

SUR LA VITALE NÉCESSITÉ DE DÉPASSER LE PRINCIPE DU TIERS EXCLU. LE PARADIGME OCCIDENTAL MODERNE CLASSIQUE À L'AUNE DE LA MÉSOLOGIE

Augustin Berque
(EHESS)

Résumé

Le POMC, paradigme occidental moderne classique, ontologiquement fondé sur le dualisme et logiquement sur le principe du tiers exclu (dérivé du principe d'identité), a produit la modernité. Il aboutit à une impasse non seulement au plan biologique, avec la Sixième Extinction de masse de la vie sur Terre, mais aussi au plan éthique, en décomposant le lien social, et au plan esthétique, en ravageant le paysage. En un mot, le POMC a décosmisé l'existence humaine. Pour nous recosmiser, les recettes techniques ne suffiront pas. Nous devons refonder onto/logiquement (à la fois au plan logique et au plan ontologique) non seulement notre genre de vie, mais notre manière de penser. Telle est la perspective de la mésologie (*Umweltlehre, fûdoron*), qui propose un ensemble de principes ontologiques et logiques susceptible de nous faire dépasser le POMC, et ce faisant de recouvrer notre lien vital avec la terre/avec la Terre.

§ 1. La déterrestation

Comme Valéry l'écrivait il y a juste un siècle¹, « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ». Je ne détaillerai donc pas ici les raisons pour lesquelles, sous peine de mort dans la Sixième Extinction de masse de la vie sur Terre, nous devons changer le cours de celle qu'a engendrée le POMC (paradigme occidental moderne classique) : la nôtre. Je focaliserai plutôt la question sur les fondements onto/logiques (ontologiques et logiques), d'une part, brièvement, du POMC lui-même (§ 1), d'autre part, plus en détail, d'un autre paradigme possible², celui de la *mésologie* (§§ 2-6). Le POMC est onto/logiquement fondé sur le principe de *déterrestation*, qui consiste à abstraire notre être de son milieu, à la fois 1. ontologiquement, par le dualisme, et 2. logiquement, par le principe du tiers exclu (*law of excluded middle*), les deux se combinant

1 P. Valéry, *La Crise de l'esprit* (1919), in Y. Hersant, F. Durand-Bogaert, *Europes. De l'antiquité au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, collection Bouquins, p. 405.

2 M. Augendre, J-P. Llored, Y. Nussaume (dir.), *La Mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?*. Paris, Hermann, 2018.

dans le règne de la binarité, comme, entre tous, l'illustre le « langage » binaire de nos appareils électroniques.

L'incarnation historique de ce principe – que je surnomme, pour plus de couleur locale, « principe du mont Horeb » – peut se schématiser en trois étapes : a) concevoir un être absolu, à savoir le Dieu du monothéisme, qui est purement transcendantal puisqu'il est à la fois sujet et prédicat de lui-même, et corrélativement ne dépend de rien pour exister, sinon de sa propre substance absolue ; b) appliquer le même principe à l'humain, comme le symbolisent le *cogito* cartésien et, corrélativement, l'objet moderne ; c) mettre en œuvre techniquement le même principe, sous la forme post- ou transhumaniste du cyborg, et corrélativement de la géoingénierie.

Je réduirai ici l'argument à trois citations³ : a) *Déclaration, au XIII^e siècle av. J.-C., de la substance absolue de Dieu* (Bible, Exode, 3, 13-14) :

« Moïse dit à Dieu : “ Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : ‘Le Dieu de vos pères m’a envoyé vers vous’. Mais s'ils me disent ‘Quel est son nom ?’, que leur dirai-je ?” Dieu dit à Moïse : “אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ehyeh ascher ehyeh*) → ἐγώ εἰμι ὁ ὢν [je suis l'étant] → *sum qui sum* → je suis celui qui suis”. Et il dit : “Voici ce que tu diras aux Israélites : ‘Je suis’ m’a envoyé vers vous” ».

b) *Déclaration, au XVII^e siècle ap. J.-C., de la non-localité du cogito*⁴:

« Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse (...) 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 ».

c) *Déclaration, au XX^e siècle ap. J.-C., de la déterrestation de Cyborg*⁵ :

« J'ai pensé qu'il serait bon d'avoir un nouveau concept, le concept de personnes qui, à leur guise, pourraient se libérer des contraintes de l'environnement. Et j'ai forgé ce mot, *cyborg*. (...) L'idée principale était de libérer l'homme, (...) de lui donner la liberté corporelle d'exister dans d'autres par-

3 Pour plus de détails, voir A. Berque, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010 ; *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*. Paris, Belin, 2014 ; *Descendre des étoiles, monter de la Terre. La trajection de l'architecture*, Bastia, éditions Éoliennes, 2019.

4 R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637). *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 2008, pp. 36-37.

5 C. H. Gray (dir.) *The Cyborg Handbook*, New York et Londres, Routledge, 1995, p. 47. Gray cite Manfred Clynes, qui inventa le mot *cyborg* pour un article paru en 1960 dans la revue *Astronautics* (il travaillait alors pour la NASA).

ties de l'univers sans les contraintes auxquelles le soumettait le fait d'avoir évolué sur Terre »⁶.

§ 2. Qu'est-ce que la mésologie ?

Le mot « mésologie » – du grec *meson*, « milieu, intervalle », et *logos*, « discours, science » – a été créé par le médecin Charles Robin (1821-1885), qui le présenta lors de la séance inaugurale de la Société de biologie, le 7 juin 1848, comme science des milieux⁷. La première édition du Petit Larousse, en 1906, le définit comme « partie de la biologie qui traite des rapports des milieux et des organismes ». Robin était un disciple direct d'Auguste Comte. Il comprenait la mésologie comme une science positive, dont le champ était extrêmement large puisqu'il s'étendait à ce que couvrent aujourd'hui la physiologie, l'écologie et la sociologie – champ trop vaste en vérité pour une seule science positive, ce qui explique pourquoi la mésologie, après avoir prospéré avec le déterminisme au XIX^e siècle, a finalement disparu des dictionnaires au siècle suivant.

La raison principale de ce déclin fut bien entendu le succès de l'écologie, née plus tard (c'est en 1866 que Haeckel forge l'allemand *Ökologie*, qui devient le français *écologie* en 1874) –, mais dont le champ était mieux défini. Raison corrélative, le terme *mesology* n'existant pas en anglais⁸, les progrès accomplis ultérieurement par la jeune *ecology* dans l'Anglosphère furent connus en France directement sous le nom d'*écologie*, non traduit en *mésologie*. Or, tandis que la mésologie s'étiolait en France, elle renaissait en Allemagne, mais dans une autre perspective et sous un autre nom, dans les travaux du naturaliste germano-balte Jakob von Uexküll (1864-1944), l'un des fondateurs de l'éthologie, et le précurseur de la biosémiotique.

On peut qualifier de *phénoménologie herméneutique* la perspective introduite par Uexküll. Cela consistait à poser les êtres vivants (en pratique, les animaux) non plus comme des *Maschinen* (machines), mais comme des *Maschinisten* (machinistes), c'est-à-dire non plus comme des objets, mais comme des sujets ; sujets qui interprètent le donné environnemental d'une manière propre à leur espèce, lui conférant ainsi une signifi-

6 "I thought it would be good to have a new concept, a concept of persons who can free themselves from the constraints of the environment to the extent that they wished. And I coined this word cyborg. (...) The main idea was to liberate man (...) to give him the bodily freedom to exist in other parts of the universe without the constraints that having evolved on earth made him subject to".

7 G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1968.

8 On en signale cependant une occurrence sans lendemain chez le philosophe et théoricien de la couleur George Field (1777-1854), dans *Outlines of Analogical Philosophy, being a primary view of the relations, principles and purposes of nature, science and art*, Londres, Tilt, 1839, 2 vol.

cation particulière, et se comportant en fonction de cette signification (*Bedeutung*). L'observateur, en conséquence, au lieu d'étudier des mécanismes de stimulus-réponse, comme le préconisait le béhaviorisme, devait pénétrer cette signification pour la définir de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue des sujets concernés.

Uexküll introduisait corrélativement une distinction fondatrice entre milieu (*Umwelt*) et environnement (*Umgebung*)⁹. L'environnement est un donné brut et universel, considéré *in abstracto* par le regard de nulle part (le dualisme) de la science moderne, donc, en principe, valant tel quel pour tout être vivant, tandis que le milieu ne vaut qu'en fonction de l'être concerné, et est donc dynamiquement couplé à la constitution même de cet être. Cela revenait à établir la mésologie comme une science des milieux (*Umweltlehre*), tandis que l'écologie est la science de l'environnement. En outre, la mésologie s'accompagne indissociablement d'une étude de la signification (*Bedeutungslehre*, devenue plus tard la biosémiotique), ce qui en principe n'est pas le cas de l'écologie¹⁰. En 1934, Uexküll rassembla ses vues dans un petit livre d'accès facile, joliment illustré par son collègue Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Incursions en milieux animaux et humains)*¹¹. À la même époque, en 1935, le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960)¹² publiait *Fūdo*. Ce mot de *fūdo* 風土, « vent-terre », signifie « milieu » au sens d'*Umwelt* chez Uexküll. Le sous-titre, *Ningengakuteki kōsatsu* 人間学的考察, signifie « étude de l'entretien humain »¹³. Watsuji, en effet, entend ici le milieu en tant que milieu humain seulement. C'est donc une mésologie humaine, *fūdorōn* 風土論 ou *fūdogaku* 風土学, que Watsuji a établie. Avait-il entendu parler d'Uexküll durant un séjour qu'il fit en Allemagne en 1927-1928 ? La chose est possible, mais non documentée. Toujours est-il que sa mésologie est fondée sur le même double principe que celle d'Uexküll : la subjectivité (*shutaisei* 主体性, l'être-sujet, non pas objet) des êtres concernés, d'une part, et d'autre part, corrélativement, la distinction entre milieu (*fūdo*) et environnement (*kankyō* 環境, plus exactement l'environnement naturel,

9 Ce terme signifie littéralement « donation (*Gebung*) entourante (*um*) » ; autrement dit, c'est le donné environnemental brut. Par une ironie de l'histoire, Uexküll comprenait le mot français *milieu* – illustré par le déterminisme de Taine, par exemple – au sens où j'entends ici *environnement*.

