômi ne sont pas en elles-mêmes (S) celles des rivières Xiao et Xiang (P), elles le sont pour les lettrés (I). Soit, toujours, le rapport ternaire S-I-P, non pas le rapport binaire S-P. Dans la biosphère aussi bien que dans l'écoumène, en biologie comme en histoire de l'art, la réalité (r) n'est donc pas l'en-soi (S) du Réel (R), c'est-à-dire un pur objet (S), elle est nécessairement trajective, c'est-à-dire *S en tant que P pour I* ; ou pour simplifier en sous-entendant I : la réalité, c'est S en tant que P, soit la formule $r = S/P$.

Et cela vaut même en physique, du moins à l'échelle quantique, et à cette différence près que l'interprète I, là, n'est pas un être vivant, mais l'appareillage – ou plus abstraitement la méthode – de l'expérimentation. Selon la méthode I, en effet, une même particule S existera concrètement soit en tant qu'onde (P), soit en tant que corpuscule (P'). Autrement dit, soit en tant qu'A, soit en tant que non-A, dans un rapport ternaire et non pas binaire ; ce qui conduisit Heisenberg à écrire, closant ainsi trois siècles de dualisme moderne :

« S'il est permis de parler de l'image de la nature selon les sciences exactes de notre temps, il faut entendre par là, plutôt que l'image de la nature, l'image de nos rapports avec la nature. (...) C'est avant tout le réseau des rapports entre l'homme et la nature qui est la visée de cette science. (...) La science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique, ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet »^[216].

§ 3. *Les chaînes trajectives*

C'était là reconnaître que tout est affaire de milieu (*Umwelt, fûdo, S/P*), plutôt que d'environnement (*Umgebung, shizen kankyô, S*). Autrement dit, nous avons concrètement affaire avec des choses (S/P), non pas

216 - Werner HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine (Das Naturbild der heutigen Physik, 1955)*, Paris, Gallimard, 1962, p. 33-34.

abstraitement avec des objets (S) – rappelons en passant que le sujet du logicien, i.e. ce dont il s'agit (S), c'est l'objet du physicien (S). Trajectés en tant que quelque chose (*als etwas*) par les sens, par l'action, par la pensée, par le langage, les objets de l'environnement *ek-sistent* hors de leur identité abstraite (S) pour devenir, en rapport avec nous, les choses concrètes (S/P) de notre milieu.

Si toutefois c'est là poser la trajectivité ou la médiance des choses (S/P), ce n'est pas encore dire comment fonctionne la trajection qui fait *ek-sister* l'objet hors de son identité (S). Cette trajection est certes analogue à une prédication (S est P, le sujet S est le prédicat P), mais elle n'y réduit pas, puisqu'elle ne concerne pas seulement le langage mais d'abord les sens et l'action (ce qui vaut pour tout le vivant dans toute la biosphère), puis la pensée (ce qui vaut pour les animaux supérieurs), et enfin seulement le langage (ce qui, double articulation oblige, ne vaut que pour le seul *zôon logon echôn*, dans la seule écoumène)^[217]. Dans la concrétude, ou mieux la concrescence (le croître-ensemble, *cum-crescere*) du milieu S/P et de l'interprète I, la trajection est non seulement un processus, mais c'est un enchaînement où, compte tenu de la mortalité du vivant et de la ternarité S-I-P, de nouveaux interprètes I, I', I'', I''' et ainsi de suite ne cessent de réinterpréter ce qui était la réalité (S/P) pour l'interprète antérieur. Dans ce processus, S/P se trouve indéfiniment placé en position de sujet (S) par rapport aux nouveaux prédicats P', P'', P''' et ainsi de suite. Le processus évolue donc en (S/P)/P', puis en ((S/P)/P')/P'', puis en (((S/P)P')/P'')/P''', et ainsi de suite, indéfiniment.

C'est là une figuration non seulement logique, mais ontologique aussi. Dans l'histoire de la pensée européenne, et cela depuis Aristote, il y a en effet homologie entre le rapport sujet/prédicat en logique et le rapport substance/accident en métaphysique ; car le sujet logique, « ce qui gît dessous », *to hupokeimenon*, ou « ce qui est jeté dessous », *subjectum*, c'est aussi la substance, le « se-tenir-dessous », *hupostasis* ou *substantia*. Cette vision est si prégnante que les scolastiques iront jusqu'à attribuer au sujet le

217 - Conformément à son étymologie (*hê oikoumenê*, l'humainement habitée), « écoumène » est en mésologie du genre féminin. Il est du genre masculin dans son usage traditionnel en géographie, où il désigne la partie habitée de la Terre et non pas la relation humaine à l'étendue terrestre.

genre féminin, et au prédicat le genre masculin, dans la position orthodoxe de la copulation^[218] :

« ‘Parmi ceux qui appliquent la grammaire de Vénus (...) [i]l y en a qui, prenant la fonction du sujet, ignorent le prédicat, d’autres qui se contentant du prédicat, ne se prêtent nullement à la soumission légale du terme sujet’ (...) [A]u couple *subjectum / praedicatum*, employé d’abord par les grammairiens, se substitue dans la seconde moitié du XII^e siècle le couple *suppositum / appositum* (...) Alain [de Lille] n’est ni grammairien ni logicien, et en tant que poète il joue ici à son gré de ces termes techniques. Le texte impose que le prédicat désigne l’élément mâle du couple et que le sujet soit l’élément femelle (celui qui est ‘placé sous’ dans la position ‘légale’ du rapport sexuel (*subjecti termini subjectionem legitimam*) (...)) Le sujet (*suppositum*) dans toute phrase a la valeur du féminin parce qu’il est ‘placé sous’, tandis que le prédicat qui lui est joint (*appositum*) a celle du masculin. Manifestement, Alain fait allusion à la position dite ‘naturelle’ du coït. Le prédicat est l’homme parce que c’est lui qui, par sa semence, permet au substantif féminin de procréer le sens ».

Or le sens n’est pas seulement « procréé » dans la trajection S/P, il ne cesse d’évoluer dans la *chaîne trajective* (((S/P)/P’)/P’’)P’... et ainsi de suite, indéfiniment ; et ce faisant, il ne cesse de se substantialiser (je n’irai pas jusqu’à dire « féminiser »^[219]). En effet, si dans la relation initiale S/P, S est substantiel et P insubstantiel – car il n’est qu’un accident, un attribut, qui à lui seul n’existe pas vraiment :

« [Pour Aristote] un prédicat n’a pas proprement d’existence, il n’est pas un être, mais il présuppose des existants desquels il puisse être prédiqué et qui, dans une proposition, joueront le rôle de sujets, *hupokeimena*. [...] Le sujet doit en effet y être entendu comme une substance »^[220],

et si même, dans la « logique du lieu (*basho no ronri* 場所の論理) » de Nishida Kitarô (1870-1945), laquelle, en substituant l’identité du prédicat à

218 - Alain DE LILLE [1120-1202 ou 1203], *La plainte de Natura (De planctu naturae)*, traduit du latin et commenté par Yves Delègue, Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 83, et *ibid.* note 2, ainsi que p. 105 note 1.

219 - Les grammairiens appellent une telle figure « prétérition ».

220 - Robert BLANCHÉ et Jacques DUBUCS, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996 (1970), p. 35.

l'identité du sujet, culbutait pourtant la logique aristotélicienne en son énantiomère, le prédicat est posé comme un « néant absolu (*zettai mu* 絶対無) »^[221], en revanche, dans les chaînes trajectives de la réalité concrète : (((S/P)/P')/P'')/P'''... , le prédicat P, au fur et à mesure du déroulement d'une chaîne, est placé en position de sujet S' par rapport au prédicat suivant P', puis de S'' par rapport à P'', et ainsi de suite ; c'est dire qu'il gît toujours plus profondément sous l'accumulation des prédicats subséquents P', P'', P'''... et ainsi de suite. Il devient donc de plus en plus « gisant-dessous », *hupokeimenon*.

Cette substantialisation de l'insubstantiel, c'est ce que l'on appelle en métaphysique une hypostase. Dans les chaînes trajectives de la réalité, il y a de la sorte, en spirale, indéfiniment assumption de S en tant que P, hypostase de P en S', et ainsi de suite. C'est dire, concrètement, que le sens devient chose, et que les choses deviennent des objets réels, de plus en plus matériels, mais réciproquement aussi : derechef, mais un chaînon plus loin, l'objet devient chose, la chose devient sens, et ainsi de suite. L'évolution, l'histoire, c'est cela : le déroulement d'une chaîne trajective, où, indéfiniment, s'inverse mais se reprend toujours plus outre la relation matière/vie/esprit^[222].

§ 4. *Quand le mythe s'hypostasie en histoire*

Les familiers de Roland Barthes auront en mémoire ses fameuses *Mythologies*^[223], où il est question de « chaînes sémiologiques ». Barthes, on le sait, interprète le signe comme relation entre signifiant et signifié, selon la formule « $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}} = \text{signe}$ ». Or les *Mythologies* montrent que, dans le mythe, cette relation est « doublée » :

« Le mythe se constitue à partir d'une chaîne pré-existante : le signe de la première chaîne devient le signifiant du second [...ce que Barthes illustre par] une phrase figurant comme exemple d'une grammaire : c'est un signe composé de signifiant et de

221 - Sur ce thème, v. Augustin BERQUE (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2000, 2 vol. ; et plus particulièrement mes articles « La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? », p. 41-52, et « Du prédicat sans base : entre *mundus et baburu*, la modernité », p. 53-62 dans Livia MONNET (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.

222 - Je ramasse ici l'idée directrice de mon *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

223 - Paris, Seuil, 1957.

signifié, mais qui devient dans son contexte de grammaire un nouveau signifiant dont le signifié est : ‘je suis ici comme exemple d’une règle grammaticale’ »[²²⁴].

L’effet de ces chaînes sémiologiques est, selon Barthes, que ce qui est historique se trouve mythiquement déshistoricisé et, de ce fait, naturalisé. Tel est le mythe : l’histoire travestie en nature. Au lu de ce qui précède, on comprendra : un prédicat P travesti en sujet S, un accident insubstantiel travesti en substance ; et c’est effectivement ce qui se passe dans l’histoire des milieux humains, tout comme dans l’évolution des milieux vivants[²²⁵], où il y a, par « calage trajectif »[²²⁶], indéfiniment hypostase (substantialisation) de S/P en S’ par rapport à un prédicat postérieur P’, puis de cet (S/P)/P’ en S’’ par rapport à un prédicat ultérieur P’’, et ainsi de suite, selon la formule (((S/P)/P’)/P’’) / P’’’... , indéfiniment. Et de fait, on peut représenter les chaînes sémiologiques barthésiennes exactement de la même façon[²²⁷] : (((S̄/S̄′)/ S̄′′) / S̄′′′) / S̄′′′′... et ainsi de suite, indéfiniment.

Plus simplement dit, cela signifie que dans les chaînes sémiologiques, tout comme dans les chaînes trajectives, il y a toujours interprétation d’interprétations, on-dit d’on-a-dit, perçu de perceptions, etc. ; d’où, indéfiniment, naturalisation de l’artifice, hypostase des prédicats, autrement dit ce que Heidegger, dans *L’origine de l’œuvre d’art*, appelle le retrait de l’œuvre dans la Terre. Du point de vue de la mésologie, cela conduit certes à

224 - *Mythologies*, op. cit., p. 222-223.

225 - Plus de détails sur ce point dans *Poétique de la Terre*, op. cit., partic. le chap. X : « Histoire, évolution, trajection ».

226 - Cette expression m’a été inspirée par une notion bouddhique (sk *nīśraya*, jp *iji* 依止, lu également *eshi*) dont Frédéric GIRARD, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, Genève, Droz, 2008, vol. I, p. 212, donne les traductions suivantes : « appui ; prendre appui sur un maître, une personne vertueuse ; résider chez un maître ». Il ajoute cette citation du *Mahāyānasūtrālamkāra* : « C’est parce qu’ils sont sans nature propre que [tous les *dharma*] s’érigent / L’antérieur est le point d’appui du postérieur (*qian wei hou yizhi* 前為後依止) ». en somme, pour s’établir, une relation se cale sur une autre, qui la précède, et toutes se calent mutuellement, indéfiniment et sans qu’il y ait besoin d’en substantifier les termes. En revanche, du point de vue des chaînes trajectives, il y a bien substantification, mais toujours relative.

227 - Barthes quant à lui adopte une autre figuration, mais qui revient strictement au même.

admettre que la réalité des milieux est toujours quelque peu mythique^[228], mais n'équivaut pas pour autant au métabasisme (le « on en a fini avec la base » de la *French theory*) d'un pur constructivisme, car le S ou le S^ā initial, la Terre, gît toujours néanmoins là, sous nos pieds comme devant nos yeux.

