

Colloque euro-japonais *Être vers la vie / 生への存在*  
Cerisy-la-Salle, 23-30 août 2008

## Médiance et être vers la vie

par Augustin BERQUE

École des hautes études en sciences sociales / CNRS

[berque@ehess.fr](mailto:berque@ehess.fr)

**Abstract** – The concept of mediance (in Japanese *fūdōsei*) was coined and defined by WATSUJI Tetsurō as “the structural moment of human existence”. On this ground, Watsuji opposed a “being toward life” to Heidegger’s “being toward death”. Mediance is here understood as the dynamic relation between two “halves” (mediates in Latin, hence “mediance”), one which is the individual animal body of each person, and the other her/his medial body, that is the eco-techno-symbolic milieu necessary to the existence of an individual. The medial body is social, not individual. It survives after the death of the individual as a name, a work, etc. All human societies have had, for millennia, a foreboding of this medial body, and expressed it by means of symbols such as the belief in an immortal soul. Modern individualism and materialism, on the other hand, have limited human existence to the death of the animal body. This belief has entailed new ways of life, resulting today in a disproportionate ecological footprint which jeopardizes the future of humankind. Our urgent task is to assert a new ontology, acknowledging our mediance and the necessity to found on it an ethics of sustainability, that is of being toward life.

*Je ne t’ai fait ni céleste ni terrestre,  
ni mortel ni immortel...  
Pic de la Mirandole,  
Discours sur la dignité de l’Homme*

### 1. Être vers la mort, ou être vers la vie?

Dans *Être et temps*, Heidegger écrit ce qui suit :

La mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, non relative, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein. *La mort en tant que fin du Dasein est dans l’être de cet étant vers sa fin* ». <sup>1</sup>.

Le Dasein – chacun de nous – est donc un « être vers la mort », *Sein zum Tode*.

Watsuji Tetsurō<sup>2</sup> lut ces lignes peu après la parution du maître livre. Âgé de trente-huit ans – il est né en 1889, la même année que Heidegger –, il se trouvait alors en Allemagne pour parfaire sa formation philosophique, ce qui à l’époque, au Japon, se concevait à la lumière de la philosophie allemande. Pour ce faire, il avait dû accomplir le long périple en bateau qui menait alors du Japon en Europe, avec de multiples escales (en Chine, en Inde, en Arabie, en Égypte...). C’est de cette expérience qu’il rend compte dans le préambule de *Fūdo (Milieux humains, 1935)*<sup>3</sup>, un livre dont l’idée directrice commença de germer dans son esprit justement à la lecture de Heidegger :

---

<sup>1</sup> « Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende ». Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993 (1927), p. 258-259 (italiques de Heidegger).

<sup>2</sup> Dans tout ce texte, les noms japonais sont donnés dans leur ordre normal : patronyme en premier.

<sup>3</sup> WATSUJI Tetsurō, *Fūdo. Ningengaguteki kōsatsu (Milieux humains. Étude humanologique)*, Tokyo, Iwanami Bunko, 1979 (1935). En langues occidentales, la meilleure traduction est celle de Juan Masiá et Anselmo Mataix, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sígueme, 2006. Le concept central de *Fūdo, fūdōsei*, y est rendu par *ambientalidad*. La traduction allemande (par Dora Fischer-Barnicol et Okochi Ryōgi, *Fūdo. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992) est correcte, mais elle ne traduit pas *fūdōsei* sinon de manière fluctuante et approximative. La traduction anglaise (par Geoffrey Bownas, *Climate. A philosophical study*, 1960, titre devenu en 1988 *Climate and culture. A philosophical study*, New York, Londres, Westport Connecticut, Greenwood press) est fort mauvaise. Non seulement elle ne rend *fūdōsei* que par des approximations fluctuantes, mais surtout c’est le propos même de l’ouvrage qui lui échappe, ce qui occasionne par endroits des contresens surréalistes. En français, j’ai traduit et commenté le préambule et le chapitre théorique de *Fūdo* dans « La théorie du milieu de Watsuji Tetsurō », *Philosophie*, n° 51, 1996, p. 3-30, traduction que j’ai reprise et amendée dans l’ouvrage dirigé par Jacynthe TREMBLAY *Enjeux de la philosophie japonaise du XXe siècle*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal,