10 Aujourd'hui, la biosémiotique (*Biosemiotika* en allemand) est une branche de l'éthologie, pas de l'écologie. On notera toutefois que dans l'usage courant aujourd'hui en allemand, *Ökologie* et *Umweltlehre* sont à peu près synonymes.

11 J. v. Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre* (1934), Hamburg, Rowohlt. Trad. par Ph. Muller *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 ; par Ch. Martin Freville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010.

12 Dans le présent texte, les anthroponymes d'Asie orientale sont donnés dans leur ordre normal, patronyme (Watsuji) avant le prénom (Tetsurô).

13 T. Watsuji, *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu* (1935) (trad. par A. Berque *Fūdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011), Tokyo, Iwanami, 1979.

shizen kankyō 自然環境). Uexküll et Watsuji sont les deux fondateurs de la mésologie contemporaine, que je professe dans leur sillage. Dans mon esprit toutefois, plutôt qu'une discipline, ce qui équivaldrait à une *écophénoménologie*, la mésologie doit être considérée comme une perspective générale périmant le POMC et en particulier son dualisme, lequel repose comme on le sait sur une distinction abstraite et radicale entre l'identité respective du sujet et celle de l'objet, sans tiers terme possible entre les deux. Pour la mésologie, en revanche, chacun des deux termes n'est ni proprement objectif, ni proprement subjectif, mais *trajectif*, car tous deux relèvent du tiers terme qu'est un certain milieu¹⁴. Cela vaut pour les sciences de la nature comme pour les sciences humaines. Comparé au POMC, c'est là bien entendu un changement de paradigme d'ordre ontologique, mais aussi logique. Comme nous le verrons, la *méso-logique* de la mésologie, dépassant les binarités abstraites du dualisme (sujet-objet, nature-culture, sujet-prédicat, etc.), dépasse aussi le principe du tiers exclu, et en cela relève du *tétralemme* : au-delà de l'affirmation (A) et de la négation (non-A), elle reconnaît la binégation (ni A ni non-A) et la biassertion (à la fois A et non-A). Relevant à la fois de l'ontologie et de la logique, cette perspective est onto/logique.

Le propos général de la mésologie, c'est qu'un tel changement de paradigme s'impose aujourd'hui, sachant que l'abstraction du dualisme moderne, de pair avec le principe du tiers exclu et les diverses expressions de la modernité qui en découlent (mécanicisme, réductionnisme, analytisme, individualisme, quantitativisme, industrialisme, capitalisme...) en sont venus au point non seulement d'avoir, au plan biologique, déclenché la Sixième Extinction de masse de la vie sur Terre, mais aussi, au plan éthique, décomposé le lien social, et au plan esthétique, ravagé le paysage. En un mot, le POMC a entraîné une *décosmisation* de l'existence humaine qui risque bien d'être fatale à l'humanité. Cela signifie qu'au contraire de cette décosmisation, nous devons, pour assurer la viabilité de notre existence, recosmiser, reconcrétiser, reterrestre l'existence humaine. C'est à cela précisément que vise la mésologie¹⁵.

14 Voir entre autres A. Berque, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard, 1986 ;

Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains, Paris, Belin, 2000 ; *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

15 Voir A. Berque, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014 ; *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*. Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014. Voir aussi P. Augendre et alii (dir.), *La mésologie. Un autre paradigme pour l'anthropocène ?*, op. cit.

§ 3. De la *chôra* au *mitate*

Le mot *milieu* a la double – et à première vue contradictoire – signification de centre et d’entourage. Cela peut être le milieu d’une cible, le milieu de la route, mais aussi le milieu d’un poisson, c.-à-d. l’eau qui l’entoure, et pour ce qui le concerne, au beau milieu de laquelle il se trouve. Voilà qui pose à n’en pas douter un problème logique : comment le centre peut-il aussi être l’entour, A être aussi non-A ? Comment « milieu » peut-il vouloir dire à la fois une chose et son contraire ?

On remarquera d’abord que, lorsque l’on parle du *milieu* d’un poisson, l’on considère un ensemble d’objets – le poisson et les autres composants de l’environnement où il se trouve –, placés sous le regard de nulle part de l’observation scientifique ; ensuite que, lorsque l’on parle du poisson comme le foyer de son monde ambiant (son milieu), nous avons là un sujet (le poisson) pour lequel toutes les autres choses de son milieu se définissent en fonction de sa propre existence. Les deux cas sont compossibles, et aucun n’est plus vrai que l’autre ; mais ils sont contradictoires.

Telle est la question : comment surmonter cette contradiction ? Comment le milieu d’un poisson peut-il être à la fois objectif et subjectif ? Comment l’intérieur peut-il en même temps être l’extérieur, et vice versa ? Et en somme, comment Husserl et Galilée peuvent-ils avoir raison tous les deux, alors que le premier écrivait (en 1934) que « l’arché-originnaire terre ne se meut pas (*die ur-arche Erde bewegt sich nicht*)¹⁶, tandis qu’en 1636, le second lui anticipait cette réponse : « et pourtant, elle tourne (*eppur, si muove*) »¹⁷ ? L’ancêtre de cette ambivalente notion de milieu, au sens mésologique d’*Umwelt* et de *fûdo*, est probablement la *chôra* χώρα telle que Platon en parle dans le *Timée*¹⁸. Le sens le plus général et le plus concret que ce mot pouvait avoir en grec, c’est-à-dire pour les citoyens d’une *polis* πόλις comme Athènes, c’était la campagne nourricière dont quotidiennement, par delà les remparts de l’*astu* ἄστυ, ils pouvaient voir les collines couvertes de champs de blé, de vignes et d’olivaies. De là, chaque jour, leur venaient les nourritures terrestres sans lesquelles ils n’eussent pu vivre. Dans un tel monde, pas d’*astu* sans sa *chôra* ! Or *astu* – le centre urbain de la *polis* – est un mot dont la racine indo-européenne, *WES*, signifie « séjourner ». Cette racine se retrouve dans le

16 E. Husserl, *L’Arché-originnaire Terre ne se meut pas* (trad. par D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne de *Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, 1934), Paris, Minuit, 1989.

17 C’est de cette double citation, placée en exergue, que partait *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, Belin & Reclus, 1990.

18 Voir A. Berque, *Écoumène. Introduction à l’étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000 ;

« La *chôra* chez Platon », dans T. Paquot et C. Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 13-27.

sanskrit *vāsati* (il séjourne) ou *vastu* (emplacement). En allemand, il a donné *Wesen* (être, nature, essence), *war* et *gewesen* (formes passées de *sein*, être) ; en anglais, *was* et *were* (formes passées de *be*, être). L'*astu*, en somme, et pour un Hellène comme Platon, c'était par essence la demeure de l'être dans le monde sensible (on dirait en castillan *la estancia del ser*, et en post-heideggérien *der Aufenthalt von Sein in Seiendheit*) ; demeure de l'être qui n'eût pu exister sans son milieu nourricier : la *chôra* entourant l'*astu*.

Ce contexte a probablement inspiré les mots que Platon emploie dans le *Timée*. Or, pour ce qui concerne la *chôra*, le moins qu'on puisse dire est que ces mots ne sont pas clairs. Ils sont même contradictoires ; contradiction que le texte du *Timée* ne surmonte pas, et qui va sceller le sort de la *chôra* pendant plus de deux millénaires dans la pensée européenne. Celle-ci, en un mot, et jusqu'au *Dasein* heideggérien, va forclure la *chôra* – oubliant en somme la question : « pourquoi faut-il que l'être ait un lieu et un milieu ? » pour s'en tenir à la question « où sont les étants ? » – en se contentant pour cela de la claire définition qu'Aristote, en revanche, a donnée de la notion de *topos* τόπος (lieu) dans le livre IV de sa *Physique*, à savoir un emplacement dissociable de l'étant qu'il contient.

Or si, dans le *Timée*, cette forclusion n'est pas encore accomplie, puisque Platon, précisément, s'interroge à propos de la *chôra*, son ontologie, dont le principe est l'identité à soi de l'être absolu ou véritable (*ontôs on*, c.-à-d. l'*eidos* ou *idea*), exclut toute saisie logique de la notion de *chôra*, car celle-ci échappe mystérieusement à ce principe d'identité. Elle lui échappe si manifestement que Platon échoue à la définir, se contentant de la cerner par des métaphores, lesquelles en outre sont contradictoires. En effet, il compare ici la *chôra* à une mère (*mêtêr*, 50 d 2) ou à une nourrice (*tithênê*, 52 d 4), en somme à une matrice, mais ailleurs à ce qui est le contraire d'une matrice, à savoir une empreinte (*ekmageion*, 50 c 1). Ainsi, la *chôra* est à la fois une empreinte et une matrice envers ce que Platon nomme la *genesis* γένεσις (origine, source, début, naissance, génération, production), c'est-à-dire le devenir de l'être relatif qui, selon Platon, reflète l'être absolu dans le monde sensible.

À la fois empreinte mais aussi matrice, une chose et son contraire, la *chôra* n'a donc littéralement pas d'identité. On ne peut se la figurer. Platon reconnaît que cela est « difficile à croire » (*mogis piston*, 52 b 2), et que « quand on la voit, on rêve » (*oneiropoloumen blepontes*, 52 b 3), mais, insiste-t-il, elle existe : antérieurement même à la mise en ordre du monde, le *kosmos* κόσμος, il y a et l'être absolu, et sa projection en être relatif, et le milieu où cette projection s'accomplit : la *chôra*. Le texte dit (52 d 2) : ὄν τε καὶ χώραν

καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, « il y a et l'être, et le milieu et le devenir, trois et de trois manières différentes, qui sont nés avant le ciel » (c'est-à-dire avant la mise en ordre du *kosmos*, que le *Timée* identifie à l'*ouranos*).