Ce que le rapprochement susdit entre chaînes trajectives et chaînes sémiologiques ne montre pas, toutefois, c'est que la dyade S-P ne peut concrètement s'établir que dans un rapport ternaire S-I-P, où I est l'interprète pour lequel S existe en tant que P. Ce n'est que dans la ternarité concrète – plus : *concrecente* – de S-I-P que S peut être P, donc signifier quelque chose ; il va de soi en effet que l'on peut transposer la triade S-I-P en une triade S^ā-I-S^é. L'on retrouve ici le principe ternaire de la *sémiotique visuelle* de Charles Sanders Peirce (1839-1914), qui se distingue comme on le sait radicalement de la binarité du signe saussurien :

« Le signe saussurien naissant de l'association d'un signifiant et d'un signifié, il s'ensuit que la source de la signification réside à l'intérieur du signe, comme dans une capsule. Il en va autrement de la position peircienne, qui est d'inspiration empiriste : ici la source de la signification se trouve forcément en dehors du signe. De ce fait, parler de la manière dont un signe fonctionne entraîne fatalement la prise en compte du contexte et des circonstances dans lesquelles l'interprétation sémiotique a lieu (...) »^[229].

Il est vrai que ce que Peirce appelle *the Interpretant* dans la triade dont les deux autres termes sont *the Object et the Sign*, n'est pas exactement ce que j'entends ici par I (l'interprète – à savoir un être vivant – de S en tant que P)^[230] ; ce serait plutôt le noème que I a dans la tête à propos de S, autrement dit ce que j'entends par P ; mais peu importe ici. L'intéressant est que, pour Peirce, l'*interpretant* peut indéfiniment, à son tour, être réinterprété en d'autres *interpretants*, dans le processus que Peirce nomme

228 - Du point de vue de la physique, c'est admettre avec Bernard d'ESPAGNAT (*À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Dunod, 1979 ; et *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994) que nous n'atteignons jamais au Réel (l'en-soi pur de l'objet), mais seulement à un « réel voilé », c'est-à-dire entaché par la relation de la méthode avec l'objet, comme l'avait déjà posé Werner HEISENBERG, *La nature...*, *op. cit.*.

229 - Tony JAPPY, *Regards sur le poème muet. Petite introduction à la sémiotique visuelle peircienne*, Presses universitaires de Perpignan, 2010.

230 - Y compris en physique, puisque si ce que Heisenberg appelle « la méthode » est un appareillage matériel, cet appareillage est un artefact humain, et les données qui en ressortent sont nécessairement surprédiquées par un interprète humain.

semiosis ; et c'est aussi que, du point de vue de la mésologie, cette sémiologie n'est autre qu'une chaîne sémiologique, donc une chaîne trajective, et ce avec les mêmes effets : l'intrication de la nature (S), de l'histoire (S/P) et du mythe (P) dans la réalité des milieux, donc dans la réalité des choses telles qu'elles existent pour nous.

Si toutefois les chaînes sémiologiques barthésiennes montrent bien comment l'histoire devient mythe, autrement dit comment le signe $S^{\bar{a}}/S^{\bar{e}}$ est hypostasié en un signifiant du second degré $S^{\bar{a}'}$, elles ne montrent pas l'inverse : comment cette hypostase devient vraiment substantielle, c'est-à-dire comment le mythe devient histoire, jusque dans les faits les plus matériels. Or c'est bien ce qui se passe dans l'histoire des milieux concrets. J'en ai détaillé un exemple dans un ouvrage antérieur, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*[²³¹]. L'« habitat idéal » en question, c'est la maison individuelle au plus près de la nature, que plébiscitent, avec une remarquable constance, les trois quarts des Français (ils ne sont pas les seuls). L'histoire montre que cet idéal a pris son origine dans deux mythes homologues, en Occident celui de l'Âge d'or puis sa suite arcadienne, en Orient celui du *Datong* 大同, la « Grande Identité » où les dieux étaient les commensaux des humains, et où les villes, closes de murailles et de douves, n'existaient pas encore. De ce mythe est née, sous les Six Dynasties (III^e-VI^e siècle), la pratique de l'ermitage mandarin ; de cette pratique l'idée de paysage, *shanshui* 山水, que l'on date communément de la réunion du Pavillon des orchidées (Lanting)[²³²], le 3^e jour du 3^e mois de 353 ; de celle-ci l'aménagement de jardins paysagers ; de ceux-ci, avec leurs « fabriques » figurant de faux ermitages, ce que l'Europe du XVIII^e siècle, les croisant avec le mythe arcadien, prendra pour de véritables maisons dans une nature charmante ; de là, aux XIX^e et XX^e siècles, le paradigme de nos pavillons banlieusards, lesquels provoqueront l'éclatement des villes et l'étalement périurbain, pour aboutir à l'actuel urbain diffus, dont l'empreinte écologique disproportionnée n'est pas le moindre des facteurs du réchauffement de la planète.

De la sorte, en trois mille ans d'histoire, ce qui à l'origine n'était qu'un mythe – un simple dire (P) – s'est hypostasié, plus, matérialisé dans les effets telluriques de l'anthropocène (S). La sémiosphère est redevenue atmosphère, le dire est redevenu la Terre, qui pourtant l'avait engendré au fil

231 - Paris, Le Félin, 2010, poche 2016.

232 - Sur ce thème, v. Augustin BERQUE, *La pensée paysagère*, Bastia, éditions éoliennes, 2016 (2008).

de l'évolution puis de l'histoire... Ne serait-ce pas ainsi que vit le sens, toujours recommencé mais toujours plus outre, dans les chaînes trajectives de la réalité ?

Palaiseau, 9 mai 2017.

Né en 1942 au Maroc, géographe et orientaliste, Augustin Berque enseigne la mésologie à l'École des hautes études en sciences sociales. Membre de l'Académie européenne, il a été en 2009 le premier occidental à recevoir le Grand Prix de Fukuoka pour les cultures d'Asie, et en 2017 le premier Français admis au Palais de l'environnement terrestre (*Chikyû kankyô dendô* 地球環境殿堂 : *the Earth Hall of Fame KYOTO*), qui commémore le Protocole de Kyôto (1995).

DE TRADUCTION EN TRAJECTION

aux trois jardins du Tôkaian

par Augustin Berque

Société française de traductologie

Université d'été franco-japonaise en traductologie

École des hautes études en sciences sociales, 29 août-2 septembre 2016

Résumé : La communication part de mes traductions de Watsuji (Fûdo, le milieu humain, CNRS, 2011 [Fûdo, ningengakuteki kôsetsu, 1935]), d'Imanishi (La liberté dans l'évolution, Wildproject, 2015 [Shutaisei no shinkaron, 1981]) et de Yamauchi (Logos et lemme [Rogosu to renma, 1974], en cours), dans leur rapport avec ma propre élaboration de la mésologie, c'est-à-dire l'étude des milieux dans l'optique inaugurée par l'Umweltlehre d'Uexküll (1864-1944) et le fûdoron de Watsuji (1889-1960) ; optique que l'on peut définir comme une éco-phénoménologie, doublée d'une onto-géographie. L'enjeu n'est autre que de dépasser rationnellement le dualisme moderne, ainsi que le mécanicisme qui en a découlé dans les sciences de la nature, discriminant indéfiniment subjectivité d'une part, mécanicité de l'autre, donc « sciences molles » de l'une, et « sciences dures » de l'autre. Cette entreprise reviendrait à dépasser rationnellement aussi l'incompatibilité historique entre « l'Occident » et « l'Orient ». Traduire les concepts centraux utilisés par Watsuji, Imanishi et Yamauchi posait directement ces problèmes, et a conduit à élaborer en retour ceux de trajection et de chaîne trajectrice, qui font le lien entre questions de sens et questions de fait, sémiose, histoire, évolution et fondement de la réalité. L'objectif à atteindre est quadruple :

- Idéalement, il s'agit de réhumaniser la nature, renaturer l'humain ; à savoir :*
- réancrer la subjectivité (l'être-sujet) dans la nature, mais sans réductionnisme ;*
- refonder l'éthique et l'esthétique dans la nature, mais sans déterminisme ;*
- retrouver la Terre, mais sans s'y enterrer.*

Plan :

I. Du mot « traduction »	139
II. Du mot « trajection »	140
III. Le concept de trajection	141
IV. Le concept de médiance	144
V. Trajecter, 1 : traduire la substance en insubstance	147
VI. Trajecter, 2 : traduire l'insubstance en substance	151
VII. Des chaînes trajectives aux chaînes de Neumann,	157
VIII. La difficulté de traduire Fûdo	163
IX. Équivalences retenues pour la traduction.	169

*... ce que peut une vraie traduction :
à partir d'une entente de notre propre langue
entièrement renouvelée par la rencontre du texte à traduire,
librement nous conduire à l'original
ainsi lui-même nourri en retour
par sa traversée dans la langue étrangère.*

Hadrien France-Lanord^[233]

I. Du mot « traduction »

Du mot *traduction*, voici la définition que donnait la première édition du Petit Larousse (1906) :

TRADUCTION (*duk-si-on*) n. f. Action de transposer dans une autre langue : *faire une traduction d'Horace*. Ouvrage traduit. *Par ext.* Interprétation.

Environ un siècle plus tard, dans l'édition 2001, cette définition s'était quelque peu enrichie :

TRADUCTION n. f. Action de traduire ; ouvrage traduit. ◇ *Traduction automatique, traduction assistée par ordinateur* : traduction de textes par des moyens informatiques. 2. **Litt.** Manière d'exprimer, de manifester qqch par une transposition. *Traduction musicale d'un sentiment*. 3. **BIOCHIM.** Synthèse d'une protéine dans le cytoplasme d'une cellule, à partir de l'information génétique contenue dans l'ARN.

Gageons qu'il ne sera guère question de la synthèse des protéines durant cette université d'été. Pourtant, foi de Petit Larousse, la question est fondamentalement la même que lorsqu'il s'agit de traduire Horace en français ou en japonais. Voilà ce que je vais essayer de montrer, par l'entremise du concept de *trajection*.

233 - Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 83.

II. Du mot « *trajection* »

Le mot *trajection* n'est pas fréquent, mais contrairement à ce que je croyais quand je l'ai utilisé pour la première fois en 1984, il n'a rien d'un néologisme. Le *Dictionnaire de la langue française* d'Émile Littré en donnait déjà la définition suivante :

Terme de rhétorique. *Trajection des épithètes, se dit, dans Eschyle, du transport de l'épithète à un substantif qui semblerait ne pas la comporter* (WEIL, *Revue critique*, 15 janv. 1876, p. 49). Étym. Lat. *trajectionem*, transposition ou hyperbate, de *trajicere* (voy. TRAJECTOIRE).

Effectivement, dans la langue savante, *trajection* descend directement de *trajectio*, que Félix Gaffiot définissait comme suit dans son *Dictionnaire latin-français* (Hachette, 1934 ; j'omets les références mentionnées par Gaffiot) :

trājectio, *onis*, f. (*trajicio*), **1.** traversée [de la mer] || *trajectio stellarum*, traversée du ciel par les étoiles, étoiles filantes. **2. a)** *in alium*, action de faire passer [une responsabilité] sur un autre ; **b)** *verborum*, transposition des mots, hyperbate ; **c)** hyperbole.

À ces mêmes acceptions, le *Dictionnaire latin-français* de Charles Lebaigue (Belin, 1896) ajoutait celles de : « passage », et de « métastase, fig. De rhét. ».

Comme signalé par le Gaffiot, *trajectio* vient du verbe *trajicere* – lui-même composé de *trans* (au delà, de l'autre côté de) et de *jacere* (jeter, lancer) – , signifiant : jeter au delà, faire passer, traverser. Nous sommes là dans un champ sémantique très proche de celui de *traducere* et de son dérivé *traductio*, traversée, action de faire passer de l'autre côté ou de bout en bout, répétition (en rhétorique) – notez que *traductio* ne signifie pas

« traduction », notion qui était rendue en latin par *translatio*[²³⁴]. Il y a une nuance, toutefois, qui vient de la différence entre *jacere* et *ducere* (tirer) : le premier verbe exprime un mouvement à partir de soi, le second un mouvement vers soi (et de là, l'idée de conduire à sa suite). On pourrait en garder l'idée que traduire, c'est d'abord une version (faire passer d'une autre langue dans la sienne propre) plutôt qu'un thème (l'inverse). Quant à *trajecter*, ou *trajeter*, le français de la Renaissance l'employait effectivement avec l'idée d'un mouvement du proche vers le lointain. On lit dans les *Essais* de Montaigne (I, 14, « Que le goût des biens et des maux... ») : « Les rois de Castille ayant banni de leurs terres les Juifs, le roi Jean de Portugal leur vendit à huit écus pour tête la retraite aux siennes, en condition que dans certain jour ils auraient à les vider ; et lui, promettait leur fournir de vaisseaux à les trajecter en Afrique ». Effectivement, l'Afrique, c'était outre-mer par rapport aux terres du roi Jean : là-bas, à partir d'ici.