J'ai commencé à réfléchir à la question de la médiance (*fūdosei* 風土性) au début de l'été 1927, à Berlin, en lisant *Être et temps* de Heidegger. Cette tentative de saisie de la structure existentielle de l'homme<sup>4</sup> en tant que temporalité m'intéressait profondément. Cependant, il y avait là pour moi un problème : pourquoi, en même temps que la temporalité comme structure existentielle du sujet, ne pas mettre aussi en valeur la spatialité comme structure existentielle également originaire ? Bien entendu, même chez Heidegger, la spatialité n'est pas complètement absente. La « nature vivante » du romantisme allemand semble y être ressuscitée dans l'attention portée à l'espace concret dans l'existence de l'homme. Toutefois, celui-ci est presque éclipsé par l'éclairage puissant qui est porté sur la temporalité. Là j'ai vu la limite du travail de Heidegger. Une temporalité à quoi ne répond pas la spatialité n'est pas encore la vraie temporalité. Si Heidegger s'en est tenu là, c'est parce que son Dasein n'est en fin de compte qu'un individu. Il n'appréhende l'existence humaine qu'en tant que l'existence d'un homme individuel. Vu la dualité de l'existence humaine, qui est à la fois individuelle et sociale, ce n'en est qu'un aspect abstrait. Quand on saisit l'existence humaine dans sa dualité concrète, temporalité et spatialité se correspondent. De même l'historicité, qui n'apparaît pas assez concrètement chez Heidegger, ne se montre qu'alors comme ce qu'elle est vraiment. En même temps, il devient évident que l'historicité et la médiance se correspondent<sup>5</sup>.

Sur ces bases, Watsuji récusera l'« être vers la mort » heideggérien :

Ici se montre, en tant que médiance-historicité, la structure spatio-temporelle de l'existence humaine. La correspondance indissociable du temps et de l'espace est le substrat de la correspondance indissociable de l'histoire et du milieu. Aucune structure sociale n'est possible sinon fondée dans la structure spatiale de l'humain subjectif ; et la temporalité, si elle ne se fonde pas dans l'existence sociale, ne devient pas historicité. L'historicité, c'est la *structure de l'être social*. Ici apparaîtra aussi clairement le caractère duel, fini-infini de l'existence humaine. L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entre-lien (*aida* 間) continue. C'est dans le fait de finir sans cesse que celui-ci continue sans cesse. Ce qui, du point de vue de l'individu, est « être vers la mort »<sup>6</sup>, est « être vers la vie »<sup>7</sup> du point de vue de la société<sup>8</sup>.

## 2. La médiance selon Watsuji

Watsuji a forgé le concept de *fūdosei* à partir de *fūdo*, mot qui est en général entendu comme les traits particuliers d'une certaine région ou contrée (en allemand *Gegend*, terme essentiel dans l'ontologie heideggérienne). C'est en ce sens effectivement que Watsuji le définit :

Ce que j'appelle ici milieu (*fūdo* 風土) est un terme général comprenant, pour un certaine région, le climat, les météores, la nature des roches et des sols, le relief, le paysage etc. Autrefois, cela s'appelait aussi *suido* 水土. Derrière ces notions se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en termes de terre, eau, feu, vent. Mais il y a de bonnes raisons pour examiner cela en tant que « milieu » plutôt que de le problématiser en tant que « nature ». Pour le mettre en lumière, il faut d'abord éclaircir ce phénomène de milieu<sup>9</sup>.

Le suffixe *-sei* pour sa part sert à former des concepts ; il correspond au français *-ité*, à l'allemand *-keit*, à l'anglais *-ness*, etc. En première approximation, *fūdosei* pourrait donc se traduire par « régionalité » ou « contréité ». Cependant, Watsuji place le terme dans une

---

2008, ainsi que le sous-chapitre sur le désert dans « *Sabaku*, de Watsuji Tetsurō (présentation et traduction) », *Ebisu*, 29 (automne-hiver 2002), p. 7-26. Ci-après, les citations de *Fūdo* renvoient à l'édition de 1979.

<sup>4</sup> « Homme » traduit *bito* 人 : l'homme individuel, l'individu, que Watsuji distingue de *ningen* 人間 : l'humain, l'être humain complet dans son essentielle médiance.