En revanche, en termes de lieu aristotélicien (*topos* τόπος), ce problème d'empreinte/matrice ne se pose pas. Dans la *Physique* (IV), le *topos* est défini comme un « vase immobile » (*aggeion ametakinêton*, 212 a 15), ce qui fait que l'être qui l'occupe, et qui pour sa part est mobile, peut changer de lieu tout en gardant sa propre identité, naturellement distincte de celle de ces différents *topoi*. Ce principe de l'identité de l'être remonte à Parménide. Il est bien entendu lié à la logique aristotélicienne, qui est une logique de l'identité du sujet (*hupokeimenon* ὑποκείμενον), autrement dit une ontologie de l'identité de la substance (*ousia* οὐσία) ; car dans l'histoire de la pensée européenne, comme nous le rappelle le *Concise Oxford Dictionary* (5^e éd., p. 1287), « substance & accidents in metaphysics correspond to subject and predicate in logic ». Or la *chôra*, quant à elle, ne relève ni de cette logique ni de cette ontologie, puisqu'elle peut être à la fois une chose et son contraire, A et non-A.

Nourri quant à moi de ladite logique et de ladite ontologie, c'est dire quel fut mon étonnement quand je découvris qu'en matière de paysage, en Asie orientale, un lieu A peut être un autre lieu non-A, ou du moins perçu comme tel. C'est ce que l'on appelle en japonais *mitate* 見立て, littéralement « instituer par le regard », autrement dit « voir comme ». Cela consiste à voir tel ou tel paysage comme si c'en était un autre, fameux dans les lettres et les arts¹⁹. De la sorte, dans toute l'Asie orientale, à partir de la Chine, on a pu voir les « huit scèneries » (八景, cn *bajing*, jp *hakkei*) de la Xiao et de la Xiang, qui sont des affluents du lac Dongting au Hunan, en Chine centrale. La tradition chinoise, depuis les Song du nord (960-1127), avait institué dans ces parages huit scènes 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 se posant sur un banc de sable », « voiles au retour d'une rive éloignée », « neige sur la rivière au crépuscule »²⁰. Imitant la Chine, les pays voisins se sont découvert des scènes similaires sur leurs propres territoires, et les ont multipliées. Au Japon, à l'instar des « huit vues de la Xiao et de la Xiang » (瀟湘八景, cn *Xiao-Xiang bajing*, jp *Shō-Shō hakkei*), il y eut notamment celles du lac Biwa aux environs d'Ōmi (Ōmi *hakkei* 近江八景). D'autres sont moins connues, telles les huit vues de Kanaza-

19 Voir Y. Nakamura, *Fūkeigaku nyūmon (Introduction à l'étude du paysage)*. Tokyo, Chūkō shinsho, 1982 ; A. Berque, *Le sauvage et l'artifice. Le Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

20 On aura saisi que pour peindre de telles scènes, il fallait faire preuve d'une technique accomplie.

wa, aujourd’hui un quartier de Yokohama²¹. Il faut y ajouter les multiples allusions à ces vues que l’on peut trouver dans de nombreux jardins, plus ou moins accessibles au public.



Cloches du soir au monastère dans la brume
de Chen Fu (1259-1309). Source : Baidu.

Quel pouvait donc être le lien entre un lieu ou une vue A, près du lac Dongting au Hunan, et un lieu ou une vue non-A, près du lac Biwa au Japon ? Faisons un rapprochement avec l’ontologie et la logique. Nous avons ici en jeu deux substances et deux sujets logiques différents, S1 et S2, le lac Dongting et le lac Biwa, lesquels, à huit reprises, sont perçus comme une scénérie analogue ou identique (lune d’automne sur le lac Dongting , etc.). En d’autres termes, l’identité du prédicat P (« être une vue du lac Dongting ») subsume (engloutit) la non-identité des sujets S1 et S2.

Si vous êtes géographe, la chose est impossible. En tant que scientifique moderne, vous êtes mû par cette logique de l’identité du sujet que nous avons héritée 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 et du lac Biwa. Ce sont deux objets différents, à des endroits différents. Alors, qu’est-ce qui fonde le *mitate* Biwa/Dongting (Biwa en tant que Dongting), où un lieu en devient un autre, et un autre objet une même chose ? Probablement le fait que nous sommes dans un même champ culturel – l’aire d’influence de la culture lettrée chinoise – ; mais encore ?

§ 4. Du possibilisme à l’opérateur existentiel “en tant que”

En tant que géographe, j’ai été élevé dans la tradition vidalienne – la pensée de Paul Vidal de La Blache (1845-1918), père de l’école française de géographie. Cette école, qui a régné en France jusque dans les années soixante, était caractérisée par ce que l’historien

21 J. Baker, *The Eight Views : from its origin in the Xiao and Xiang rivers to Hiroshige*, College of Arts at the University of Canterbury, 2010.

Lucien Febvre a qualifié de *possibilisme*²², terme aujourd’hui désuet que Roger Brunet a raillé comme suit :

« ‘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’ momentanément, 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 ».²³

Vu sous cet angle, le possibilisme ne mène effectivement pas très loin. De la même génération que Brunet (1931-), Yves Lacoste (1929-), pour sa part, en avait une conception nettement moins féroce :

« 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 naturel²⁴ ».

Replacé dans son contexte historique, le possibilisme était en effet beaucoup plus qu’une « étiquette vide » ; car ce n’était autre que la réfutation du déterminisme qui, à l’époque, dominait les écoles géographiques allemande et anglo-saxonne, rien moins. Vidal montrait que, les conditions environnementales fussent-elles les mêmes, les sociétés humaines peuvent développer des *genres de vie* différents²⁵. Pas de détermination, donc, mais la contingence de l’histoire. Certes, ledit possibilisme n’est pas allé jusqu’à remettre en cause la notion même de milieu, terme que l’on utilisait à l’époque dans le sens où je parle ici d’environnement. C’est dans ce sens-là, on l’a vu, que l’entendait Robin, le créa-

22 L. Febvre, *La Terre et l’évolution humaine. Introduction géographique à l’histoire*, Paris, Albin Michel, 1922.

23 R. Brunet et al., *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Montpellier/Paris, RECLUS/La Documentation française, 1992.

24 Y. Lacoste, *De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Paris, Armand Colin, 2003, pp. 310-311.

25 P. Vidal de La Blache, *Principes de géographie humaine*, Paris, Utz, 1921.

teur de la mésologie au sens premier. Cependant, au sens nouveau d'*Umweltlehre* et de *fûdoron*, ce qu'a montré la mésologie est exactement la même chose que ce que montrait le possibilisme ; à savoir que, dans un même environnement, des espèces ou des cultures différentes ont des milieux différents. La logique sous-jacente est la même, hormis que la mésologie pousse la question beaucoup plus loin. Uexküll, en particulier, va jusqu'à poser, et à prouver, expérimentalement, qu'un objet en soi n'existe pas pour un animal. Il existe pour lui seulement sur un certain « ton » (*Ton*), résultant d'une opération qu'Uexküll nomme « tonation » (*Tönung*). Cette tonation fait qu'un même objet devient différentes choses selon l'espèce concernée. Par exemple, une même touffe d'herbe existera sur le ton de l'aliment (*Esston*), c.-à-d. en tant qu'aliment pour une vache, en tant qu'obstacle (*Hinderniston*) pour une fourmi, en tant qu'abri (*Schutzton*) pour un scarabée, en tant que boisson (*Trinkton*) pour une larve de cigale, etc.

Cet « exister en tant que » désavouait le substantialisme qui, jusque-là, avait régi l'ontologie et la logique européennes. Heidegger ne s'y trompait pas, quand il consacra la moitié de son séminaire de 1929-1930 à Uexküll – séminaire qui, après sa mort, fut publié sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Les Concepts fondamentaux de la métaphysique)*²⁶. Certes, un subtil déplacement fait qu'il y parle de *Grundstimmung* (tonalité fondamentale) plutôt que de *Ton* et de *Tönung*, mais l'idée reste la même, hormis qu'il précise onto/logiquement la chose. 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 image (*ein ärmliches Gebilde*), composée seulement de trois signes sensibles (*Merkmale*) et de trois signes agibles (*Wirkmalen*) : c'est son milieu (*ihre Umwelt*). La pauvreté (*Ärmlichkeit*) du milieu, toutefois, conditionne la certitude de l'activité, et la certitude importe plus que la richesse²⁷ »

se déploie chez Heidegger dans la fameuse thèse selon laquelle la pierre est « sans monde » (*weltlos*), l'animal « pauvre en monde » (*weltarm*), et l'humain « formateur de monde » (*weltbildend*)²⁸. On ne manquera pas de noter que, chez Uexküll, parler de « pauvreté » du milieu de la tique est contradictoire, puisque cela n'est qu'en comparaison de la richesse de l'*Umgebung* (c.-à-d. l'*Umwelt* de notre science) que ce milieu peut

26 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983. Trad. par D. Panis *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

27 J. v. Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre* (1934), Hamburg, Rowohlt, 1965, p. 29, ma traduction.

28 M. Heidegger, *Die Grundbegriff der Metaphysik*, op. cit., § 42.

être jugé pauvre et réduit à une simple image. Du point de vue de la tique, en revanche, son *Umwelt* est aussi complète et réelle que Platon, de son humain point de vue (c.-à-d. dans son *Umwelt* humaine), le jugeait du *kosmos* dans les dernières lignes du *Timée* : « ὁ κόσμος οὕτω (...) μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν (ainsi est né le monde (...) très grand, très bon, très beau et très parfait) ». Heidegger pour sa part, d'un point de vue carrément anthropocentrique (et plus précisément logocentrique), aura vu la pauvreté en monde comme « privation de monde » (*Entbehren von Welt*)²⁹. Là où Heidegger innove, comme on l'a vu plus haut, c'est qu'il considère la question d'un point de vue à la fois logique et ontologique. En commentant la préposition énonciative chez Aristote, il montre que le Stagirite, quand il parle de *synthesis* (σύνθεσις),

« (...) veut dire en fait ce que nous appelons la 'structure d'en tant que' (*als-Struktur*). C'est ce qu'il veut dire, sans réellement s'avancer explicitement dans la dimension du problème. La *structure d'en tant que*' (*als-Struktur*), la *perception par avance unifiante* (*vorgängige einheitbildende Vernehmen*) de *quelque chose en tant que quelque chose* (*etwas als etwas*), conditionne la possibilité de la *vérité* ou de la *fausseté* du λόγος³⁰ ».