III. Le concept de trajection

Comme je l'ai rapporté plus haut, lorsque j'ai inventé (croyais-je) le mot de « trajection », l'été 1984, j'étais persuadé que c'était un néologisme. Internet n'existait pas encore, tout le monde n'a pas en tête la *Revue critique* du 15 janvier 1876, et étant en vacances, je n'avais même pas le Littré sous la main. C'est dire que je ne suis pas parti du mot *trajection*, mais au contraire d'une idée, qu'il m'a fallu traduire par un mot. En d'autres termes, ce qu'il y a eu d'abord, c'est le concept. D'où venait-il ?

Cet été-là, j'écrivais un livre qui est paru en 1986 chez Gallimard, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Dans ledit livre, je justifie l'emploi du terme « trajection » par diverses références, mais sans m'y étendre outre mesure, parce que l'intention du livre était plus descriptive que théorique, ou, dit plus savamment, plutôt idiographique que nomothétique. Trois ou quatre ans plus tard, toutefois, l'occasion me fut

234 - « Il n'est peut-être pas tout à fait légitime de dire qu' 'en latin traduction se disait *translatio*'. Je ne suis même pas convaincu que traduction se disait en latin... Traduire, oui : Cicéron employait le verbe *convertere* – mais apparemment pas le nom *conversio*. D'ailleurs, un nom abstrait pour désigner l'activité, c'est un peu douteux. *Translatio*, dans la rhétorique latine, désigne probablement plus souvent la métaphore – qui est un 'transport' [μεταφορά, A.B.], comme l'attestent encore, sur nos routes, les poids-lourds grecs (pour ce qu'il en reste). L'exemple de Quintilien cité par le Gaffiot avec le sens de traduction n'est pas décisif : il s'agit bien sûr, pour nous, d'une traduction, mais peut-être pas exactement comme nous l'entendons. Il se peut que Quintilien pense, lui, à une 'transcription'. Dans le cas en question, nous disons, nous, traduction... mais qu'est-ce que c'était dans la tête de Quintilien ? (...) Plus tard, bien sûr, le concept de *translatio* s'installe, peut-être déjà chez Aulu-Gelle. Et au XVI^e siècle, chez Marot, un traducteur est un traducteur ». Merci à Dominique Buisset pour ce commentaire.

donnée de reprendre la chose d'un point de vue plus théorique dans *Médiance, de milieux en paysages*^[235]. Voici comment la traduction du concept en vocable y était interprétée :

(...) le terme de trajection était un néologisme. L'idée m'en est venue en méditant une expression que Gilbert Durand utilise dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*^[236] : le « trajet anthropologique », là défini comme « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (p. 38). Par delà Durand, l'expression se réfère aux travaux de Piaget, par exemple *l'Introduction à l'épistémologie génétique* (1950), qui a montré que les représentations d'un sujet se construisent par une suite d'accommodations avec l'objet ; processus que, de son côté, Durand qualifie de « cheminement réversible »

Si néanmoins il m'a fallu un mot nouveau, c'est parce que ces références ne prennent guère ou pas du tout en compte les aspects physiques et écologiques du trajet en question. La définition qu'en donne Durand le situe clairement au niveau de l'imaginaire, à son tour défini comme « rien d'autre que ce trajet dans lequel la représentation de l'objet se laisse assimiler et modeler par les impératifs pulsionnels du sujet » (p. 38). Dans un tel sens, l'emploi du mot « trajet » n'est que métaphorique. En revanche, la trajection, autrement dit le trajet mésologique (pas seulement anthropologique) qui est en jeu dans la médiance comprend aussi (...) des trajets on ne peut plus matériels.

Autre différence essentielle entre le point de vue de la médiance et, cette fois, l'optique piagétienne, c'est que celle-ci considère essentiellement l'individu dans le processus de sa formation, tandis que la trajection s'opère principalement au niveau collectif : celui d'une société, de sa culture et de son territoire ; et ce, dans un processus d'une échelle temporelle bien supérieure, qui est l'histoire ; pas seulement l'histoire des hommes, mais celle aussi, plus longue, des composantes naturelles du milieu. (p. 41-42)

235 Paris, Belin, 2000 (1990).

236 Paris, Bordas, 1969.

Dans *Médiance*, j'en arrivai donc à définir la trajection comme « combinaison médiale [relevant d'un certain milieu] et historique du subjectif et de l'objectif, du physique et du phénoménal, de l'écologique et du symbolique, produisant une médiance. D'où : *trajectivité, trajectif, trajecter* » (p. 48). En réalité, cette définition était dans mon esprit déjà insuffisante, car elle omettait un aspect essentiel de la trajection, lequel ne m'est apparu clairement que lorsque, en 1987, j'ai eu à traduire ce concept en japonais^[237]. Après moult gamberge, *tsûtai* 通態 m'avait paru convenir, *tai* 態 exprimant un certain état (en l'occurrence la trajectivité), et *tsû* 通 un mouvement de va-et-vient (*kayoi*, l'autre lecture de 通).

Il me faut donc ici rendre spécifiquement grâce au travail de traduction, car il a enrichi le concept lui-même ! L'idée qui s'est ainsi clarifiée, c'est que la réalité concrète et empirique résulte d'un va-et-vient (la trajection) entre ces deux pôles théoriques – et donc abstraits – que sont le subjectif et l'objectif ; et c'est pourquoi elle est *trajective*. Beaucoup plus tard, j'ai du reste découvert dans le vocabulaire de Yamauchi Tokuryû^[238], à propos d'Aristote, une expression très proche de mon *tsûtai* 通態 (trajection) : *hattentai* 発展態, la « progressivité », soit dit dans un sens proche de ce qu'exprime la notion de *progressive form* dans la langue anglaise, à savoir le caractère de ce qui est en train de se faire, en chantier :

Chez Platon, l'idée était une chose séparée (pas seulement distinguée) du phénomène, tandis que pour Aristote, les deux termes étaient en continuité, ce pourquoi il s'agissait d'un développement (*hatten* 発展). La *dynamis* est à la fois puissance et possibilité, ce n'est pas un simple possible, c'est la force du possible. En comparaison de l'*energeia*, elle est possible, mais en tant qu'*en-ergo*^[239], il faut vraiment qu'elle en soit l'agir réel. Et en tant que progressivité (*hattentai* 発展態), il faut que ce soit une chose médiane entre le possible et le réel. L'être possède diverses

237 - Pour l'édition japonaise du *Sauvage...*, *op. cit.*, trad. par Shinoda Katsuhide, *Fûdo no Nihon. Shizen to bunka no tsûtai* 風土の日本。自然と文化の通態, Tokyo, Chikuma, 1988.

238 - Dans tout cet article, les noms japonais, comme les noms chinois, sont donnés dans leur ordre normal : patronyme en premier.

239 - Le verbe *energô* ou *energeô* signifie agir, produire. C'est l'action (*ergon*) exercée sur (*en*).

façons d'exister^[240], mais son premier état est dit κατά συμβεβηκός^[241]. La traduction habituelle est *futaitekizai* 附帶的在-accident, ce qui ressemble fort à la contingence, mais le développement du possible n'a pas forcément de nécessité logique. En effet, le possible, c'est ce qui peut être, mais comporte aussi le non-être. Toutefois, même possible, cela possède aussi sa propre nécessité. Cela, ce n'est autre que le caractère et la logique du « milieu » (*chû* 中). Comme le milieu, c'est entre deux choses, cela comporte à la fois le caractère des deux. Voilà pourquoi c'est mouvant, pourquoi cela bouge. C'est pourquoi cela ne cesse de se développer. Il faut vraiment dire que le caractère existentiel^[242] de la possibilité réside dans le « milieu »^[243].

La trajection, ce n'est effectivement pas autre chose que la concrescence empirique des deux pôles que la théorie doit séparer : le subjectif et l'objectif ; mais nous allons voir que le « milieu » qui en résulte est justement bien autre chose qu'une simple médiété abstraite.

IV. Le concept de médiance

C'est en 1935 que Watsuji Tetsurô (1889-1960) publie *Fûdo. Ningengakuteki kôsetsu (Milieux. Études de l'entretien humain)*. L'ouvrage commence par ces lignes :

Ce que vise ce livre, c'est à élucider le *fûdosei* 風土性 en tant que moment structurel de l'existence humaine^[244]. La question n'est

240 - *Sonzai wa shushu naru sonzai no shikata wo motteiru* 存在は種々なる存在の仕方をもっている. L'ambivalence de *sonzai* 存在 me permet de traduire ici sa première occurrence par « être » et la seconde par « exister », ce qui annonce l'idée qu'un même sujet (ou une même substance, S) peut avoir plusieurs prédicats (ou plusieurs accidents P, P', P'' etc.), donc, concrètement, plusieurs réalités (S/P, i.e. S en tant que P), comme nous le verrons plus loin.

241 - Par accident, littéralement « par aller-ensemble », de *sumbainô*, marcher ensemble, aller avec.

242 - *Sonzaiteki seikaku* 存在的性格. On entendra même *ek-sistentiel*, pour mieux le distinguer d'« essentiel » (*honshitsuteki* 本質的) ; car à la différence de l'essence, l'existence comporte l'accident : c'est S en tant que P, le sujet (la substance) en tant qu'un certain prédicat, qui lui est accidentel et le fait *ek-sister* concrètement hors de l'identité abstraite de son pur en-soi.

243 - Yamauchi Tokuryû, *Rogosu to renma* ログスとレンマ (*Logos et lemme*), Tokyo, Iwanami, 1974, p. 293, trad. A.B.

244 - この書の目ざすところは人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすることである.

donc pas ici de savoir en quoi l'environnement naturel régit la vie humaine. Ce qu'on entend généralement par environnement naturel est une chose que, pour en faire un objet, l'on a dégagée de son sol concret, le *fûdosei* humain. Quand on pense la relation entre cette chose et la vie humaine, celle-ci est elle-même déjà objectifiée. Cette position consiste donc à examiner le rapport de deux objets ; elle ne concerne pas l'existence humaine dans sa subjectivité (*shutaisei* 主体性). C'est celle-ci en revanche qui est pour nous la question. Bien que les phénomènes médias soient ici constamment mis en question, c'est en tant qu'expressions de l'existence humaine dans sa subjectivité, non pas en tant que ce qu'on appelle l'environnement naturel. Je récusé d'avance toute confusion sur ce point.

Pour la traduction, le grand problème ici est de rendre *fûdosei* 風土性, concept créé par Watsuji à partir du terme *fûdo* 風土, lequel s'écrit « vent (風) - terre (土) ». On verra en annexe que ce problème a rebuté la plupart des traducteurs. En ce qui concerne mon propre essai de traduction de ce terme, je le commente rétrospectivement dans *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*^[245] :

Je m'étais résolu à traduire [*fûdo*] par « milieu » dans le sens traditionnel que la géographie humaine a donné à ce terme ; à savoir, selon le *Dictionnaire de la géographie* de Pierre George^[246], qui à l'époque était mon bréviaire, « Espace naturel ou aménagé qui entoure un groupe humain, sur lequel [celui-ci] ^[247] agit, et dont les contraintes climatiques, biologiques, édaphiques, psycho-sociologiques, économiques, politiques, etc., retentissent sur le comportement et l'état de ce groupe ». En japonais toutefois, le sens ordinaire de *fûdo* est celui de « milieu local ». La plupart des lecteurs japonais de *Fûdo* entendent donc le concept de *fûdosei* au sens de « milieu-localité », i.e. « singularité (locale, régionale, nationale) ». En ce sens, *fûdosei* pourrait être rendu par *contréité* (ce qui donnerait en allemand *Gegendheit*, en pensant à la *Gegend* heideggérienne) ; mais [j'ai préféré]

245 - Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014, p. 31.

246 - Paris, PUF, 1970, p. 277.