<sup>5</sup> Watsuji, *op. cit.*, p. 3-4.

<sup>6</sup> *Shi e no sonzai* 死への存在, traduction du *Sein zum Tode* heideggérien.

<sup>7</sup> *Sei e no sonzai* 生への存在.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 19-20.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 9.

perspective clairement phénoménologique, où le fait décisif est que l'être humain existe en tant que sujet souverain de lui-même (*shutai*). Il est donc hors de question que cette « régionalité » soit envisagée dans la perspective d'un déterminisme environnemental, où les traits culturels seraient causalement dictés par les conditions naturelles :

La question n'est donc pas ici de savoir en quoi l'environnement naturel régirait 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<sup>10</sup>. C'est celle-ci en revanche qui est pour nous la question. Bien que les phénomènes médiaux<sup>11</sup> 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<sup>12</sup>.

Watsuji part en effet non point de ce qui est l'objet des sciences de la nature, mais de l'être humain (*ningen* 人間) dans la dualité de sa structure existentielle, à la fois individuelle (en tant que *bito* 人) et sociale (en tant qu'*aidagara* 間柄). C'est à partir de cette conception qu'il envisage la *fūdōsei*, comme en témoigne la première phrase du livre :

Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance (*fūdōsei*) en tant que moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kōzō keiki to shite*)<sup>13</sup>.

Dans cette définition, « moment » (*keiki*) est à entendre au sens que la philosophie allemande (hégélienne en particulier) a donné à ce terme ; sens proche de celui où la mécanique parle de « moment d'une force », et que l'on peut se figurer ici comme le rapport dynamique instauré par la dualité constitutive de l'humain dans son mouvement (en latin *momentum*) d'unification. Il faut aussi considérer que Watsuji avait à cœur de rendre, par *fūdōsei*, le rapport au « là » (*Da*) du Dasein, c'est-à-dire le rapport de l'être à sa « contrée » (*Gegend*). Il adopte en effet la perspective heideggerienne selon laquelle l'être est un « être-au-dehors-de-soi » (*Außer-sich-sein*), « ex-sistant » (i.e. qui « est sorti », *soto ni dete iru*) dans sa contrée :

En ce sens, notre propre manière d'être, comme Heidegger y insiste, a pour caractère le fait d'être « sortis au dehors » (*ex-sistere*)<sup>14</sup>.

Voilà qui fait de *fūdōsei* un mot difficile à traduire. Comparons à cet égard la façon dont les trois versions anglaise, allemande et espagnole rendent respectivement la première phrase de *Fūdo* :

*My purpose in this study is to clarify the function of climate as a factor within the structure of human existence.*

*In der vorliegenden Studie möchten wir zeigen, daß fūdōsei, das Klimatische, zur Struktur des menschlichen Dasein gehört.*

*El objeto de esta obra es resaltar la importancia de la ambientalidad – clima y paisaje – como elemento estructural de la existencia humana.*

Seule la troisième, on le voit, met en place un véritable concept (*ambientalidad*), auquel les traducteurs se tiendront désormais ; du reste en le tirant exagérément du côté d'une

<sup>10</sup> *Shutaisei* (*subjecthood*), le fait d'être sujet souverain de soi-même ; à distinguer de *subjectivité* (*shukansei, subjectiveness*), le fait d'avoir une vision subjective (dépourvue d'objectivité).

<sup>11</sup> Médial (*fūdo no, fūdoteki*) : relevant d'un milieu.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 12.

phénoménologie du paysage<sup>15</sup>. Les deux premières lui trouvent à première vue un équivalent, mais ce n'est là en réalité qu'un expédient ; et dans la suite du texte, elles recourent à divers autres expédients. Ainsi, pour s'en tenir aux quelques pages du préambule, où *fūdosei* intervient cinq fois, chacune des deux versions utilise trois traductions différentes :

*Version anglaise*

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

*Version allemande*

1. *fūdosei*, das Klimatische
2. das klimatisch Bestimmtheitsein
3. *fūdo*, Klima
4. das Klimatische
5. das Klimatische

En outre, ces approximations ne distinguent pas *fūdosei* de *fūdo*, qui est là rendu de son côté par *climate* et *Klima*. Cela reviendrait, en français, à ne pas distinguer *historicité* d'*histoire*, ou *régionalité* de *région*. Bref, dans les versions anglaise et allemande, *fūdosei* n'est pas traduit par un concept équivalent<sup>16</sup>.