Cette « perception par avance unifiante », qui établit un monde (*Welt*), Heidegger l'assimile à la prédication de "a en tant que b", qui fait que "a est b". C'est le « moment structurel de l'apparaître » (*Strukturmoment der Offenbarkeit*), par l'effet duquel les choses apparaissent en tant que quelque chose. C'est l'en-tant-que de l'étant comme tel (*das Seiende als solches*), en somme le *qua* de l'*ens qua ens*, le *hē ἦ* du *on hē on ὄν ἦ ὄν*³¹. Toutefois, Heidegger n'a pas mené beaucoup plus loin cette onto/logique de l'en-tant-que. En revanche, c'est là précisément ce que construit la mésologie.

§ 5. Renverser la logique du sujet ne suffira pas

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 justement pas une logique de la substance. Quand, dans la logique du *mitate*, le lac Biwa est vu en tant que lac Dongting, cela ne peut évidemment pas être une

²⁹ *Ibid.*, § 46.

³⁰ *Ibid.*, p. 456, italiques de Heidegger, ma traduction.

³¹ *Ibid.*, § 69.

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 peut-il bien s'agir?

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) n'est pas le lac Biwa (*Biwa ko* 琵琶湖). Corrélativement, Hiroshige ne peut pas avoir entendu, dans la brume du soir près du lac Biwa, le même son de cloche que Chen Fu aux abords du lac Dongting, six siècles auparavant. Donc, si le lac Biwa peut *exister en tant que* lac Dongting, cela n'est certainement pas de la géographie.



Utagawa Hiroshige (1797-1858) *Cloche du soir au monastère de Mii*. Source : Kokkai Toshokan.

Eppur, c'est 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 ?³² »

32 A. Berque, « Espace, milieu, paysage, environnement », dans Bailly & al.(dir.), *Encyclopédie de géographie*. Paris, Economica, 1992, pp. 367-368.

À l'époque, voici plus d'un quart de siècle, je n'avais rien lu de Heidegger ni d'Uexküll. Mon questionnement était purement géographique, et vu d'aujourd'hui, purement dans le sillage du possibilisme. Néanmoins, si j'en étais venu à parler d'en-tant-que, c'était parce que dans les années soixante-dix, en préparant ma thèse sur la colonisation de Hokkaidō³³, j'avais découvert que la réalité d'une même île pouvait grandement différer selon que vous étiez un paysan japonais ou un agronome américain. Plus particulièrement, c'était parce que, quelques années plus tard, j'avais découvert la tradition du *mitate* dans l'histoire du paysage au Japon, tant dans sa perception que dans son aménagement ; c'est-à-dire, en somme, dans la réalité du milieu nippon. Et dès lors, j'en étais venu à saisir que la réalité de tout milieu humain est affaire de *prises* ambivalentes (des *affordances*, dans le vocabulaire de Gibson³⁴) entre nature et société ; à savoir que pour les êtres humains, les données physiques de l'environnement *existent en tant que* quatre catégories ou prédicats principaux : des ressources, des contraintes, des risques et des agréments. La réalité de ces prises est historique, et dépend à la fois de la nature et des sociétés. 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 le moteur à explosion et la pétrochimie. Pour les Inuits, qui l'avaient pourtant 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 une fois établie³⁵, restait à prendre à bras-le-corps la question de l'en-tant-que et de son rapport avec la réalité. Que veut donc dire « exister en tant que » ? Revenant sur le terme de « catégorie », que j'utilisais à propos des prises susdites, et commençant à travailler – toujours en tant que géographe, car Vidal de La Blache n'avait-il pas défini ma discipline comme une « science des lieux » ?³⁶ – sur la « logique du lieu » (*basho no ronri 場所の論理*) de Nishida Kitarō (1870-1945), je découvris que Nishida, pour dire la même chose, parlait aussi de « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri 述語の論理*)³⁷. Effectivement, plutôt que « logique du lieu », traduction qui s'est imposée parce que « lieu » est le sens

33 A. Berque, *Les Grandes terres de Hokkaidō. Étude de géographie culturelle*, Université Paris IV, 1977 ; *La Rizière et la banquise. Colonisation et changement culturel à Hokkaidō*, Paris, Publications orientalistes de France, 1980.

34 J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1979.

35 A. Berque, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard, 1986 ; *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, Belin & RECLUS, 1990.

36 M-C. Robic, « Sur un lieu commun de la géographie : "la géographie est la science des lieux et non celle des hommes" », dans *Géopoint 80 : Axiomes ou principes en géographie*, Avignon, Groupe Dupont, 1980, pp. 114-119.

37 K. Nishida, *Basho (Lieu, 1927)*, dans le vol. IV de *Nishida Kitarō zenshū (Œuvres complètes de Nishida Kitarō)*. Tokyo, Iwanami, 1966, pp. 208-289 ; *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan (Logique du lieu et vue religieuse du monde)* (1945), dans le vol. XI de *Nishida Kitarō zenshū (Œuvres complètes de Nishida Kitarō)*. Tokyo, Iwanami, 1966, pp. 37-463.

le plus courant de *basho* 場所, il vaudrait mieux dire « logique du champ prédicatif ». Presque en même temps, je découvris qu’Aristote utilisait *katêgoria* κατηγορία dans le sens où nous parlons aujourd’hui de prédicat, à savoir ce qui est dit d’un sujet logique, ou une qualité attribuée à une certaine substance. Dire par exemple que « le pétrole (S : sujet : substance) est une ressource (P : prédicat : qualité) », c’est un équivalent onto/logique de la réalité géographique des champs de pétrole, des autoroutes etc., ainsi que de la réalité mésologique « le pétrole (S) existe en tant que ressource (P) ». En d’autres termes, dans un certain champ prédicatif – un certain milieu –, le pétrole est une ressource, mais, même s’il avait été physiquement présent dans l’environnement, il n’a pas pour autant été une ressource dans tous les milieux, ni à tout moment de l’histoire (par exemple, pas en Alaska avant la venue des compagnies pétrolières).

Le champ prédicatif susdit est aussi appelé par Nishida « monde historique » (*rekishi-teki sekai* 歴史の世界), ou carrément « monde prédicatif » (*jutsugoteki sekai* 述語の世界). Cela aurait fort bien pu rencontrer le *Ton* uexküllien ou la *Welt* heideggérienne, en montrant qu’une même logique est à l’œuvre dans les trois cas : celle de l’en-tant-que, *alias* le *als* allemand ou le *soku* 即 nippon. Une telle rencontre aurait permis de construire une véritable logique des milieux – une *méso-logique* –, mais malheureusement, elle n’a pas eu lieu. Au lieu de chercher une voie moyenne entre la logique aristotélicienne de l’identité du sujet (ci-après *lgS*) et sa propre logique de l’identité 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)³⁸, c’est-à-dire au pôle opposé à celui de la substance. Or absolutiser P, c’est *ipso facto* absolutiser son propre monde. Ni Nishida ni ses disciples, même aujourd’hui, ne s’en sont rendu compte ; mais c’est bien ce qu’entraîne une pareille philosophie³⁹. Par conséquent, c’est en elle-même, et fort logiquement, que cette philosophie a conduit Nishida à la grossière erreur historique par laquelle il a confondu la *mondanité* (*Weltlichkeit*)⁴⁰ de l’empereur japonais (*tennō* 天皇)⁴¹ avec l’*universalité* putative (mais la *mondanité* radicale) de sa théorie du champ prédicta-

38 Pour Nishida, le néant absolu, se niant lui-même, engendre l’être (*u* 有).

39 A. Berque, *Écoumène. Introduction à l’étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000 ; « La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? », dans Livia Monnet (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX^e siècle*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2002, pp. 41-52.

40 Il ne s’agit évidemment pas de « mondanité » au sens de mœurs du beau monde, mais au sens de : le fait de relever d’un certain monde, ce qui n’a rien d’universel. Ce sens est proche de *phénoménalité*, et l’on peut effectivement dire que la logique du prédicat nishidienne est, dans le fil de la tradition bouddhique (voir plus loin), une absolutisation de la phénoménalité.

41 Ce terme (cn *Tianhuang*) désignait à l’origine en Chine le Souverain du Ciel. Il s’est accordé au Japon avec la mythologie qui faisait descendre la lignée impériale de la déesse du soleil, Amaterasu.

tif. Pour lui, effectivement, le *tennō* était comme un *basho* de néant absolu⁴²; et cette vacuité permettait de concevoir le régime impérial comme pouvant recevoir toutes les nations de la Terre, par delà l'ordre imposé au monde par l'impérialisme occidental moderne. Historiquement, cette confusion ne faisait que justifier méontologiquement l'ultranationalisme. On peut préciser cette question d'un point de vue politique, comme l'a fait Pierre Lavelle⁴³ :

« Nishida Kitarō 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 Fumimaro⁴⁴ ».