247 - Par une petite négligence de style, le dictionnaire écrit ici « il agit », ce qui peut prêter à une grave confusion. Dans l'esprit du possibilisme dualiste de l'école française de géographie, George ne voulait certainement pas dire que c'est le milieu qui agit.

médiance, qui rend fidèlement la définition que Watsuji donne lui-même de *fûdosei*, et qui [comme on le verra plus loin] est d'une bien plus grande portée ontologique. Quoiqu'il en soit, c'est donc à partir du terme *milieu* que j'ai d'abord cherché à rendre *fûdosei*. Littéralement, cela aurait donné *milieuïté*, le suffixe *sei* 性, qui sert à former des concepts, équivalant en cela au suffixe français *-ité* ; mais un mot aussi laid que « milieuïté » n'aurait pas inspiré la recherche. Au cours de l'hiver 1984-1985, où je terminais la rédaction de mon premier essai sur le milieu nippon, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, c'est donc à partir de la racine latine *med-* (qui a donné *milieu*) que j'ai forgé *médiance*, en écartant *médiété* qui pourtant existait dans le français de la Renaissance, parce que ce terme était déjà investi d'un autre sens (« caractère moyen »), et parce qu'il me chantait moins à l'oreille. Dans l'histoire de la langue française, le suffixe *-ance* n'est autre que le doublet populaire de la terminaison savante *-ité*, et il rime avec *espérance*.

À l'époque, je définissais la médiance comme « dimension ou caractère attributif des milieux ; sens d'un milieu »^[248]. Pourquoi n'avoir pas utilisé la définition donnée par Watsuji lui-même dès la première ligne, « le moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機) » ? Parce que je ne la comprenais pas. À cette époque-là, je ne dépassais pas la traduction que les dictionnaires me donnaient de *keiki*, à savoir « occasion » ; et une locution telle que « l'occasion structurelle » (*kôzô keiki*) n'avait pour moi aucun sens. Il me restait en effet à apprendre que cette locution, assez répandue dans la philosophie japonaise du temps de Watsuji, y a rendu directement le concept allemand de *Strukturmoment*, où *Moment* n'a pas le sens d'un espace de temps, mais celui de « moment » en mécanique, c'est-à-dire celui d'une puissance de mouvoir engendrée par un couple de forces. Dans la définition que donne Watsuji, cela signifie que la médiance est une motivation naissant du couple dynamique formé par les deux « moitiés » qui font concrètement l'être humain (*ningen* 人間) : d'un côté sa moitié individuelle (le *hito* 人), de l'autre sa moitié relationnelle (l'*aida* 間). Watsuji donne en effet un sens si particulier à *ningen* – mot par ailleurs très courant – qu'on peut à cet égard le rendre par « entrelien humain ». Cet entrelien, c'est d'abord celui des humains entre eux, mais à travers celui-ci, également celui qu'ils

248 - *Le Sauvage...*, p. 165.

entretiennent avec leur environnement, c'est-à-dire leur milieu. La médiance, en somme, c'est le couple dynamique formé par l'individu et son milieu, et c'est ce couple qui est la réalité de l'humain dans sa plénitude existentielle.

Reconnaitre ladite « plénitude existentielle », toutefois, n'est pas la chose du monde la mieux partagée. Pour la mésologie, du moins telle que je la conçois, la médiance va de soi. Elle considère que l'humain est un néotène, incapable de survivre dans sa seule dimension individuelle, et dont l'existence repose donc sur le couplage dynamique (la médiance) d'un corps physique individuel et d'un *corps médial*, système éco-techno-symbolique nécessairement collectif. Voilà en revanche ce que ne conçoit pas l'individualisme méthodologique, courant d'idées dont l'origine remonte à l'atomisme de Leucippe et qui, en passant par le *topos* aristotélicien, le nominalisme médiéval, Hobbes et Spencer, conduit jusqu'à la fameuse déclaration de Mme Thatcher : *There is no such thing as society* (avec la variante biologique du « gène égoïste » à la Dawkins). C'est ce que j'appelle la *TOM*, initiales de « *topos* ontologique moderne » : un être qui, forclosant sa médiance, s'est putativement coupé (*temnein*, *tom-*) de son corps médial, réduit à l'altérité d'un pur objet.

Il est vrai que le corps médial étant un système, il ne se voit pas, et sa trajectivité encore moins. Comme Hésiode l'écrivait déjà, κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν (car les dieux ont caché aux humains ce qui les fait vivre)[²⁴⁹].

V. Trajecter, 1 : traduire la substance en insubstance

Nous occupant de traduction en tant que trajection, nous pouvons, sans vergogne, verser ici directement du grec au chinois. Dans les premières lignes de son *Introduction à la peinture de paysage*[²⁵⁰] (qui fut probablement écrite dans les années dix de l'ère Yuanjia, sous le règne de Wendi des Liu Song[²⁵¹]), l'auteur du premier traité sur la notion de paysage dans l'histoire humaine, Zong Bing (375-443), écrit en effet ce qui suit :

249 - Hésiode, *Les travaux et les jours*, 42. βίος (vie), que je traduis ici par « ce qui fait vivre », a en effet parmi ses acceptions celles de « moyens d'existence, ressources ».

250 - *Hua shanshui xu*.

251 - Wendi, troisième empereur des Liu Song (qui évincèrent en 420 les Jin de l'est), régna de 424 à 454. L'ère Yuanjia correspond à son règne.

至於山水、質有而趣靈 Zhi yu shanshui, zhi you er qu ling^[252].

Quant au paysage, tout en ayant substance, il tend vers l'esprit.

Pour la traduction, le premier problème est ici de comprendre ce que signifie *zhi* 質. Dans *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*^[253], j'en donne l'interprétation qui suit :

Ce que je traduis ici par « substance », *zhi* 質, est souvent rendu par « forme matérielle »^[254], ou en japonais^[255] par la lecture *katachi*, habituellement attachée au sinogramme 形 (qu'on peut effectivement traduire par « forme matérielle »). C'est là une façon tout à fait particulière de traduire *zhi*. Hormis la tradition, je ne vois pas de raison de donner à ce caractère un sens aussi excentrique que « forme matérielle » ; et quant au japonais, *katachi* n'est même pas recensé parmi la cinquantaine d'acceptions possibles de *zhi* qui figurent dans le *Kadokawa daijigen* à l'entrée 質. De telles traductions relèvent donc plutôt de la glose. Alors, comment rester plus près du texte ? Constatons d'abord qu'ici, *zhi* s'oppose très évidemment à *ling*, « l'esprit, l'âme ». L'idée sous-jacente est donc que le paysage possède à la fois une dimension matérielle et une dimension immatérielle. Voyons maintenant *zhi* de plus près. Le sinogramme 質 associe la clef 貝, qui dérive du pictogramme d'un coquillage et représente l'idée de valeur monétaire, avec l'élément 所, pictogramme de deux haches identiques, d'où « équivaloir ». Le sens premier de *zhi* est celui de chose que l'on donne en gage, parce qu'elle possède une valeur intrinsèque. D'où, entre autres, le sens principal (de nos jours encore) de 質 comme : « substance, nature propre ». Quant à 靈 (靈 dans la forme ancienne), l'accord est

252 - On trouvera le texte chinois complet, avec traduction et commentaires, dans Hubert Delahaye, *Les Premières peintures de paysage en Chine, aspects religieux*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1981.

253- Paris, Le Félin, 2010, p. 112 sq.

254 - C'est notamment le cas chez Nicole Vandier-Nicolas, *Esthétique et peinture de paysage en Chine (des origines aux Song)*, Paris, Klincksieck, 1982. Yolaine Escande (*La culture du shanshui. Montagnes et eaux*, Paris, Klincksieck, p. 81) donne quant à elle la traduction suivante : « Quant aux *shanshui*, leur substance [matérielle] (*zhi*) est ce que [nous en percevons] (*you*), et pourtant ils tendent vers l'efficacité spirituelle (*ling*) » (crochets et parenthèses dans l'original).

255 - Ainsi Ômuro Mikio, *Enrin toshi. Chûsei Chûgoku no sekaizô (La Ville-parc. L'image du monde en Chine médiévale)*, 1985, p. 515.

général pour y voir la dimension spirituelle du paysage. Yolaine Escande a introduit une précision intéressante en le traduisant par « efficacité spirituelle », ce qu'elle oppose à la « substance matérielle » donnée pour *zhi*[²⁵⁶].

Je me rattache à la version d'Escande, mais en m'en tenant plus simplement au couple « substance/esprit ». (...) Le paysage, dans sa base physique, est bien le sujet substantiel auquel on attache un certain prédicat, qui le pourvoit de sens, l'instituant ainsi en paysage. (...) L'essentiel repose sur l'embrayage (la trajection) que représente, entre les deux termes du couple, la conjonction *er* 而, « mais aussi ». Avec cet *er*, il n'y a pas de rupture entre le premier et le second terme du couple ; mais une continuité, qui admet la différence.

Il vaut la peine, pour comprendre cette liaison-opposition, de se reporter à l'étymologie du sinogramme 而 : c'est un pictogramme, représentant les longs poils pendants d'une barbiche. Le son *er* l'apparente à *er*, « orner » – ce qui s'écrit soit 珥 (boucle d'oreille), soit 轎 (voiture ornée, i.e. char funéraire) – ; en effet, la barbiche orne le menton, mais elle n'est pas le menton même. *L'hupokeimenon*, la substance, c'est le menton...

Trajection, donc. Mais dans quel sens ? Dans le sens où tire le prédicat (je n'irai pas jusqu'à écrire : ou l'on tire la barbiche !)[²⁵⁷] ; car à cela correspond, dans la phrase de Zong Bing, le mot *qu* 趣, « tendre vers ». Là aussi, l'étymologie est intéressante : elle associe 走, « courir », et 取, « prendre » ; i.e. « courir pour prendre ». Ainsi, la substance matérielle du paysage court prendre le sens que lui donne l'esprit, ou plus largement la prédication humaine. Ou encore, *la relation paysagère court de la substance vers le prédicat*.

Tel est le principe de Zong Bing.

Si la tradition de la glose esthétique s'en tient curieusement à traduire *zhi* 質 par « forme matérielle », ce n'est évidemment pas sans raisons. Le suite du texte y autorise ; reste néanmoins que c'est là non seulement forcer les termes, mais laisser échapper une idée fondatrice – cela que j'appelle « le principe de Zong Bing », autrement dit l'anticipation du principe même de la réalité pour la mésologie : saisir le donné terrestre (le sujet S) en tant

256 - *La Culture du shanshui*, op. cit., p. 81.

257 - Les grammairiens appellent cette figure une *prétérition*.

qu'une certaine chose (le prédicat P) ; soit la formule $r = S/P$, ce qui se lit : *la réalité, c'est S en tant que P*. Et comme l'histoire de la pensée occidentale, depuis Aristote, a établi l'homologie du rapport sujet/prédicat au rapport substance/accident, cela se lit aussi : la réalité, c'est la substance en tant que ce qui lui tombe dessus (*accidere*) : un certain regard. Cela donne proprement une réalité trajective : une substance-regard, ou un *shitsu soku ken* 質即見, si je m'autorisais à dire la même chose à la japonaise.

Certes, voir dans *zhi* 質 la substance n'est peut-être qu'un biais occidental. Une édition chinoise récente du texte de Zong Bing^[258] ne vaille pas jusqu'à gloser *zhi you* 質有 comme suit : « *zhi you* : *xingzhi duo*. *You, duo ye* 质有 : 形质多. 有、多也 (*zhi you* signifie : moult formes et matières. *You*, c'est : beaucoup) » ? Or c'est là non seulement évacuer l'idée de substance, mais encore, en traduisant *you* par « beaucoup », c'est négliger toute la tradition philosophique de l'Asie orientale, dans laquelle *you* 有 (jp *yû* ou *u*) est l'« il y a », sinon même ce que nous appelons l'être. C'est ce qui s'oppose à *wu* (jp *mu*) 無, l'« il n'y a pas », qu'on traduit souvent par « néant ». Pour cette raison, je m'en tiendrai pour ma part à interpréter ce *zhi you* 質有 comme : « il y a bien là substance », matière à trajecter (*qu* 趣) ou à prédiquer, autrement dit S.

En quoi ladite trajection de S en P (ce qui fait la réalité du paysage) consiste-t-elle ? Si l'on en croit nos sciences cognitives, cela serait une réduction de beaucoup d'information à moins d'information :

Thus, of the unlimited information available from the environment, only about 10^{10} bits/sec are deposited in the retina. Because of a limited number of axons in the optic nerves (approximately 1 million axons in each) only 6×10^6 bits/sec leave the retina and only 10^4 make it to layer IV of V1. These data clearly leave the impression that visual cortex receives an impoverished representation of the world, a subject of more than passing interest to those interested in the processing of visual information. Parenthetically, it should be noted that estimates of the bandwidth of conscious awareness itself (i.e. what we 'see') are in the range of 100 bits/sec or less^[259].

258 - Pan Yungao et al., *Han Wei Liuchao shu hua lun* (Textes sur la calligraphie et la peinture des Han, des Wei et des Six Dynasties), Changsha, Hunan meishu chubanshe, 1999, p. 289.