### 3. La médiance dans une perspective mésologique

Rencontrant moi aussi les mêmes difficultés, il s'en faut que j'aie pu d'emblée trouver un équivalent à *fūdosei*. Je ne me suis arrêté à *médiance* qu'en 1985<sup>17</sup>, seize ans après ma première lecture de *Fūdo* dans sa version anglaise, et dix ans après avoir lu l'original en japonais. Mon choix du néologisme « médiance » vient de ce que l'interprétation que Watsuji donne du terme *fūdo* évoquait fortement, pour un géographe tel moi, la notion de milieu que j'héritais de l'école géographique française. J'eus donc à réfléchir à un concept qui dériverait de milieu, comme Watsuji dérivait *fūdosei* de *fūdo* ; cela d'autant que Watsuji lui-même, dans la postface qu'il ajouta en 1948 à *Fūdo*, se réfère explicitement aux *Principes de géographie humaine* de Paul Vidal de la Blache, ainsi qu'à *La Terre et l'évolution humaine* de Lucien Febvre, dont il approuve la position théorique tout en la distinguant de la sienne :

(...) corrélativement à leur critique aiguë de la méthode de Ratzel [i.e. le déterminisme environnemental], ces livres indiquaient la juste direction que doit suivre la géographie humaine. Si j'avais pu les fréquenter à l'époque où j'écrivais, j'aurais sans doute considéré bien autrement l'histoire dans mon étude des milieux humains (*fūdogakū*)<sup>18</sup>.

Cependant, comme je l'ai écrit dans le premier chapitre, ce que visait ma mésologie (*fūdogakū*) n'est pas nécessairement la même chose que la géographie humaine. J'ai donc décidé de laisser mon texte dans sa forme première<sup>19</sup>.

Effectivement, la perspective phénoménologique de Watsuji diffère profondément de celle, positiviste, d'un Vidal de la Blache (pour qui la géographie était « science des lieux, non des hommes »). Elle a beaucoup à voir, en revanche, avec celle d'un Éric Dardel, dont *L'Homme et la terre* (1952), écrit sous l'influence de Heidegger, fut l'un des précurseurs de la géographie phénoménologique (*humanistic geography*). Et de même que Watsuji fait de *fūdosei* le correspondant spatial de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) heideggérienne, de même Dardel y fait correspondre ce qu'il nomme *géographicit*. Adopter ce terme eût toutefois dénaturé le propos de Watsuji, dont la définition de *fūdosei* est profondément originale. Je décidai donc de rendre ce terme par le

<sup>15</sup> Comme en témoigne le titre qu'ils donnent au livre (*Antropología del paisaje*), ainsi que la manière dont ils traduisent le premier sous-titre du premier chapitre (*Fūdo no genshō*) : *Fenomenología del paisaje*.

<sup>16</sup> D'autre part, utiliser *climate* ou *Klima* pour traduire *fūdo* expose au déterminisme environnemental, ce terme ayant aujourd'hui, en anglais comme en allemand, un sens clairement météorologique (et se dit en japonais *kikō*, pas *fūdo*). *A fortiori* si, comme les traducteurs en question, on rend *fūdogaku* par *climatology*, *Klimatologie*. Watsuji pour sa part se réfère à la notion de *Klima* chez Herder, lequel utilisait ce mot au sens classique, plus proche de *contrée*, *pays*, *région* (c'est-à-dire de *fūdo*) que de *météorologie* (*keishō*, *keishōgaku*) et de *climatologie* (*keikōgaku*).

<sup>17</sup> C'est-à-dire en écrivant *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature* (paru en 1986 chez Gallimard), où je commentais entre autres le livre de Watsuji.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 287.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 288.

néologisme *médiance*, en dérivant celui-ci de *med*, la racine latine de *milieu*. De pair avec son homologue *meso* en grec, cela permettait du même coup de rendre, sans confusion possible avec la géographie positiviste, toute la série de termes que Watsuji utilise à cet égard ; à savoir *fûdo* : milieu, milieu humain ; *fûdoteki* : médial ; *fûdoteki ni* : médialement ; *fûdosei* : médiance ; *fûdogaku* : mésologie<sup>20</sup> ; *fûdogakuteki* : mésologique ; *fûdogakuteki ni* : mésologiquement.