On ne saurait être plus clair. Cependant, Lavelle n'établit pas le lien entre cette position politique et les principes de la philosophie de Nishida. On peut aussi montrer, dans une autre direction, que cette philosophie prend place à plus d'un égard dans le sillage de la pensée bouddhique. Je reviendrai plus bas sur ce point. Bornons-nous ici à noter que le système philosophique de Nishida tend à absolutiser la mondanité comme néant absolu, *zettai mu* 絶対無.

Cette absolutisation du monde, chez Nishida, s'exprime notamment par une réduction systématique de l'Autre au Même. Voilà textuellement ce que signifie la formule reine de ce système : *zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一, l'« auto-identité absolument contradictoire ». Commenter un pareil oxymore demanderait des pages, mais ce que cela entraîne, c'est au fond que toutes les différences entre les étants se résolvent dans l'identité à soi du monde. Corrélativement, la phraséologie nishidienne abonde en formules qui permettent de dire une chose et son contraire ; notamment celle-ci : « la guerre mondiale doit être la guerre mondiale pour nier la guerre mondiale (...) pour la paix éternelle » (*sekai sensō wo hitei suru tame no [...] sekai sensō [...] eien no heiwa no tame*)⁴⁵. On trouve aussi facilement chez Nishida l'idée que, si l'altérité se résout dans

42 Ce qui, bien entendu, n'est pas péjoratif, bien au contraire. Cela voulait dire en fait que l'empereur transcendait toutes les imperfections de l'étant (*das Seiende*) ; ce qui n'était que traduire en phraséologie nishidienne la mythologie qui faisait de la personne impériale une divinité.

43 P. Lavelle, « Nishida, l'École de Kyōto et l'ultranationalisme », *Revue philosophique de Louvain*, 1994, XCXII, 4, p. 453.

44 1891-1945. Il fut trois fois Premier Ministre après 1937, seconde année de la guerre contre la Chine, et durant laquelle le ministère de l'éducation publia *Kokutai no hongī* 国体の本義 (*Principes du corps national*), le catéchisme de l'ultranationalisme. Jugé criminel de guerre en 1945, il se suicida.

45 Nishida, *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* (*Logique du lieu et vue religieuse du monde*) (1945), dans le vol. XI de *Nishida Kitarō zenshū* (*Œuvres complètes de Nishida Kitarō*), Tokyo, Iwanami, 1966, p.

l'identité, la seconde suppose la première, etc. ; ce qui permet d'enfiler indéfiniment les oxymores dans cette philosophie, sur la ritournelle péremptoire du néant absolu⁴⁶. Devant ces jeux de miroirs, ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est la clôture absolue de cette mondanité sur elle-même. De fait, Nishida utilise abondamment la formule *sekai no jiko gentei* 世界の自己限定, « l'autodétermination du monde ». Cela s'accompagne d'un absolu constructivisme, dans lequel, si toute chose également se détermine elle-même, cela mène en fin de compte à la circularité d'un monde doué de la volonté de se créer lui-même dans « l'identité absolument contradictoire de ce qui est créé à ce qui crée » (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e to mujunteki jiko dōitsuteki ni*)⁴⁷. « Toute chose se détermine elle-même sans base (*mukiteiteki ni jiko jishin wo gentei suru*), c'est-à-dire qu'elle se tient elle-même (*jiko jishin wo motsu*) de sa propre détermination »⁴⁸. « Le monde historique se forme lui-même (*jiko jishin wo keisei suru*) autoformativement (*jikokeiseiteki ni*) en tant qu'être volontaire-actif (*ishi sayōteki u toshite*) »⁴⁹. Dans le domaine scientifique, on reconnaîtra ici facilement, par exemple, les raisons pour lesquelles Imanishi Kinji, qui fut dans sa jeunesse un fervent lecteur de Nishida, soutint, contre l'orthodoxie darwinienne (où l'évolution des espèces est le résultat mécanique de la sélection des organismes individuels), l'idée que ce seraient les espèces elles-mêmes qui, en tant que telles, détermineraient le cours de leur propre évolution⁵⁰. Plus généralement, et ontologiquement, si le monde est doué de volonté et agit de lui-même, c'est simplement parce qu'il « engloutit » (*botsunyū suru* 没入する), dans le néant de son champ prédicatif, les êtres individuels, et s'investit de ce fait des propriétés qui sont les leurs en tant qu'individuels : la volonté d'agir et l'action. Inutile de souligner ce que cela implique politiquement : l'impossibilité radicale qu'Antigone s'oppose jamais à Créon, puisque Créon... c'est le néant absolu ! Comme je l'ai argumenté ailleurs⁵¹, la philosophie de Nishida contient virtuellement en elle-même ce à quoi visait expressément le militarisme de son temps: annihiler la responsabilité du citoyen, en l'engouffrant dans ce que Heidegger a appelé *das Man* (l'On), et dont il écrit « L'On (...), à chaque fois, enlève au *Dasein* sa responsabilité », car l'On est « ce dont nous devons dire : ce n'était personne »

439.

46 Pour un tout autre jugement sur la philosophie nishidienne, on pourra lire les nombreux travaux de Jacynthe Tremblay, notamment sa toute récente traduction de Nishida, *La Détermination du néant marquée par l'autoéveil* (trad. par Jacynthe Tremblay de *Mu no jikakuteki gentei*, 1932), Nagoya, Chisokudō, 2019.

47 Nishida, *Bashoteiki ronri to shūkyōteki sekaikan*, op.cit., p. 391.

48 *Ibid.*, p. 390.

49 *Ibid.*, p. 391.

50 K. Imanishi, *Shutaisei no shinkaron* (trad. par A. Berque *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015). Tokyo, Chūō Kōron, 1980.

51 A. Berque, « Tôkyō, ou le champ du prédicat », *Techniques, territoires et sociétés*, 35, oct. 1998, 99-106.

(*das, von dem wir sagen müssen, keiner war es*)⁵². Tout comme ce coquin d’Ulysse à Polyphème : *Oudeis Oûðeíc* (Personne) ! Nishida ajoute p. 408 : « Le monde (...) cela ne veut pas dire un monde opposé à notre moi. Ce n’est autre que ce qui tend à exprimer son absolu être-champ prédicatif (*zettai no bashoteki u wo arawasō to suru*), et c’est pourquoi l’on peut dire que c’est l’absolu (*zettaisha 絶対者*) », et p. 457: « Qu’il comprenne indéfiniment cette négation de soi (*jiko hitei 自己否定*), c’est précisément la raison pour laquelle le monde existe seulement de lui-même (*sore jishin ni yotte ari*), se meut de lui-même⁵³, et pourquoi l’on peut le considérer comme existence absolue (*zettaiteki jitsuzai 絶対的实在*) ». Du point de vue de la mésologie, cela ne tient pas debout, car pour se tenir humainement debout, il faut un sol sur lequel se dresser onto/logiquement (à savoir un *hupokeimenon*) non moins que physiologiquement (à savoir un environnement). En un mot, il y faut la planète Terre, à la fois *Boden* (sol) husserlien et *Körper* (corps) galiléen⁵⁴, ce *primum datum* à partir duquel ont évolué les espèces vivantes, y compris la nôtre ; tandis que pour le constructivisme absolu de Nishida – ce radical précurseur de la *French theory*⁵⁵... –, le monde n’a aucun sol : il est « sans base » (*mukitei 無基底*) (*op. cit., passim*).

§ 6. Dépassement de la modernité, recouvrance de la terre/la Terre

La mésologie doit néanmoins, et fondamentalement, rendre grâce à Nishida pour avoir posé que le monde est un champ prédicatif (P). C’est qu’en effet, pour la mésologie, le monde est la combinaison générale de tous les en-tant-que selon lesquels nous avons prise sur l’environnement, le saisissant donc *en tant que quelque chose (als etwas)* pour en faire notre milieu. C’est toutefois dire, du même coup, que nous ne pouvons pas suivre Nishida dans son absolutisation du champ prédicatif. Un monde (*eine Welt*), quel qu’il soit, ne peut se déployer qu’à partir du donné environnemental (l’*Umgebung*), c’est-à-dire à partir de la Terre (*die Erde*), qui est son *hupokeimenon* – sa base nécessaire et universelle : S. En revanche, cette base reste purement virtuelle, elle n’existe pas – elle

52 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927.

53 Il y a là de toute évidence un écho subconscient du taoïsme, qui a posé (*Laozi, XXV*) le Dao comme « ce qui se régit de soi-même ainsi » (*Dao fa ziran 道法自然*). L’adverbe *ziran* (de soi-même ainsi, jp *shizen*), substantivé, désigne aujourd’hui la nature. Reste l’ambivalence foncière de ce *zi* 自 (soi), où l’on ne peut pas faire le départ entre le soi d’une personne individuelle et le soi de la nature. C’est notamment le cas chez Tao Yuanming (365-427), le poète du retour à la terre, qui par *fan ziran* 返自然 entend doublement « retourner à la/ma nature ». A. Berque, *Histoire de l’habitat idéal, de l’Orient vers l’Occident*, Paris, Le Félin, p. 86.

54 Sur la différence établie par Husserl entre *Boden* et *Körper*, v. M. Villelapeit, « Le retrait de la Terre », dans *Interpretazione del Nichilismo*, a cura di A. Molinaro, Università lateranense, 1986, p. 41-61.

55 Dont je ne retiens ici que le métabasième (le « on en a fini avec la base »). Pour un tableau plus général, v. F. Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

n'*ek-siste* pas hors de la gangue de son en-soi – sinon tirée au dehors de soi (*ausser sich*, dirait Heidegger) par un certain monde (P), lequel, la prédisant ainsi en tant que quelque étant, l'assumera, l'actualisera, en somme la *réalisera*. D'où la définition mésologique de la réalité comme *assomption de S en tant que P* ; ce que résume la formule $r = S/P$ (la réalité, c'est S en tant que P)⁵⁶. Or ce qui est ici essentiel, et qui caractérise la mésologie de la mésologie, c'est que *concrètement*, il ne peut pas plus y avoir de S sans P que de P sans S. La science moderne classique, dont le dualisme absolutise la substance de l'objet (c.-à-d. S, l'objet du physicien n'étant autre que le sujet du logicien : ce dont il s'agit), fait exactement le contraire de Nishida, qui absolutisa P. Dans les deux cas, il y a un bond mystique, une profession de foi outrepassant toute réalité empirique (S/P : S en tant que P). En effet, sans un certain prédicat P, S resterait à jamais virtuel, confit dans sa pure identité à soi.