259 - Marcus E. Raichle, Two views of brain function, *Trends in cognitive sciences*, XIV (2010), 4, p. 180-190, p. 181.

Ce que cette mesure néglige, c'est que la perception n'est pas seulement de l'information ; elle signifie. Et pour qu'il y ait signification, il faut qu'il y ait assomption du donné brut (S) en ce que cela veut dire (P) pour l'être concerné. « Assomption », comme ce que l'on fête le 15 août (l'enlèvement miraculeux de la Sainte Vierge au ciel par les anges), cela implique le principe de Zong Bing : une tension, une course (*qu*, jp *omomuki* 趣) du matériel vers le spirituel, chose qui ne se résout pas en bit/sec. Et pour le dire plus carrément, c'est passer de la substance à l'insubstance. Là-dessus, pas de différence entre Orient et Occident : pour Aristote^[260] comme pour Nishida^[261], le prédicat est insubstantiel. Chez Aristote, il n'est pas ουσία (substance). Chez Nishida, il est *mu* 無 (néant), et même *zettai mu* 絶対無 (néant absolu).

VI. Trajecter, 2 : traduire l'insubstance en substance

Mais alors, la trajection de S en P aboutirait-elle au néant ? Certainement pas : au contraire, elle aboutit, comme nous le dit Zong Bing, au paysage concret que nous avons sous les yeux – la réalité S/P. Ce qu'il ne faut pas oublier en l'affaire, c'est la continuité (le *er* 亅 de Zong Bing) entre S et P, entre la substance et l'insubstance. La réalité concrète et trajective, c'est ce qu'il y a au milieu, entre ces deux pôles abstraits que sont l'être et le néant, comme entre le subjectif et l'objectif. Et si elle peut être au milieu, c'est que la trajection ne va pas dans un seul sens – de l'être vers le néant, ou encore du subjectif à l'objectif ; elle va aussi dans l'autre sens, car elle est *kayoi* 通い : va-et-vient d'un pôle à l'autre, donc en fait au milieu – au μέσον comme aurait dit Aristote^[262], ou encore, eût dit Watsuji, dans la médiance.

Or passer de l'insubstance à la substance, voilà qui rebute la rationalité, pour laquelle cela relève de la magie ou du mythe. Sinon dans les mythes, en effet, il ne suffit pas de nommer les choses pour qu'elles existent, comme au

260 - Sur ce point., v. Robert Blanché et Jacques Dubucs, *La Logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 35 : « [Pour Aristote], un prédicat n'a pas proprement d'existence, il n'est pas un être, mais il présuppose des existants desquels il puisse être prédiqué et qui, dans une proposition, joueront le rôle de sujets, *hupokeimena*. [...]. Le sujet doit en effet y être entendu comme une substance ».

261 - Sur ce point, v. Augustin Berque (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2000, 2 vol. Dans la pensée de Nishida Kitarô (1875-1945), l'expression « logique du lieu » (*basho no ronri* 場所の論理) est synonyme de « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri* 述語の論理).

262 - Qui en parle dans les *Seconds analytiques*.

contraire c'est le cas par exemple dans la Bible : « Dieu dit : 'Que la lumière soit', et la lumière fut », etc. , tout comme les ancêtres des Aborigènes, dans le *Tjukurrpa* (au Temps du Rêve), l'ont fait pour leur part dans le Centre Rouge de l'Australie^[263]. En effet, pour la raison, il ne suffit pas de dire (P) pour que cela soit (S). On ne peut pas aller de P à S.

Et pourtant, c'est bien ce qui se passe dans les *chaînes trajectives*, c'est-à-dire dans l'histoire. Dans l'histoire en effet, la trajection S/P se développe indéfiniment en (S/P)/P', ((S/P)/P')/P'', (((S/P)/P')/P'')/P''', et ainsi de suite ; c'est-à-dire que la réalité (S/P) ne cesse d'être assumée en P par de nouveaux interprètes I, I', I'', I''' etc. Or on voit là que S/P (la réalité) se trouve indéfiniment placé en position de S par rapport aux nouveaux prédicats P', P'', P''' etc. ; et si l'on se rappelle l'homologie sujet-substance/prédictat-insubstance, on voit qu'indéfiniment, un composé de substance et d'insubstance (S/P) va se trouver placé en position de S, c'est-à-dire substantialisé par rapport à de nouveaux prédicats insubstantiels. Il y a donc bien, historiquement, substantialisation (hypostase) de l'insubstantiel. Cela, c'est l'autre sens de la trajection, celui qui va de l'insubstance vers la substance.

Ne seraient-ce là que des mots ? Non, c'est la réalité concrète de l'histoire. Dans *Histoire de l'habitat idéal*^[264], j'ai ainsi montré comment ce qui à l'origine n'était que mots – le mythe de l'Âge d'or en Occident, le mythe de la Grande Identité (*Datong* 大同) en Orient – s'est peu à peu (en trois millénaires) traduit en invention du paysage, puis en jardins paysagers, puis en banlieues vertes, puis en étalement urbain, puis en urbain diffus, provoquant pour finir, par une empreinte écologique disproportionnée, le réchauffement de la planète. Réchauffer une planète, pour le coup, voilà du matériel, du tellurique ! Et pourtant, c'est parti de quelques mots...

Prenons-en pour exemple ce bizarre *sharawadgi*, dont s'entichèrent les cours européennes au XVIII^e siècle^[265] :

263 - Sur ce point, v. Sylvie Poirier, *Les Jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster, LIT Verlag, 1996.

264 - *Op. cit.*

265 - J'extrais le passage suivant d'*Histoire de l'habitat idéal*, *op. cit.* p. 140 sq. et 224 sq.

Bai Letian^[266] a souvent chanté son « chalet »^[267] ou sa « chaumière »^[268] au mont Lu ; mais nulle part aussi précisément que dans deux textes, dont le premier est un poème de la série *Au pied du Pic du Brûle-Parfum...*^[269] :

五架三間新草堂	Ma nouvelle chaumière a cinq piliers, trois
travées ^[270] ,	
石階桂柱竹編牆	marches de pierres, piliers de <i>gui</i> ^[271] , haie
de bambou tressé.	
南簷納日冬天暖	L'avant-toit sud laisse entrer la tiédeur du
soleil en hiver	
北戶迎風夏月涼	la porte nord accueillant le vent, les mois
d'été sont frais.	
灑砌飛泉纔有點	La fontaine qui se déverse sur le pavement
éclabousse à peine,	
拂窓斜竹不成行	Les bambous inclinés frôlant la fenêtre ne
sont pas alignés.	
來春更葺東廂屋	Au printemps prochain je referai le chaume
de l'appentis est.	

266 - Poète chinois, dit aussi Bo Juyi (772-846).

267 - *Shanju* 山居.

268 - *Caotang* 草堂.

269- Poème reproduit p. 154 dans l'édition de Takagi Masakazu *Haku Kyoï (Bo Juyi)*, Tokyo, Iwanami shoten, 1958, vol. II.

270 - Il s'agit d'une maisonnette de trois pièces (une pièce centrale et deux chambres de part et d'autre) et toit à deux pans. S'agissant d'une charpente chinoise, *jia* 架 désigne, en coupe, les deux piliers à terre soutenant la poutre majeure, les deux piliers supérieurs posés sur celle-ci et soutenant la poutre mineure (entrait), et le cinquième pilier (poinçon) posé au milieu de cette dernière et soutenant la panne faîtière.

271 - *Gui* 桂 : *Olea fragrans*. Se lit *katsura* en japonais (cf. la villa Katsura, à Kyôto).

紙閣蘆簾著孟光 La chambre au papier et aux stores de roseau, j'y mettrai Meng Guang^[272]

Ce que les Européens sont allés chercher en Chine, c'est ce paradigme-ci [l'irrégularité du jardin paysager], non pas celui-là [l'orthogonalité de la capitale impériale]. Le premier à s'en aviser fut William Temple (1628-1699), avec le concept de *sharawadgi* qu'il introduisit dans *Upon the gardens of Epicurus* (1685). Selon Baltrusaitis, ce terme curieux aurait trois définitions possibles : « 1. grâce désordonnée, du chinois *sa-ro-(k)wa-chi* ; 2. Dessin asymétrique, du japonais *sorowandi* ; 3. arrangement de combinaisons larges et dispersées sans ordre, du chinois *san-lan-wai-chi* »^[273]. Sans m'être livré à des recherches philologiques, pour ma part, je reconnaîtrai volontiers dans ce mystérieux *sharawadgi* une variante régionale du japonais *sorowazu*^[274], forme négative de *sorou* qui veut dire : être complet, faire la paire, être égal, uniforme, symétrique. Refuser cela (donc rechercher l'inégal, l'irrégulier, l'impair), c'est effectivement un principe affirmé dans l'esthétique paysagère d'Asie orientale^[275], notamment dans les jardins japonais.

Dans la synergie qui s'établit ainsi entre la Chine et l'Europe au XVIII^e siècle [engendrant le style du jardin anglo-chinois], le nœud de la question est un changement d'échelle : de ce qui était jardin en Chine, on saute la clôture et l'on passe à l'échelle du territoire en Europe. C'est que les modèles d'habitat transmis par les lettres ne connaissent pas l'échelle du plan d'architecte. Laugier [l'abbé Marc-Antoine Laugier, auteur en 1753 d'un *Essai sur l'architecture*], on l'a vu, déplorait qu'Attiret [le jésuite

272 - Trad. A.B. La chambre en question a des fenêtres tendues de papier translucide. Meng Guang était le nom de l'épouse (surnommée « Brillance de la Vertu », De Yao 德曜) d'un anachorète du temps des Han, Liang Hong (...). Par métaphore, il s'agit de l'épouse de Bai Letian (ce qui l'assimile lui-même à un anachorète, alors qu'il a été limogé). Meng Guang a laissé l'image d'une épouse irréprochable. Équipement utile à l'ermite ! Le *Livre des Han postérieurs* mentionne entre autres cette anecdote : si imprégnée des bonnes manières confucianistes qu'elle n'osait lever les yeux sur son époux quand elle lui servait son repas, elle élevait la tablette à hauteur de ses sourcils. Il en est resté l'expression *Meng Guang ju an* 孟光舉案 « Meng Guang élève la tablette », signifiant la perfection féminine. Citation dans le *Morohashi dai kan-wa jiten*, entrée *Mô Kô* (*Meng Guang*).

273- Jurgis Baltrusaitis, Jardins, pays d'illusion, dans *Jardins en France, 1760-1820*, Paris, Caisse nationale des monuments et des sites, 1978, p. 12.

274 - Le terme *sorowandi* cité par Baltrusaitis est une forme régionale de *sorowazu*.

275 - On se rappellera ce vers du poème de Bai Letian que nous avons vu plus haut : 拂窓斜竹不成行 Les bambous inclinés frôlant la fenêtre ne sont pas alignés, où les trois derniers sinogrammes *bu cheng hang* 不成行 peuvent se lire *sorowazu* en japonais.

Denis Attiret, qui dans une lettre fameuse décrivait les fabriques du Yuanmingyuan, le jardin de l'empereur de Chine] n'eût pas joint de plan à sa description. Ce manque d'échelle ne faisait qu'aviver l'idéalité de l'habitat en question, donc sa désirabilité. C'est de la même manière que la chaumière de Bai Letian a inspiré l'habitat au Japon ; car elle invitait à la métaphore vive^[276], plutôt qu'à la reproduction iconique. Du reste, ceux qui avaient vu de leurs yeux la réalité chinoise ont eux-mêmes tendu à confondre le jardin avec le territoire. C'est le cas de Chambers (...).

Dans cette chaîne trajective, quelques mots (les trois derniers sinogrammes *bu cheng hang* 不成行 du sixième vers dans le poème de Bai Letian, qui peuvent se lire *sorowazu* en japonais) engendrent un concept (le *sharawadgi* de William Temple) qui à son tour engendrera un nouveau type de jardins en Europe. De même, la description d'une fabrique (une fausse maison dans un jardin chinois), prise pour celle d'une vraie maison, engendrera l'idéal pavillonnaire des banlieues européennes aux deux siècles suivants, transformant radicalement ce qui jusque-là se définissait ainsi : « c'est une enceinte fermée de murailles qui renferme plusieurs quartiers, des rues, des places publiques et d'autres édifices » (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1765, article « Ville »). Ça, c'est plus que de la traduction ; c'est de la trajection. À savoir : l'accession à l'existence de ce qui jusque-là n'était que simple virtualité.