#### 4. La mésologie (étude des milieux humains)

La mésologie (*fûdogaku*) watsujienne se définit elle-même comme une *ontologie herméneutique des milieux humains* :

S'agissant de comprendre les phénomènes historico-médiaux, nous devons nous en tenir strictement à la méthode ontologique ; c'est-à-dire au fait que lesdits phénomènes sont des expressions de l'être proprioceptif de l'humain, que le milieu est pour un tel être le moment (*keiki*) de cette objectivation, de cette découverte de soi, que par suite, en tant que types de l'existence humaine dans sa subjectivité, les types de milieu ne se peuvent saisir que par l'interprétation (*kaishaku*)<sup>21</sup> des phénomènes médias-historiques, etc. Il s'agit donc d'une connaissance ontique dans la mesure où elle vise la particularité des êtres particuliers ; mais c'est une connaissance *ontologique* dans la mesure où elle saisit ces façons particulières en tant que modes conscients de soi de l'humain. Ainsi, la saisie de la *structure particulière* historico-médiale de l'humain devient une connaissance ontologico-ontique. Dans la mesure où l'on s'interroge sur les types de milieux, il ne peut qu'en être ainsi<sup>22</sup>.

Dans la pratique des études de cas auxquelles se livre *Fûdo*, toutefois, cette mésologie se révèle fort éloignée des méthodes de l'herméneutique, ainsi que des sciences humaines en général. Elle repose bien davantage sur l'intuition du voyageur Watsuji que sur l'étude du point de vue des intéressés eux-mêmes. Le résultat est que, à l'opposé du point de vue théorique exposé au début du livre, ces études de cas tombent dans le déterminisme environnemental que Watsuji récusait d'emblée.

Cette contradiction ne nous concerne pas ici<sup>23</sup>. Nous nous en tiendrons au rapport que le point de vue théorique de Watsuji a établi entre le concept de médiance et celui d'être vers la vie, tout en replaçant ce rapport dans le cadre d'une mésologie plus élaborée – soixante-dix ans ayant passé depuis la publication de *Fûdo* – que les intuitions watsujiennes. Comme il ne peut ici être question de détailler ce cadre théorique, je me bornerai à ses lignes maîtresses, renvoyant pour plus de plus amples arguments à mon ouvrage *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*<sup>24</sup>.

La construction de ce cadre aura surtout consisté à donner au concept de médiance une base plus ferme et plus large que celle, purement phénoménologique, à laquelle se tient Watsuji. Cet affermissement fait surtout appel à la paléo-anthropologie de Leroi-Gourhan, à la logique du lieu de Nishida, à l'éthologie d'Uexküll, à la sociologie de Durkheim et, pour finir, à la mésologie elle-même :

- Dans *Le Geste et la parole*<sup>25</sup>, André Leroi-Gourhan montre que l'espèce humaine a émergé par une extériorisation de certaines fonctions du *corps animal* en un *corps social* composé de systèmes techniques et symboliques, lesquels ont rétroagi sur le corps animal en l'humanisant. Du point de vue de la mésologie, ce *corps social* est un *corps médial*, car il se combine nécessairement aux écosystèmes. Éco-techno-symbolique, c'est le *milieu* dans lequel baigne le corps animal. Le

<sup>20</sup> Ce terme, pour sa part, n'est pas un néologisme. Comme je le relate dans *Le Sauvage et l'Artifice (op. cit.)* – et plus spécialement dans *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin, 2000 (1990) –, il a été créé vers 1860 par Louis-Adolphe Bertillon, dans un sens qu'on pourrait aujourd'hui rendre par « écologie sociale » ; mais cela d'un point de vue positiviste qui n'a rien à voir avec celui de Watsuji. Évincée néanmoins par l'écologie, la mésologie de Bertillon n'existe plus ; ce qui me permettait de reprendre le terme au sens de Watsuji.

<sup>21</sup> *Kaishaku* donne en japonais *kaishakugaku*, l'herméneutique.

<sup>22</sup> *Fûdo*, p. 27-28.