Voilà justement ce que la reine des sciences, la physique, a découvert et prouvé expérimentalement au XX^e siècle, ce qui conduisit précocement Heisenberg à reconnaître que :

« 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 objet⁵⁷ ».

Cette vision relationnelle est née, on le sait, des nombreux paradoxes de la physique quantique, tels que l'intrication de différents états, la non-séparabilité ou la non-localité. Nous avons là de nombreuses analogies avec la problématique des milieux. Qu'une même particule puisse, selon l'appareil de l'expérience, en sortir (en *ek-sister*) soit en tant que corpuscule, soit en tant qu'onde, ou que deux particules puissent se comporter comme une seule, de tels faits ne s'accordent ni avec le substantialisme ni avec le topicisme de l'onto/logique aristotélicienne, qui a fondé celle de la science moderne clas-

56 A. Berque, « Shizen to iu bunka » (La culture comme nature), dans E. Kihei (dir.) *Shizen to iu bunka no shatei* (La portée de la culture comme nature), Kyôto, Kyôto Daigaku daigakuin bungaku kenkyûka, 2003, pp. 7-23.

57 W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine* (trad. par U. Karvelis et A.-E. Leroy de *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955). Paris, Gallimard, 1962, pp. 33-34.

sique. En revanche, ils manifestent une claire affinité avec les concepts centraux de la mésologie, tels par exemple que la *trajection* de S en tant que P, la *médiance* – définie par Watsuji comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kōzō keiki* 人間存在の構造契機⁵⁸, autrement dit le couplage dynamique de l'être et de son milieu, la *chorésie* – le déploiement d'un champ prédicatif, trajectant l'environnement (universel et virtuel) en un certain milieu (singulier et actuel), la *concrecence* – le croître-ensemble des divers êtres et de leurs milieux respectifs –, etc.⁵⁹, qui caractérisent la saisie empirique de la réalité, donc l'existence même de la réalité.

Or que signifie, pour la mésologie, cette « saisie empirique » ? Ce n'est autre que la trajection de S en tant que P, autrement dit la *réalisation* de S (la transformation de la virtualité universelle de S en l'actualité d'une chose singulière S/P) par les sens, l'action (ce qui concerne tous les êtres vivants), la pensée (ce qui concerne les animaux supérieurs) et la parole (qui est propre au seul être humain⁶⁰). C'est cela qui 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, à une autre échelle de temps, évolutionnaire – au cours duquel, indéfiniment, de génération en génération, de nouveaux prédicats P', P'', P'''... etc. surprédiquent la réalité S/P en (S/P)/P', puis (S/P)/P' en ((S/P)/P')/P'', ((S/P)/P')/P'' en (((S/P)/P')/P'')/P''' et ainsi de suite, plaçant donc indéfiniment S/P en position de S' par rapport à P', (S/P)/P' en position de S'' par rapport à P'', ((S/P)/P')/P'' en position de S''' par rapport à P''', et ainsi de suite. C'est ce que j'ai appelé *chaîne trajective*⁶¹.

Si l'on prend en compte l'homologie du couple sujet/prédictat en logique et du couple substance/accident en métaphysique, c'est dire que le prédicat P, qui est insubstantiel pour Aristote comme pour Nishida, va être progressivement substantialisé dans la chaîne trajective de l'histoire comme de l'évolution. Cette conversion de l'insubstance en substance, c'est ce que l'on appelle traditionnellement une hypostase. Une chaîne trajective, c'est donc l'histoire d'une telle hypostase, l'évolution d'une telle substantialisation.

58 Watsuji T., *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu* (1935) (trad. par A. Berque *Fūdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011), Tokyo, Iwanami, 1979.

59 A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 2000 ; *Glossaire de mésologie*, Bastia, éditions Éoliennes, 2018.

60 La parole se définissant par la double articulation, pas seulement la transmission de signes, laquelle, comme l'a montré la biosémiotique, est coextensive à la vie.

61 A. Berque, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010 ; *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014 ; *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*. Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

Voilà par exemple ce que montre l'histoire de l'habitat humain. L'hypostase, en l'occurrence, n'aura pas été seulement métaphysique, mais éminemment sensible et matérielle. Partant du mythe de l'Âge d'or en Europe et de son homologue la Grande Identité (*Datong* 大同) en Chine, à savoir de simples dires (P), et par étapes successives (les chaînes de la chaîne) – l'érémisme mandarin et l'invention du « paysage » en Chine, puis son hypostase en jardins paysagers, de là en villas suburbaines inspirées par les fabriques de tels jardins, puis en banlieues modernes, puis en étalement urbain, l'on en est arrivé à notre actuel genre de vie, celui de l'urbain diffus, dont l'empreinte écologique est insoutenable. En trois mille ans d'histoire, cette chaîne trajectrice est passée du mythe insubstantiel (P) à un effet tellurique: le réchauffement climatique, et ses manifestations oh combien substantielles (S)⁶²!

C'est ainsi que dans l'histoire des milieux, humains en particulier – l'*écoumène*, qui est l'ensemble des milieux humains⁶³ –, le monde P est indéfiniment hypostasié dans la Terre S, ce qui en fait indéfiniment la base (*hupokeimenon*) de mondes ultérieurs P', P'', P''' et ainsi de suite, corrélativement à de nouveaux milieux S/P, S'/P', S''/P'' etc. Loin de l'identité à soi de la substance, qui est à la fois une abstraction et une virtualité, la réalité concrète est trajectrice ; par quoi, indéfiniment, sont engendrés les étants, le devenir-actuel de l'être – précisément ce que Platon, en essayant de concevoir la *chôra*, nomma la *genesis* γένεσις.

Lorsqu'il essaya de dépasser le substantialisme – celui d'Aristote aussi bien que de Platon et du christianisme –, pourquoi Nishida n'a-t-il pas pensé une méso-logique, c.-à-d. une onto/logique de la trajection et de la trajectivité (S/P) plutôt qu'une logique du prédicat (lgP) ? Parce que son inspiration venait fondamentalement du bouddhisme, et spécialement du zen, dont il était pratiquant. Or le bouddhisme, comme toute religion, absolutise ses propres prédicats, en l'occurrence sous le nom de « vérité ultime » (sanskrit *paramārtha*, traduit en chinois par *shengyi* 勝義, prononcé *shōgi* en japonais). C'est, pour sa part, ce que fait aussi le christianisme en posant, comme l'exorde de l'évangile selon saint Jean, que la Parole (qui est intrinsèquement P, puisqu'elle consiste à dire quelque P à propos de quelque S) est Dieu (la substance-sujet-S absolue) : 1. Au commencement était la Parole (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) ; 2. et la Parole était auprès de Dieu [telle est la traduction canonique, mais le grec καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν peut aussi bien se comprendre : et la Parole P était au sujet de Dieu S] ; 3. et la Parole était

62 A. Berque, *Histoire de l'habitat idéal*, op. cit.

63 A. Berque, *Écoumène*, op. cit.

Dieu (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος), c.-à-d. P était S⁶⁴ (l'équivalent, dans le bouddhisme, étant que le sanskrit *dharma* a pour double sens fondamental – il en a de nombreux, tout autant que le grec *logos* – à la fois les enseignements de Bouddha et les phénomènes).

Ce que l'on peut voir ici, dans un sublime raccourci, est l'essence de ce qui se passe dans les chaînes trajectives, où il y a – mais progressivement, de par l'évolution et l'histoire – hypostase de P en S, et où l'on ne peut jamais retourner au S original, sinon par le bond mystique de la foi religieuse. La même hypostase du prédicat se retrouve dans le Coran, censé être la parole de Dieu lui-même ; etc. Cela n'est autre que la logique du mythe, qui hypostasie l'insubstance (P) en substance (S). Voilà en effet ce qu'a montré Roland Barthes lorsqu'il définit le mythe comme le produit de « chaînes sémiologiques » dans lesquelles un signe – le signe étant défini comme le rapport entre un signifiant S^ā et un signifié S^é, soit S^ā en tant que S^é, autrement dit S/P – devient à son tour le signifiant d'un signifié ultérieur, et ainsi de suite ; ce que l'on peut figurer exactement comme une chaîne trajective : (((S^ā/S^é)/S^é/S^é"/S^é""... et ainsi de suite⁶⁵. Certes, pour figurer ses chaînes sémiologiques, Barthes n'utilisait pas la même formule que celle-ci, mais la logique sous-jacente est exactement la même : celle d'une hypostase, en l'occurrence la substantialisation du mythe en histoire, ou, plus simplement, de l'on-dit (P) en ce qui s'est passé (S).