« Accession à l'existence », voilà qui fait assez ontologique. Ontologique, certes, mais ce propos est surtout mésologique ; il fut en effet d'abord mésologique, et même biologique dans l'œuvre de Jakob von Uexküll (1864-1944). Par la méthode expérimentale des sciences appelées « dures », l'*Umweltlehre* (mésologie) du grand naturaliste balte – l'un des fondateurs de l'éthologie, et le précurseur de la biosémiotique – a en effet prouvé qu'un être vivant ne peut « entrer en relation avec un objet (*mit einem Gegenstand in Beziehung treten*) »^[277]. En effet, ce avec quoi il entre en relation, ce n'est jamais directement les *objets* du donné environnemental

276 - Cette locution a été popularisée par Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

277 - Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains. Étude de la signification)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934), p. 105. Il en existe deux traductions françaises : *Mondes animaux et mondes humains*, suivi de *La théorie de la signification*, par Philippe Muller, Paris, Denoël, 1965 ; et *Milieu animal et milieu humain*, par Charles Martin Freville, Paris, Payot et Rivages 2010, laquelle ne comporte malheureusement pas la *Bedeutungslehre* (d'où ma citation est tirée).

brut (l'*Umgebung*) ; ce sont les *choses* de son milieu (l'*Umwelt*), qui résulte d'une certaine interprétation, propre à telle ou telle espèce, du donné environnemental.

Autrement dit, les objets de l'*Umgebung* sont S – une abstraction –, tandis que les choses de l'*Umwelt* sont S/P : la réalité concrète. Uexküll ne parle certes pas de trajection, mais de « tonation » (*Tönung*), ce qui, nonobstant, revient au même. Il dit en effet que les choses du milieu existent selon un certain « ton » (*Ton*), ce qui revient à dire que S n'existe pas en soi mais en tant que P. Par exemple, la même herbe existera en tant qu'aliment (*Esston*) pour la vache, en tant qu'obstacle (*Hinderniston*) pour la fourmi, en tant que boisson (*Trinkton*) pour la larve de la cigale, etc. Dans son identité propre – en soi –, l'herbe n'existe nulle part ; pour exister en tant que quelque chose (*als etwas*, comme dirait Heidegger, qui s'est beaucoup inspiré d'Uexküll), il faut qu'elle *ek-siste* – qu'elle sorte au dehors de ce carcan, par la vertu d'une certaine interprétation. Corrélativement, Uexküll parlait de « contre-assemblage (*Gegengefüge*) » entre l'animal et son milieu, ce qui est très voisin de la médiance watsujienne.

Tout cela revient à dire, preuves biologiques à l'appui, que la réalité concrète est trajective ; elle est S/P, pas S. Par une tout autre approche, Imanishi Kinji (1902-1992) – qui fut le premier à parler de cultures animales, et a révolutionné la primatologie – a montré des choses voisines en parlant de *subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet* (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka* 環境の主体化、主体の環境化), formule récurrente à travers son œuvre ; ce qui revient à dire non seulement que les milieux du vivant sont trajectifs, mais que cette trajectivité retentit sur le vivant lui-même, le faisant évoluer dans un certain sens^[278].

Pour surprenant que cela puisse paraître, la même formule pourrait très exactement s'appliquer à la théorie de l'évolution qu'André Leroi-Gourhan, dans *Le Geste et la parole*^[279], a mise en avant à propos de l'émergence de notre espèce, *Homo sapiens*. On peut résumer cette théorie en trois mots : *anthropisation* de l'environnement en un milieu humain par la technique (qui a déployé vers l'extérieur certaines des fonctions du corps animal) ; *humanisation* de l'environnement en un milieu humain par le symbole (qui a

278 - V. Imanishi Kinji, *Shutaisei no shinkaron*, Tokyo, Chûôkôron, 1980. Trad. française par Augustin Berque, *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015.

279 - Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

reployé sémantiquement le milieu dans le corps animal)[²⁸⁰] ; et, par effet en retour, *hominisation* du corps animal en un corps humain. Cela peut même se dire en deux mots : *cosmisation* du corps par la technique, et *somatization* du monde par le symbole ; processus qui, cela va sans dire, est typiquement le va-et-vient d'une trajection[²⁸¹].

VII. Des chaînes trajectives aux chaînes de Neumann, via le mythe et la sémiologie

Ainsi va s'instituant la réalité, trajectée de chaînon en chaînon par les sens, par l'action, par la pensée, par la parole, qui indéfiniment la réinstituent, mais toujours dans le fil d'une certaine histoire et dans la mésologie d'un certain milieu.

Qu'est-ce qu'une mésologie ? Une logique des milieux, une logique admettant ce τρίτον ἄλλο γένος (troisième et autre genre) que, dans le *Timée* (48 e 3), Platon reconnaît à la χώρα – l'ancêtre de la notion de milieu telle que je la discute ici –, mais sans arriver à la définir ; il ne parvient qu'à la cerner vaguement par des métaphores, qui de surcroît sont contradictoires : dans son rapport à l'être relatif (la γένεσις, qui s'y trouve plongée), il la compare tantôt à une mère ou une nourrice, tantôt à une empreinte dans la cire. En somme, la χώρα est à la fois la matrice et l'empreinte de la γένεσις. C'est une empreinte-matrice, à la fois A et non-A. Or le λόγος platonicien, tout comme il bannit les poètes de la *République*, exclut la biaffirmation (à la fois A et non-A, comme le sont les symboles), ce τρίτον ἄλλο γένος que le rationalisme occidental a qualifié de « tiers exclu » (en anglais *excluded middle*)[²⁸²].

C'est pourquoi, pas plus que Platon n'a pu définir la *chôra*, le dualisme moderne n'a pu penser la notion de milieu, sinon comme un donné objectif (une *Umgebung* clairement distinguée de l'être du sujet) – le darwinisme est fondé sur cette vision, qu'Imanishi a tenacement combattue. Cela, du moins,

280 - Ce repliement est ma propre interprétation ; cela revient à dire que le milieu est présent dans le corps par des connexions neuronales et des habitus (« structures structurées disposées à fonctionner comme structures structurantes », comme les définissait Bourdieu) ; mais Leroi-Gourhan, lui, parle d'extériorisation aussi bien pour les systèmes symboliques que pour les systèmes techniques. Cela, à mon sens, ne permet pas de comprendre les effets en retour que Leroi-Gourhan invoque par ailleurs.

281 - J'ai développé ces arguments dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

282 - J'ai développé cette question dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, chap. I.

avant que les sciences modernes de la nature, pourtant nées de ce dualisme même, n'en viennent à reconnaître que la réalité ne peut pas être réduite à un simple objet :

S'il est permis de parler de l'image de la nature selon les sciences exactes de notre temps, il faut entendre par là, plutôt que l'image de la nature, l'image de nos rapports avec la nature. (...) C'est avant tout le réseau des rapports entre l'homme et la nature qui est la visée de cette science. (...) La science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique, ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet^[283].

Or parler d'« action réciproque entre la nature et l'homme », cela n'est autre que parler de trajectivité ; et quand « la méthode ne peut plus se séparer de son objet », l'on est en pleine médiance, dans le « moment structurel de l'existence humaine ». Certes, les protocoles de la science mettent la réalité qu'elle découvre à un tout autre niveau d'objectivité que celle des données de nos sens ; mais cette réalité reste nécessairement empirique, autrement dit trajective : elle reste S en tant que P , i.e. S/P. La science ne peut ni ontologiquement ni logiquement atteindre son idéal, un pur S (un pur objet), puisque le fait même de l'atteindre serait établir avec S un rapport trajectif (S/P). Voilà ce que le plus philosophe des physiciens contemporains, Bernard d'Espagnat (1921-2015), a baptisé « le réel voilé »^[284]. Comme l'eût dit Uexküll, *ein Wissenschaftler kann nicht mit einem Gegenstand in Beziehung treten* – un scientifique ne peut pas entrer en relation avec un objet (S) ; ce avec quoi il entre en relation, ce sont des choses (S/P).

C'est dire que, voilé par le rapport même que la science établit avec lui, le « réel » (S) devient réalité (S/P). Il devient milieu, et *ipso facto*, il pose derechef le problème de la traduction de l'*Umgebung* en *Umwelt*. Ce problème de traduction, il hante la pensée de la nature, où il s'est exprimé en

283 - Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine (Das Naturbild der heutigen Physik, 1955)*, Paris, Gallimard, 1962, p. 33-34.

284 - Bernard d'Espagnat, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Dunod, 2015 (1979) ; *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994 ; *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002, 590 p..

divers domaines par toutes sortes de métaphores. On sait par exemple que, depuis 1963, la biologie parle de transcriptases, ce qui se définit comme des enzymes catalysant la synthèse de l'acide ribonucléique (ARN) en transcrivant le message inscrit dans l'acide désoxyribonucléique (ADN). On sait moins qu'un poète du XII^e siècle, Alain de Lille (1120-1202), dans son *De planctu naturae* (*La plainte de Natura*)[²⁸⁵], employait déjà une image très similaire :

Pour remplir sa tâche d'écriture, je [Natura] lui [à Vénus] ai aussi accordé une plume très puissante : sur les pages appropriées qui demandaient à être écrites et dont elle disposait grâce à ma largesse, elle devait figurer le genre des choses en se conformant à l'orthographe ; je craignais qu'elle n'empêchât point cette plume d'errer dans les écarts de la falsigraphie hors du chemin de la juste description.

Il faut effectivement que nos transcriptases, comme Vénus elle-même, fassent correctement leurs devoirs de version ou de thème, faute de quoi gare aux falsigraphies (aux mutations) ! Mais il ne s'agit pas seulement de traduction. Pour constater qu'il s'agit bien de chaînes trajectives, allons plus profond encore dans les échelles de la nature, jusqu'au niveau quantique. J'extrais le passage qui suit du *Traité de physique et de philosophie* de d'Espagnat (p. 128 *sq.*) :

Supposons, par exemple, que l'on ait affaire à un système composé constitué d'un microsysteme S (une particule, un atome...), d'un instrument de mesure I réglé de telle sorte que la position L de son aiguille indicatrice soit corrélée avec la valeur G d'une grandeur appartenant à S, d'un deuxième instrument I' réglé de façon que son aiguille L' prenne une position corrélée avec celle de L, d'un troisième instrument I'' programmé de même à l'égard de L', etc., jusqu'à, finalement, un instrument I_f dont on observe l'aiguille indicatrice. En physique classique l'observation en question nous informerait, indirectement, de la valeur que la grandeur G possédait, avant toute mesure, sur S. En physique quantique le problème est de calculer avec quelle probabilité on aura l'impression d'indirectement percevoir, grâce à I_f, telle ou telle valeur de G. Le formalisme montre que, pour ce faire, on

285 - Alain de Lille [1120-1202 ou 1203], *La plainte de Natura* (*De planctu naturae*), traduit du latin et commenté par Yves Delègue, Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 102 *sq.*

peut, en principe, procéder de diverses manières équivalentes. On peut, par exemple, incorporer les paramètres de I et de I' dans la fonction d'onde^[286] et traiter le grand système macroscopique composé de I'', ... I_f comme s'il était le « sujet percevant ». Ou on peut faire de même en laissant I du « côté quantique » – du côté de la fonction d'onde – et en mettant I' du côté du « sujet percevant ». Ou enfin, et c'est le plus simple, on peut ne mettre que S du côté quantique, ce qui revient à ne pas du tout faire intervenir dans la fonction d'onde initiale les paramètres des instruments. Tout se passe alors comme si le grand système macroscopique composé des I, I', I'' ... I_f constituait le « sujet percevant ». Cette équivalence de principe entre divers procédés de calcul a été pour la première fois signalée par von Neumann et la suite des I, I', I'' ... I_f se nomme pour cette raison « chaîne de von Neumann ».

N'ayant nullement la compétence de commenter ces « chaînes de von Neumann » du point de vue de la physique, je relèverai seulement l'analogie qu'elles présentent avec l'enchaînement d'interprétations I, I', I'', I''' etc. que comportent les chaînes trajectives. Si cette analogie a quelque consistance, alors cela signifie que la matière elle-même comporte la trajectivité, de même que la notion de « réel voilé » peut être assimilée au principe mésologique de la réalité, soit S en tant que P. En effet, l'expression « sujet percevant », que d'Espagnat met bien entendu entre guillemets, n'est qu'une image – puisqu'il s'agit d'un système de mesure purement matériel, abstraction faite du chercheur qui en interprétera les données à un autre chaînon de la chaîne trajective – pour dire qu'il y a bien là traduction, donc interprétation.

Or s'il y a, comme dans les chaînes trajectives, interprétation en chaîne, alors il y a nécessairement mythogenèse (production de mythes, par hypostase de l'insubstantiel en substance). En science, un mythe équivaut à un paradigme, chose destinée à être un jour dépassée. Quant au mythe lui-même, en l'analysant au niveau ontologique de la réalité quotidienne, Roland Barthes (1915-1980), dans ses fameuses *Mythologies*^[287], est arrivé à la notion de « chaîne sémiologique ». On sait que Barthes interprète le

286 - NDA La fonction d'onde correspond à l'amplitude de probabilité de l'état quantique d'un système.

287 - Paris, Seuil, 1957.

signe comme relation entre signifiant et signifié, selon la formule « $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}} = \text{signe}$ ». Or il montre que, dans le mythe, cette relation est « doublée » :

Le mythe se constitue à partir d'une chaîne pré-existante : le signe de la première chaîne devient le signifiant du second [...ce que Barthes illustre par] une phrase figurant comme exemple d'une grammaire : c'est un signe composé de signifiant et de signifié, mais qui devient dans son contexte de grammaire un nouveau signifiant dont le signifié est : 'je suis ici comme exemple d'une règle grammaticale' »^[288].

L'effet de ces chaînes sémiologiques est, selon Barthes, que ce qui est historique se trouve mythiquement déshistoricisé et, de ce fait, naturalisé. Tel est le mythe : une histoire travestie en nature. Au lu de ce qui précède, on comprendra : un prédicat P travesti en sujet S, un accident travesti en substance, tout à fait comme dans une chaîne trajectivique. Et de fait, on peut représenter les chaînes sémiologiques barthésiennes exactement de la même façon que les chaînes trajectiviques^[289] : $((S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}) / S^{\acute{e}'}) / S^{\acute{e}''}$... et ainsi de suite, indéfiniment.

Plus simplement dit, cela signifie que dans les chaînes sémiologiques, tout comme dans les chaînes trajectiviques, il y a toujours interprétation d'interprétations, on-dit d'on-a-dit, perçu de perceptions, traduction de traductions, etc. ; d'où, indéfiniment, naturalisation de l'artifice, hypostase des prédicats, ce qui pour moi n'est autre que ce que Heidegger, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, appelle le retrait (*Sich-Zurückstellen*) de l'œuvre dans la Terre^[290]. Du point de vue de la mésologie, cela conduit à reconnaître que la réalité des milieux est toujours quelque peu mythique, autrement dit trajectivique.

Ce que le rapprochement susdit entre chaînes trajectiviques et chaînes sémiologiques ne montre pas, toutefois, c'est que la dyade S-P ne peut concrètement s'établir que dans un rapport ternaire S-I-P, où I est l'interprète pour lequel S existe en tant que P. Ce n'est que dans la ternarité concrète – plus : *concrecente* – de S-I-P que S peut être P, donc signifier quelque chose ; il va de soi en effet que l'on peut transposer la triade S-I-P en une triade $S^{\bar{a}}$ -I- $S^{\acute{e}}$. L'on retrouve ici le principe de la *sémiotique visuelle* de

288 - *Mythologies*, op. cit., p. 222-223.

289 - Pour sa part, Barthes utilise une autre schématisation graphique, mais cela revient exactement au même.

290 - Plus de détails sur ce point dans *Poétique de la Terre*, op. cit., § 19.

Charles Sanders Peirce (1839-1914), qui se distingue radicalement de la binarité du signe saussurien :

Le signe saussurien naissant de l'association d'un signifiant et d'un signifié, il s'ensuit que la source de la signification réside à l'intérieur du signe, comme dans une capsule. Il en va autrement de la position peircienne, qui est d'inspiration empiriste : ici la source de la signification se trouve forcément en dehors du signe. De ce fait, parler de la manière dont un signe fonctionne entraîne fatalement la prise en compte du contexte et des circonstances dans lesquelles l'interprétation sémiotique a lieu (...) [291].

Il est vrai que ce que Peirce appelle *the Interpretant* dans la triade dont les deux autres termes sont *the Object* et *the Sign*, n'est pas exactement ce que j'entends ici par I (l'interprète – à savoir d'abord un être vivant – de S en tant que P) ; ce serait plutôt le noème que I a dans la tête à propos de S, autrement dit ce que j'entends par P ; mais peu importe ici. L'intéressant est que, pour Peirce, l'*interpretant* peut indéfiniment, à son tour, être réinterprété en d'autres *interpretants*, dans le processus que Peirce nomme *semiosis* ; et c'est aussi que, du point de vue de la mésologie, cette sémiose n'est autre qu'une chaîne sémiologique, donc une chaîne trajective [292], et ce avec les mêmes effets : l'intrication de la nature (S), de l'histoire (S/P) et du mythe ((S/P)/P) dans la réalité des milieux, donc dans la réalité des choses telles qu'elles existent pour nous, par la grâce d'une traduction toujours renouvelée. *Translatio natura semper* [293] !

Palaiseau, 29 juillet 2016.

291 - Tony Jappy, *Regards sur le poème muet. Petite introduction à la sémiotique visuelle peircienne*, Presses universitaires de Perpignan, 2010.

292 - L'ancêtre de ces chaînes est sans doute ce passage des *Catégories* d'Aristote, III, 1 b 10-12 (p. 16 dans le vol. LCL 325 de la Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1938) : ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ' ὑποκειμένου ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται (quand un autre [terme] est prédiqué d'un autre comme d'un sujet, autant que tout ce qui est dit à propos de [ce] prédicat, sera énoncé à propos du sujet). La traduction de Harold P. Cook (*ibid.*, p. 17) donne ici : « When you predicate this thing or that of another thing as of a subject, the predicates then of the predicates will also hold good of the subject » ; ce que la scolastique résumera par la formule *nota notae est nota rei* (signe de signe est signe de chose), ce qui signifie littéralement que le signe est réifié (ou hypostasié, substantialisé), et que l'on peut aussi représenter par la formule (S/P)/P'. Cela correspond au syllogisme « si A est B et si B est C, alors A est C », et a quelque rapport avec une relation transitive en mathématiques : si $a = b$ et si $b = c$, $a = c$, ou plus rigoureusement $\forall x, y, z \in E [(xRy \wedge yRz) \Rightarrow xRz]$.

293 - « La traduction sera toujours à naître », en latin du XXI^e siècle ; mais on peut aussi comprendre « (ce que nous appelons) la nature n'est jamais qu'une traduction ». Pour la mésologie, ces deux interprétations sont vraies.

ANNEXE

Document pour l'atelier « Le moment structurel de l'existence humaine »
(extrait de la préface de la traduction de *Fûdo*, de Watsuji Tetsurô, par A.
Berque, p. 14-21 et p. 31-32)

VIII. La difficulté de traduire *Fûdo*

Hors du Japon, la diffusion des idées de *Fûdo* a été plus que desservie : bloquée par sa traduction en anglais^[294], due à Geoffrey Bownas et patronnée par l'UNESCO. Force est en effet de dire que cette traduction passe totalement à côté du dessein de l'ouvrage, n'en laissant que le côté déterministe qui n'a rien que de banal. Est parue plus tard une version allemande, de meilleure qualité mais qui flotte encore quant à l'essentiel^[295].

Voilà un livre écrit par un philosophe, et qui tourne autour d'un concept : *fûdosei* 風土性, lequel est énoncé et défini dès la première phrase du préambule : « Ce que vise ce livre, c'est à éclairer la *fûdosei* en tant que moment structurel de l'existence humaine^[296] ». Celle-ci devient respectivement, dans les deux traductions : *My purpose in this study is to clarify the function of climate as a factor within the structure of human existence*, et *In der vorliegenden Studie möchten wir zeigen, daß fûdosei, das Klimatische, zur Struktur des menschlichen Dasein gehört*. Les deux difficultés principales de cette phrase portent sur la traduction du concept de *fûdosei*, et sur celle de sa définition comme *ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機. On voit que le concept est rendu différemment : « the function of climate » d'une part, « das Klimatische » de l'autre ; et sa définition aussi : « a factor within the structure of human existence », et « die Struktur des menschlichen Daseins ». *Keiki* n'est pas traduit dans la version allemande, alors que dans le vocabulaire philosophique japonais, ce

294 - *Climate. A philosophical study* (1960), titre devenu en 1988 *Climate and culture. A philosophical study*, New York, Londres, Westport (Connecticut), Greenwood press.

295 - *Fudo. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, traduit par Dora Fischer-Barnicol et Okochi Ryôgi, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

296 - Soit dans le texte original : この書の目ざすところは人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすることである.

terme a rendu l'allemand *Moment*, fréquent par exemple chez Hegel, et qui dérive de la mécanique le sens de : puissance de mouvoir.

Que deux traductions rendent différemment une phrase difficile n'a rien de surprenant. Si toutefois l'entrée en matière de *Fûdo* est ardue – à la vérité, cette première phrase est sans doute la plus abstruse de tout le livre –, sa cohérence rigoureuse avec la suite du propos l'éclaire *a posteriori* : non seulement l'ensemble de *Fûdo* tourne autour du concept de *fûdosei*, mais le texte déploie autour de ce même terme un appareil conceptuel qui est également d'une grande cohérence. Or les deux traductions, quant à elles, ne respectent pas cette cohérence : elles fluctuent selon les cas. Pour s'en tenir au préambule, qui est court et où le mot *fûdosei* intervient cinq fois, celui-ci est rendu respectivement comme suit :

Version anglaise

Version allemande

1. the function of climate
2. « human climate »
3. climate
4. climate
5. climate

1. *fûdosei*, das Klimatische
2. das klimatisch Bestimmtsein
3. *fûdo*, Klima
4. das Klimatische
5. das Klimatische

Ainsi, pour un seul et même mot, chacune des deux versions adopte trois traductions différentes. En outre, *climate* ou *Klima* traduisant par ailleurs *fûdo* dans ces mêmes versions, il y a interférence entre les deux termes *fûdo* et *fûdosei* ; alors qu'en japonais, ceux-ci ne sont pas moins distincts que le sont par exemple en français *histoire* et *historicité*, ou *espace* et *spatialité*. Watsuji dérivant aussi de *fûdo*, outre *fûdosei*, l'adjectif *fûdoteki* (relatif au *fûdo*), l'adverbe *fûdotekini* (de manière relative au *fûdo*), ainsi que *fûdoron* (*fûdo*-logie) et *fûdogaku* (science ou étude du *fûdo*), on imagine la répercussion de tels flottements dans les deux traductions.

Au demeurant, le problème principal est bien, dans les deux cas, la traduction défailante du terme *fûdo* et du concept qui en dérive, *fûdosei* (le suffixe *-sei* 性 équivalant au français *-ité*, à l'allemand *-keit*, à l'anglais *-ness*, etc.). Dans le texte allemand, ce concept n'est pas rendu par un terme

adéquat^[297], mais le cadre général de la problématique est néanmoins respecté. Dans le texte de Bownas, en revanche, c'est tout ce cadre qui reste incompris ; ce qui mène parfois le traducteur à des digressions surréalistes, faute de repère conceptuel quant au sens de l'ouvrage^[298].

Il existe aussi une traduction espagnole, plus aboutie conceptuellement, parue d'abord en 1973 mais depuis longtemps épuisée, qui a été rééditée en 2006^[299]. Elle se signale par le fait que *fûdosei* y est effectivement traduit. Témoin la première phrase : *El objeto de esta obra es resaltar la importancia de la ambientalidad – clima y paisaje – como elemento estructural de la existencia humana*. On voit toutefois que l'idée de *moment structurel*, qui, comme on l'expliquera plus loin, est centrale chez Watsuji, se dilue dans un banal « élément structurel », ce qui occulte d'emblée la conception watsujienne de l'existence humaine. Quant aux cinq occurrences susdites de *fûdosei* dans le préambule, elles sont rendues de la façon suivante :

1. ambientalidad – clima y paisaje –
2. ambientalidad climático-paisajística
3. ambientalidad

297 - Aussi bien en français qu'en anglais ou en allemand, traduire aujourd'hui *fûdo* par « climat » (*climate*, *Klima*) et *fûdogaku* par « climatologie » (*climatologie*, *Klimatologie*) mène à un contresens non seulement rédhibitoire, mais qui en outre est explicitement dénoncé par Watsuji dès le premier paragraphe. Dans les langues européennes, ce mot n'a en effet plus le sens dans lequel, au XVIII^e siècle, l'employait Herder (auquel Watsuji se réfère, comme on le verra). Du reste, la langue japonaise distingue clairement climat ou climatologie (*kikô*, *kikôgaku*) de *fûdo* et *fûdogaku*. Il s'agit dans le premier cas des phénomènes de la nature et d'une science objective de ces phénomènes, tandis que dans le second il s'agit (c'est le propos affiché d'emblée par Watsuji) de la manière dont cela est interprété par l'existence humaine en tant que celle-ci est subjective. C'est pour cela que le sous-titre du livre est bien *Ningengakuteki kôsetsu* : « étude humanologique » (i.e. étude de l'entrelieu humain) et que le premier paragraphe proclame explicitement qu'il ne s'agit pas de l'environnement naturel (*shizen kankyô*), mais de la subjectivité (*shutaisei*) humaine. Il reste vrai néanmoins que Watsuji met l'accent sur les phénomènes climatiques.