Revenons à la religion, c'est-à-dire à l'absolutisation de P en S. Cela étant, il y a néanmoins une différence essentielle entre le christianisme et le bouddhisme, en ce que celui-ci est antipodal au substantialisme occidental (à la fois grec et chrétien). Le bouddhisme, en effet, pose que tout est relation, c.-à-d. sans nature propre, et il élabore cette thèse avec un grand luxe conceptuel ; ce dont Nishida, n'eût-il été obsédé par la volonté de culbuter la logique aristotélicienne (lgS) en son énantiomère (lgP), aurait pu tirer un parti plus méso-logique. Alors en effet qu'il ne parle que de néant absolu et de sans-base – ce qui correspond à la vacuité bouddhique (*śūnyatā*) –, le bouddhisme, pour sa part, parle aussi de « calage » (sk *nīśraya*, cn *yizhi* 依止, jp *aji* ou *eshi*), à savoir que les relations, tout en étant insubstantielles, se calent les unes sur les autres. Le *Mahāyānasūtrālamkāra* (*Ornement des sutras du Grand Véhicule*, IV^e siècle, l'un des classiques fonda-

64 De cette absolutisation de la parole, et sachant que, selon Aristote, l'homme est le seul animal possédant la parole, on déduira aisément, à l'instar de Feuerbach dès 1841 (L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme* (trad. par J.-P. Grossen de *Das Wesen des Christentums*, 1841), Paris, Maspéro. 1968, p. 249), que ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme à son image, mais l'homme qui a dit Dieu à la sienne – i.e. celle d'un barbu –, la femme – Marie – se chargeant quant elle de le *mettre au monde* (c'est symboliquement la même chose) par l'opération du Saint-Esprit, c'est-à-dire par l'opérateur existentiel *en tant que*, qui – tiers et quart lemme du tétralemme, comme on va le voir – n'est ni S (le Père) ni S/P (le Fils), mais à la fois S et P donc S/P dans la Sainte Trinité.

65 R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

teurs du bouddhisme du Grand Véhicule) écrit par exemple : « C'est parce qu'ils n'ont pas de nature propre que (tous les *dharma*) s'érigent. L'antérieur cale le postérieur » (*Wu ziti gu cheng, qian wei hou yizhi* 無自體故成、前為後依止)⁶⁶.

Il y a beaucoup en commun entre ledit calage et les chaînes trajectives de la mésologie ; raison pour laquelle j'en suis venu à parler de *calage trajectif*. Dans l'enchaînement trajectif des réalités, chaque prédicat postérieur (P') se cale sur une réalité antérieure (S/P), établissant ainsi un nouveau maillon de la chaîne – une nouvelle réalité, (S/P)/P', soit S'/P' – en s'y appuyant comme sur un sol nouveau (un nouvel *hupokeimenon*). Cela peut exactement se représenter aussi par la formule *qian wei hou yizhi* 前為後依止.

Reste néanmoins cette différence essentielle, à savoir que le bouddhisme, justement, ne voit pas là du tout une hypostase : les *dharma* s'érigent de par leur insubstance même, et tout en se calant les uns les autres, ils restent insubstantiels. Pour la mésologie en revanche, cette absolutisation de l'insubstance est un bond mystique, typique d'une religion. Du point de vue du bouddhisme, considérer le concept de *niśraya* comme une hypostase, serait-elle relative et progressive comme dans une chaîne trajective, ne serait autre qu'une hérésie ; mais c'est là précisément la position de la mésologie.

Un autre concept du bouddhisme semble avoir beaucoup en commun avec la mésologie : *paryāya*, qui a été rendu par *catégoriel* (CORNU 2001: 799)⁶⁷ – on pensera aux catégories aristotéliennes. Xuanzang (600-664) l'a rendu par « portes différentes », *yimen* 異門 (jp *imon*)⁶⁸. L'idée, c'est qu'il y a différents accès à un même objet, aucun de ceux-ci n'étant autre qu'une vérité mondaine – la vérité ultime étant justement qu'il n'y a pas de nature propre au dit objet. Ces « portes différentes » semblent analogues aux en-tant-que ou aux prises de la mésologie, ainsi qu'aux « tons » (*Töne*) d'Uexküll, qui ne sont jamais l'objet en lui-même, mais un certain accès à l'objet, accès qui justement en fait des choses concrètes, chacune respectivement propre à telle ou telle espèce pour le vivant en général, ou à telle ou telle culture dans l'espèce humaine ; par exemple, ce qui (S), dans une certaine culture, peut exister en tant que mets délicieux (S/P), peut être considéré comme immangeable (S/P') dans une autre culture. Ici, les prédicats P ou P' (etc.) correspondent aux *yimen* de Xuanzang.

Ces relations variées se combinent en ce que le bouddhisme a nommé *prajñapti* en sanskrit, et *paññatti* en pâli. Ce terme est ordinairement rendu par « conceptualisation » ou « désignation », mais je préfère le rendre par *agencement*, sachant, d'un côté, ce

66 F. Girard, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, Genève, Droz, 2008, vol 1, p. 212.

67 P. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 799.

68 Yamauchi T., *Rogosu to renma* (trad. par A. Berque *Logos et lemme*, Paris, CNRS, sous presse), Tokyo, Iwanami, 1974, p. 315.

qu'évoque sa traduction en chinois *shishe* 施設 (jp *sesetsu*), tout en pensant d'un autre côté au *Gestell* heideggérien et aux *dispositifs* foucaaldiens⁶⁹. En termes mésologiques, il s'agit de la *chorésie* (l'extension d'un champ prédictif ; du grec *χώρασις*, action de s'avancer) d'un certain milieu (S/P). De ces agencements, Yamauchi écrit ce qui suit⁷⁰ :

« Pourtant, les divers étants sont là, nous avons le siècle sous la main⁷¹, le monde⁷² existe partout. Dans la mesure où les humains sont humains, ils ne peuvent cesser d'être humains⁷³. On est dans le monde⁷⁴, on est entre les gens⁷⁵, on n'a pas moyen de cesser d'habiter en ce monde⁷⁶. On ne peut faire autrement que, plutôt, voir comme vide et provisoire ce qui est vide et provisoire. Ainsi voir, c'était en effet l'unique état véritable⁷⁷. Les divers étants sont des construits provisoires⁷⁸ (*upacāra*), ou du moins, comme on dit, ont été ainsi agencés⁷⁹ (*prajñapti*). Ainsi voir, c'était le cheminement nécessaire qui, de la pensée du vide co-suscitativ, a mené jusqu'au concept de *sesetsu* 施設-l'agencement. En effet, voir comme vérité ce qui est vide et provisoire est erreur et aveuglement, tandis que le voir comme un construit passager non seulement n'est pas une erreur, mais doit s'imposer.

Voir le siècle et l'humain comme un agencement, le Grand Véhicule aussi l'a fait, mais il revient plus particulièrement à l'essence de la doctrine du bouddhisme du Petit Véhicule de les avoir considérés non seulement comme de

69 G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Rivage, 2006.

70 Yamauchi, Rogosu to renma, op. cit., pp. 323-324, ma traduction.

71 *Tejika ni* 手近に, « près de la main ». On pensera bien sûr à la *Zuhandenheit* (l'être-sous-la-main) heideggérienne.

72 *Sekai*, cn *shijie* 世界.

73 *Ningen* 人間. La phrase paraît pléonastique, mais elle joue en fait sur plusieurs sens. *Ningen* 人間 est le terme ordinaire pour dire « être humain », mais poussé philosophiquement (p. ex. dans l'éthique de Watsuji), ce même terme en arrive à signifier « l'entrelieu humain » ; et ces mêmes sinogrammes, lus *jinkan*, gardent le sens du chinois *renjian* 人間 : ici-bas, en ce monde, la société humaine – en somme à peu de chose près ce que signifie *seken* 世間. En singeant Heidegger, on pourrait donc presque rendre la phrase par « Dans la mesure où le Dasein est au monde, il ne peut cesser d'y être (car c'est son être-jeté : sa *Geworfenheit*) ».

74 *Yo ni ari* 世にあり.

75 *Hito no aida* 人の間, ce qui est lire *ningen* 人間 (« l'être humain », lecture *on*) en lecture *kun*.

76 *Yo no naka* 世の中.

77 *Shinjittai* 真実態.

78 *Kasetsu serareta mono* 仮設せられたもの. Dans le langage courant, *kasetsu* 仮設 signifie « hypothèse ».

79 *Sesetsu serareta mono* 施設せられたもの. Dans le langage courant, 施設 se lit *shisetsu* et signifie équipement, institution, établissement. Le cn *shishe* 施設 signifie installer, préparer, décorer. Cornu rend le sk *prajñapti* par « désignation nominale, information, enseignement ». L'anglais le rend couramment par « designation by provisional naming ». Je rends le terme par *agencement* non sans penser au *Gestell* heideggérien (le « dispositif » qui fait exister en tant que) et au « dispositif » foucaaldien. J'ai hésité à le rendre plutôt par *installation* (cf. le *stellen* de *Gestell* : mettre en place, disposer), en pensant aux « installations » de l'art contemporain, qui détournent des choses de leur vocation ordinaire pour, en les disposant autrement, leur faire « dévoiler » quelque chose : ouvrir un monde.

simples appuis provisoires⁸⁰, mais comme les étants de la réalité phénoménale⁸¹. Comme le Petit Véhicule, dans l'ensemble, tient que tout existe⁸², et qu'il saisit donc bien entendu les divers étants non comme vide mais comme y-avoir, /324/ 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-agencement', que l'on fait remonter à l'explication qu'en donne *Notes sur l'agencement humain*⁸³ de Buddhaghosa⁸⁴. Le terme qu'a traduit *sesetsu 施設* -l'agencement, *paññatti*, semble en somme synonyme du *prajñapti* du Grand Véhicule⁸⁵, 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'⁸⁶ (*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 abso-

80 *Kataku* 仮托.

81 *Genjitsu no shohō* 現実の諸法. *Genjitsu* 現実 est le terme le plus courant qui correspond à notre « réalité », mais l'élément *gen* 現 (apparaître) y dit clairement que cette réalité effective (実) est phénoménale.

82 *Ubu* 有部, abréviation de *Setsu issai u bu* 説一切有部 : Sarvāstivādin.

83 *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 était nominaliste, 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.

84 Cn Foyin 仏音. 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.

85 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 (pāḷi, 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'*Aṅguttara 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 ».

86 « Loi », bien entendu, au sens de *dharma* ; soit un étant déterminé de quelque façon. Le pl *dhamma* est le sk *dharma*.

lu, s'autodéterminant, présente divers aspects concrets. Tout de même que, par exemple dans une chambre à coucher, lit et 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 exister⁸⁷, cela signifiait d'abord révéler, annoncer l'être lui-même⁸⁸. Pour révéler, pour faire savoir aux gens quelle chose est, ce qu'est l'être, il faut quelque installation⁸⁹. C'est la première condition pour faire y avoir l'être manifestement là⁹⁰ ».

Cet « agencement qui fait exister » doit être comparé à ce que l'on a vu plus haut sous le nom de *trajection*. La trajection est en effet ce qui fait exister (*ek-sister*) S en tant que P, c.-à-d. S/P, une réalité qui n'est pas S en lui-même (*le Réel*, cet objet idéal de la physique), et peut être considérée comme ce que le physicien Bernard d'Espagnat a qualifié de « réel voilé »⁹¹. La mésologie aussi, quand elle parle de la trajectivité des choses, veut dire qu'elles sont un réel voilé, qui ne peut jamais être l'objet (S) en lui-même. C'est qu'en revanche, pour considérer comme le bouddhisme que, dans certaines conditions (l'éveil), la vérité ultime peut être atteinte, il faut un bond mystique – cela que fait la religion, mais que la mésologie ne fait pas. En effet, pour la mésologie, atteindre l'absolu (S) serait *ipso facto* le trajecter en S/P.

Certes, le bouddhisme ne traite pas de S à la manière occidentale, où S est à la fois sujet et substance. Il considère au contraire la vacuité (*sūnyatā*), donc l'ainsité ou la talité⁹² (*tathatā*) de toute chose, ce que l'on peut comprendre comme l'en-tant-que de « S en tant que P », mais sans S. « S/P », en somme, y deviendrait « /P », i. e. pure talité. L'en-tant-que, effectivement, n'est *ni S ni P*, mais le tiers terme qui les relie, et qui de ce fait n'est ni substance (S) ni insubstance (P).

Or ce *ni...ni* est une binégation, ce qui correspond à une impossibilité dans la logique aristotélicienne, où le principe du tiers exclu interdit de concevoir un « ni A ni non-A », ici ni substance ni insubstance. Effectivement, la trajectivité de la réalité concrète enfreint le principe du tiers exclu, lequel règne pourtant depuis plus de deux millénaires

87 *Sonzai seru sesetsu* 存在せる施設.

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

89 *Setsubi* 設備.

90 *Sore wa sonzai wo shite gen ni soko ni aru mono tarashimeru dai ichi no jōken 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.

91 B. D'Espagnat, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*. Paris, Dunod, 1979 ; *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994 ; *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002.

92 C'est l'« être-tel » des phénomènes (S/P). Du latin *talis*, tel. Synonyme d'ainsité (l'« être-ainsi »).

sur le rationalisme occidental classique, notamment depuis que le *Timée* a exclu comme impensable le « troisième et autre genre » (*triton allo genos* τρίτον ἄλλο γένος, 48 e 3) de la *chôra*, laquelle n'est ni l'être absolu ni l'être relatif, mais ce qui justement leur permet de coexister, ou plus exactement permet que le second (la *genesis*) puisse exister (*ek-sister* hors de l'être absolu ou étant véritable, *ontôs on*). Et le fait est que le principe du tiers exclu règne toujours sur nos manières de penser ordinaires ; c'est justement pourquoi, par exemple, la physique quantique n'a toujours pas été intégrée rationnellement dans le cadre du reste de la physique.

En suivant Yamauchi, je considère ici la binégation (ni A ni non-A) comme le troisième et non pas le quatrième lemme du tétralemme, le quart lemme devenant donc la biassertion (à la fois A et non-A), non la binégation comme dans l'usage traditionnel. Il est en effet essentiel de mettre la biassertion en quatrième et dernière position, car au lieu de clore le tétralemme sur la nihilité – qui est absurde, puisque nous existons, et les choses avec nous –, il ouvre au contraire sur tous les possibles ; à savoir sur la diversité pratiquement infinie des étants et de leurs milieux respectifs, chacun, dans sa singularité, s'élaborant à partir de la totipotence virtuelle de l'universelle *Umgebung*, et l'actualisant, trajectivement, en étants singuliers.

Telle était l'essence onto/logique du possibilisme d'un Vidal de La Blache, tout comme de l'*Umweltlehre* d'un Uexküll. Ce qu'instancie la trajection du tiers au quart lemme, de la pure virtualité (qui *n'existe* littéralement pas, *ni* comme A *ni* comme non-A) de l'être universel à la diversité pratiquement infinie des étants (à la fois A et non-A), c'est bien le « troisième et autre genre » de ce qui se passe dans le milieu (la *chôra*) où l'être se trajecte en étant(s). Et cela, en somme *la réalisation de la réalité*, cela outrepassa le principe du tiers exclu, comme le principe d'identité dont il dérive. Cela relève d'une chaîne trajective.

Effectivement, du point de vue méso-logique de la mésologie, comprendre ce qu'est la réalité concrète requiert précisément la ternarité de ce « troisième et autre genre », ce qu'excluent non seulement, ontologiquement, le dualisme du POMC, mais aussi, logiquement, la binarité de S et de P dans la prédication de base « S est P », d'où dérivent aussi bien l'absolutisation mystique de P (« P est S ») par la religion, que celle non moins mystique de l'objet (S) par le scientisme. S *n'est pas* P (comme dans *la science classique*), et P *n'est pas* S (comme dans *les religions*) ; S *devient* P, et P *devient* S dans les chaînes trajectives de l'évolution et de l'histoire, c'est-à-dire dans l'empirie.

Or pour cela, il faut toujours un troisième terme, autre que S et que P : l'opérateur existentiel « en tant que » (*als, as, soku* 即, etc.), lequel s'incarne concrètement dans un interprète I qui peut être humain ou non humain, voire purement matériel comme en physique quantique⁹³, où cela devient l'appareillage de l'expérience d'où la particule S va *ek-sister* soit en tant que corpuscule S/P, soit en tant qu'onde S/P'. La réalité n'est jamais un donné, une *Umgebung*, elle est toujours en mouvement, en trajection entre S et P via I. Ce n'est pas la binarité de S et de P, c'est la ternarité S-I-P : S est P pour I. Et c'est là bien dire que la réalité (S/P) n'est ni purement objective (S en soi), ni purement subjective (un fantôme P), mais toujours trajective.

Pour conclure, pourquoi diable y aurait-il « vitale nécessité » à ce que nous dépassions le principe du tiers exclu ? Parce que la binarité qui en vient à absolutiser S ou P, dans son principe même, forclôt l'existence du tiers terme I, l'opérateur existentiel qui fait que S devient historiquement P, et vice versa. Or pour autant que cela nous concerne, nous autres humains, cet opérateur existentiel n'est fondamentalement autre que notre propre existence – notre *ek-sistence* (notre *Ausser-sich-sein*) au sein de notre milieu, dont l'existence en retour la suppose. L'impasse mortifère du POMC (la Sixième Extinction) a pour cause première cette forclusion, qui a fait de la Terre un simple objet, manipulable et exploitable à merci, et nous déterrestrant nous-même en un genre de vie qui, pour être soutenable, nécessiterait plusieurs planètes, alors que nous n'en avons qu'une. La même forclusion, produisant un individualisme exponentiel, détruit le lien social ; et du même pas, elle ravage le paysage, où prolifère ce qu'un Rem Koolhaas a qualifié d'« es-

93 Où, et ce n'est pas un hasard, ce que l'on appelle par exemple « chaîne de von Neumann » est tout à fait analogue à une chaîne trajective. Témoin ce passage du *Traité de physique et de philosophie* de Bernard d'Espagnat (p. 128 sq.) : « Supposons, par exemple, que l'on ait affaire à un système composé constitué d'un microsystème 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 ».

pace foutoir », *junkspace*⁹⁴. Biologiquement, moralement, esthétiquement, le POMC aboutit donc à une impasse, une impasse mortelle ; car à poursuivre cette déterrestration, c'est tout simplement notre propre existence que nous finirons par rayer de la Terre.

C'est donc notre lien avec la Terre que nous devons recouvrer, avec la Terre à la fois dans son sens husserlien (*Boden* : sol existentiel premier, *une* terre, S/P) et dans son sens galiléen (*Körper* : planète objective, *la* Terre, S) ; et cette recouvrance, dont dépend notre existence même, est un problème onto/logique que le principe du tiers exclu nous interdit justement de penser. Voilà pourquoi nous devons le dépasser, en explorant les chaînes trajectives de la réalité⁹⁵.

94 A. Berque, *Descendre des étoiles, monter de la Terre. La trajection de l'architecture*, Bastia, éditions Éoliennes, 2019.

95 Détailler la question dépasserait le cadre de cet article, mais il faut au moins mentionner que les chaînes trajectives permettent, onto/logiquement, de résoudre la querelle médiévale des universaux (sur cette question, A. De Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996). Les « réalistes », héritiers de Platon, accordaient la réalité aux concept universels (p. ex. « l'homme »). Les « nominalistes », héritiers d'Aristote, ne l'accordaient qu'aux étants singuliers (p. ex. « Socrate »), et considéraient les universaux comme des prédicats, de simples appellations ou « pets de la voix » (*flatus vocis*). Ce sont les nominalistes qui ont dominé la modernité, jusqu'à universaliser absurdement la singularité de l'étant comme S (alors qu'il est S/P), et produire le fameux « *There is no such thing as society* » de Mme Thatcher, avec les résultats que l'on vient de voir. La mésologie en revanche n'universalise ni S ni P, S restant virtuel sinon instancié en S/P, et P, réciproquement, supposant S pour être actualisé en S/P. Les chaînes trajectives résolvent donc le problème : l'universel suppose le singulier qui suppose l'universel, S étant, historiquement, assumé en tant que P, P', P'' etc., puis P hypostasié en S', S'', S''' etc., toujours dans la ternarité S-I-P et ses diverses concrescences au cours du temps.