298 - Un bon exemple de ces errements à propos des montagnes d'Aden (chap. II.2). Ne voyant pas que Watsuji utilise le terme *seizan* (青山, montagnes bleutées, i.e. boisées) dans un sens ontologique, d'où l'expression *seizanteki ningen* (青山の人間, « humain bleu-montain », i.e. dont l'être est inséparable de telles montagnes), Bownas prend au pied de la lettre le proverbe par lequel Watsuji introduit rhétoriquement le terme *seizan*, ce qui le mène à traduire ladite expression par « brave man ». Du coup devient absurde, comme au jeu surréaliste des petits papiers, tout le développement que Watsuji consacre aux montagnes d'Aden en tant que celles-ci s'opposent ontologiquement aux montagnes bleutées de son pays.

299 - *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, traduit par Juan Masiá et Anselmo Mataix, Salamanca, Sigueme, 2006.

4. ambientalidad

5. ambientalidad existencial

La distinction entre *fûdo* et *fûdosei* est pour sa part assez bien respectée, le premier terme étant rendu par *clima y paisaje* ; mais des chevauchements subsistent, comme dans la première occurrence ci-dessus, ou à la page suivante, où la brève expression *fûdo no mondai* (la question du *fûdo*) est rendue par *(el) clima y paisaje como ambientalidad constitutiva de la vida humana*. En outre, les dérivés de *fûdo*, dans le courant du livre, ne sont pas ordonnés en un véritable appareil conceptuel, mais rendus casuellement par diverses tournures. En somme – et cela corrobore le fait que la définition du concept de *fûdosei* n'est pas rendue dans la première phrase –, la problématique de Watsuji n'apparaît pas véritablement.

Il existe enfin de *Fûdo* – parmi les travaux consultés – une version chinoise³⁰⁰, dont on pourrait attendre au premier abord qu'elle en respecte l'appareil conceptuel, pour la bonne raison que les idéogrammes en sont reproduits tels quels ; mais, en fait, la problématique de Watsuji y est gommée pour ne laisser place qu'à une thèse grossière de déterminisme environnemental, comme en témoigne d'emblée la première phrase où tant le concept de *fûdosei* (*fengtuxing*) que sa définition – ainsi que, par la même occasion, le concept de *ningen* (l'humain comme relationnel, l'entretien humain) et celui de *ningen sonzai* (l'existence humaine), qui sont centraux chez Watsuji – disparaissent dans un bien plat « Ce livre vise à éclairer le rapport entre les modes existentiels de l'homme (*ren de cunzai fangshi* 人的存在方式) et les milieux (*fengtu* 风土) ». Corrélativement, la distinction entre *fûdo* (*fengtu*) et *fûdosei* (*fengtuxing* 风土生) n'est pas respectée, ce au détriment du concept de *fûdosei*. C'est ainsi que, dans le préambule, les cinq occurrences de *fûdosei* deviennent :

1. ...
2. *fengtuxing* 风土性
3. *fengtu* 风土
4. *fengtu* 风土
5. *fengtu* 风土

C'est dire que l'idée centrale du livre est partie en fumée... Car pour un lecteur chinois, le mot *fengtu* n'évoque rien de plus que l'environnement

³⁰⁰ *Fengtu*, traduit par Chen Liwei, Pékin, Shangwu yin shudian, 2006.

objectif^[301], et c'est à cela que les abusives simplifications du traducteur tendent à ramener le propos.

Or pour saisir le propos de *Fûdo*, et donc pouvoir le traduire, il faut d'abord voir – la chose est non seulement évidente à la lecture du premier chapitre, mais expressément formulée dès les premières lignes du préambule – que ce livre a été rédigé en réaction à la lecture d'*Être et temps*. Cette référence à Heidegger, mentionnée en toutes lettres dès la première page, n'est pas qu'un renvoi emblématique, serait-ce pour vérification ou éventuel approfondissement ; c'est sous-entendre en fait une lecture nécessaire au préalable pour comprendre l'armature théorique présentée dans le premier chapitre ; car celle-ci, sous des dehors simplistes – sortir dans l'air froid, tout le monde connaît ça... –, est en réalité une broderie d'allusions aux concepts heideggériens (ici, par exemple, à l'être-au-dehors-de-soi, *Ausser-sich-sein*), lesquels chez Heidegger sont pesamment détaillés (thèse de doctorat oblige), mais ne projettent qu'une ombre furtive dans le texte de Watsuji.

Sur un autre plan, une formation à la géographie est nécessaire à l'appréciation de *Fûdo*, car la question du déterminisme a de longue date été placée au centre des débats de cette discipline. Dans son post-scriptum de 1948, Watsuji déplore par exemple de n'avoir pas eu connaissance, au moment où il rédigeait son livre, de *La Terre et l'évolution humaine* de Lucien Febvre, ouvrage phare de l'anti-déterminisme. Il ajoute néanmoins que cette lecture n'aurait pas changé le fond de sa problématique ; ce à juste raison, car la perspective de sa mésologie n'a rien à voir avec celle, positiviste et sans rapport avec l'ontologie, qui ordonne l'ouvrage de Febvre.

C'est effectivement comme géographe que j'ai choisi naguère de rendre le japonais *fûdo* par le français *milieu*. Les définitions qu'en donne Watsuji concordent avec l'usage que l'école française de géographie (celle de Vidal de la Blache et de ses disciples) a fait du terme « milieu »^[302], qui était l'un de ses maîtres mots. La dimension phénoménologique, et *a fortiori* celle de l'ontologie herméneutique, manquent toutefois dans l'usage

301 - Le *Xiandai hanyu cidian* (l'équivalent chinois du *Petit Robert*) définit ce mot comme suit : « Terme général comprenant l'environnement naturel (terrains, monts et fleuves, climat, productions etc.), les coutumes et les moeurs propres à une région donnée ».

302 - Pour plus de commentaires sur ce point, v. mon *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1997 (1986). Sur l'usage du terme *milieu* dans l'école géographique française (et au-delà), v. Marie-Claire ROBIC (dir.) *Du milieu à l'environnement. Pratiques et représentations du rapport homme/nature depuis la Renaissance*, Paris, Economica, 1992

géographique traditionnel de « milieu » ; ce qui est l'une des raisons pour lesquelles il n'existait pas, en français, de concept équivalent à *fûdosei*. On aurait pu certes, terme à terme, dériver de *milieu* « milieuité », comme Watsuji a dérivé *fûdosei* de *fûdo* ; mais ce mot est trop laid pour servir à quoi que ce soit d'autre que le rebut. Possible également eût été de suivre Éric Dardel^[303] qui, inspiré comme Watsuji par la lecture de Heidegger, a lancé le terme de *géographicité* pour répondre, en termes d'espace, à ce qu'est en termes de temps la *Geschichtlichkeit*^[304] ; mais cela aurait fait perdre le rapport lexical avec *milieu*. Je décidai donc de créer un néologisme en utilisant la racine latine de ce terme, *med-* ; ce qui me conduisit, en 1985, à forger *médiance*, doublet de *médiété* qui existait à la Renaissance. Alors pourquoi pas *médiété* ? Pour éviter les confusions. *Médiance*, mot vierge, se définit strictement comme Watsuji définit *fûdosei* à la première ligne de *Fûdo* ; à savoir *le moment structurel de l'existence humaine*. Ce moment structurel fait le sens des milieux humains, le mot *sens* étant ici entendu dans sa triple acception de : 1. orientation matérielle dans l'espace et dans le temps ; 2. sensation et perception charnelles ; 3. signification pour l'esprit.

Avec *med-* et son équivalent grec *meso-*, l'on pouvait à la suite monter sans difficulté toute la terminologie nécessaire : *médial* (relatif au milieu), *médialement*, *mésologie* (étude du milieu), *mésologique*... « Mésologie », du reste, existait déjà. Ce terme, antérieur à *Ökologie*, a été forgé et utilisé par l'un des fondateurs de l'école d'anthropologie de Paris, Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883), dans un sens qui pourrait aujourd'hui être rendu par « écologie sociale ». Il est plus tard tombé en désuétude. L'usage que l'on pourrait en faire aujourd'hui couvrirait le fossé qui existe entre l'écologie et la sociologie ; mais comme la géographie peut aussi bien le faire, il ne me paraît pas utile de recourir systématiquement à ce terme supplémentaire, sinon pour les besoins de la traduction ou pour souligner à l'occasion qu'il s'agit du point de vue de la médiance^[305].

303 - Éric Dardel (1899-1967), *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, CTHS, 1990 (1952).

304 - *Historicité* ou plus exactement, dans le contexte heideggérien, *historialité*. Sa problématique étant centrée sur la médiance, c'est-à-dire, par contraste avec Heidegger, sur l'espace et non sur le temps, Watsuji ne fait pas la différence entre les deux termes et parle tout uniment d'historicité (*rekishisei* 歴史性). Logiquement pourtant, il aurait dû les distinguer, comme il distingue d'entrée de jeu le milieu de l'environnement.

305 - En effet, « milieu » est souvent utilisé comme synonyme d'« environnement », ce que Watsuji écarte d'emblée (préambule). Du point de vue de la médiance, je le définis comme suit : *la relation éco-techno-symbolique d'une société à son environnement*. L'ensemble des milieux humains forme l'*écoumène*, relation éco-techno-symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre. V. mon livre *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009 (2000).

C'est donc avec cette batterie conceptuelle que l'on a traduit ci-après le texte de Watsuji.

*

IX. Équivalences retenues pour la traduction.

Aida 間 entre, entrelien

Aidagara 間柄 relation (entre personnes), corps social

Fûdo 風土 milieu, milieu humain ; écoumène (ensemble des milieux humains)

Fûdosei 風土性 médiance

Fûdogaku 風土学 mésologie

Fûdogakuteki 風土学的 mésologique

Fûdoron 風土論 mésologie

Fûdoteki 風土的 médial ; écouménal

Fûdoteki ni 風土的に médialement ; écouménalement

Hito 人 homme (i.e. *homo*, comprenant mâle et femelle), l'homme individuel, l'individu

Kakawari 関わり avoir-trait

Keiki 契機 moment (d'un couple de forces)

Ningen 人間 l'humain, l'être humain, l'entrelien humain

Ningengaku 人間学 étude de l'humain, humanologie, étude de l'entrelien humain

Ningen sonzai 人間存在 l'existence humaine

Ningen sonzai no kôzô keiki 人間存在の構造契機 moment structurel de l'existence humaine

Shukan 主観 sujet

Shukansei 主観性 subjectivité

Shukanteki 主観的 subjectif

Shutai 主体 sujet

Shutaisei 主体性 subjectivité

Shutaiteki 主体的 subjectal

Sonzai 存在 être, existence

Sonzaironteki 存在論的 ontologique

Sonzaiteki 存在的 ontique

Pour en savoir plus sur la mésologie

1. Consulter le site créé par Yoann Moreau (Mines Paris Tech) : <<http://mesologiques.fr>>.

2. Principales publications :

— AUGENDRE Marie, LLORED Jean-Pierre, NUSSAUME Yann (dir.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?*, Paris, Hermann, sous presse.

— BERQUE Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000 (poche 2008).

— Id. *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

— Id. *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

— Id., *Là, sur les bords de l'Yvette. Dialogues mésologiques*, Bastia, éditions Éoliennes, 2017. - MOREAU Yoann, *Vivre avec les catastrophes*, Paris, PUF, 2017.

— UEXKÜLL Jakob von, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre (Incursions dans les milieux animaux et humains. Théorie de la signification)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934). Traduit par Philippe Müller, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *La théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965. Traduit par Charles Martin-Freville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010 (NB : cette traduction ne comporte pas la *Théorie de la signification*).

— WATSUJI Tetsurô, *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu 風土。人間学的考察*, (Milieux. Étude de l'entretien humain), Tokyo, Iwanami, 1935. Traduit par Augustin Berque, *Fûdo, le milieu humain*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

ARTICLES & CONFÉRENCES
D'AUGUSTIN BERQUE

Tome - I -

La collecte des articles et des conférences
et la mise en page de cet ouvrage
ont été accomplies par votre dévoué copiste,
Dominique Petitjean.

Ouvrage édité aux dépens d'un amateur,
en vue d'un usage strictement personnel
et non-marchand,
à la date du samedi 12 juillet 2025

➤ [Pour me contacter](#)

➤ [Pour une visite de mon site internet](#)