<sup>23</sup> Je l'ai analysée ailleurs, notamment dans « Identification of the self in relation to the environment », p. 93-104 dans Nancy ROSENBERGER (dir.) *Japanese sense of self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>24</sup> Paris, Belin, 2000. Le mot *écoumène* est ici entendu au sens de : l'ensemble des milieux humains ; autrement dit la relation de l'humanité à l'étendue terrestre.

<sup>25</sup> Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

couplage du corps animal et du corps médial, qui fait un être humain, est le « moment structurel de l'existence humaine »<sup>26</sup> : la *médiance*.

- Dans *Basbo* (*Lieu*, 1927)<sup>27</sup>, Nishida Kitarô met en avant une « logique du lieu » (*basbo no ronri*), ou « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) qu'il oppose à la logique aristotélicienne de l'identité du sujet ; et il fait du monde un prédicat, qu'il absolutise. La mésologie récuse cette absolutisation mais retient l'idée d'un « monde prédictif » (*jutsugo sekai*), en la combinant avec l'idée heideggerienne<sup>28</sup> d'un « conflit » (*Streit*) entre terre et monde. Le *Streit* devient le rapport prédictif entre la Terre (à la fois la planète Terre et la terre comme sol de l'existence), en position de sujet (*S*), et le monde humain, en position de prédicat (*P*)<sup>29</sup>. Ce rapport *S/P* (soit *la Terre en tant que monde*), c'est l'*écoumène* : l'ensemble des milieux humains, ou le corps médial de l'humanité.

- Dans *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (*Incursions dans les mondes ambiants des animaux et des humains*, 1934)<sup>30</sup>, Jacob von Uexküll montre que chaque espèce animale a son propre monde ambiant (*Umwelt*), lequel ne se ramène pas au donné objectif de l'environnement (*Umgebung*). Pour la mésologie, l'*Umwelt* est en position de prédicat par rapport à l'*Umgebung* ; soit *S/P* (i.e. *l'Umgebung en tant qu'Umwelt*) ; ce qui vaut également pour l'espèce humaine. Chez cette dernière toutefois, un second étage ontologique (celui de la technique et du symbole, i.e. la culture) surprédique cette base animale universelle ; soit *(S/P)/P'*, ce qui représente également le rapport de l'histoire à l'évolution.

- Dans *De la division du travail social* (1893), Émile Durkheim conteste radicalement la position des « utilitaires », comme Spencer, c'est-à-dire ce que l'on nomme aujourd'hui l'individualisme méthodologique :

Ils supposent à l'origine des individus isolés et indépendants, qui, par suite, ne peuvent entrer en relation que pour coopérer ; car ils n'ont pas d'autre raison pour franchir l'intervalle vide qui les sépare et pour s'associer. Mais cette théorie, si répandue, postule une véritable création *ex nihilo*.

Elle consiste, en effet, à déduire la société de l'individu ; or, rien de ce que nous connaissons ne nous autorise à croire à la possibilité d'une pareille génération spontanée<sup>31</sup>.

Pour la mésologie, ce que l'individualisme méthodologique et en particulier l'utilitarisme refusent de voir, c'est la médiance de l'être humain. Cette position, qui réduit le couplage corps animal/corps médial au seul corps animal, est ce que j'appelle *le topos<sup>32</sup> ontologique moderne* (ci-après abrégé en *TOM*)<sup>33</sup>. Elle se fonde en effet dans le dualisme moderne, qui abstrait le sujet individuel de son milieu en faisant de celui-ci un objet. Cette réduction de l'être au *TOM* est une *forclusion du corps médial* : elle le *locks out*, le mettant dehors (*foris*) et lui fermant au nez (*claudere, clausus*) la porte du *TOM*<sup>34</sup>.

Cette forclusion repose sur un mythe : le *mythe moderne*, selon lequel la réalité (*S/P*) serait un pur objet (*S*), le milieu humain (*S/P*) un pur environnement physique (*S*), l'*Umwelt* (*S/P*) une pure *Umgebung* (*S*), etc. Ce mythe – celui du dualisme – a deux versants : d'un côté il absolutise le

<sup>26</sup> Il est intéressant de constater qu'un Yves Coppens, par ailleurs à mille lieues de ces considérations ontologiques, emploie à propos des premiers outils un vocabulaire qui rappelle la définition watsujienne de la médiance : « C'est un couple homme-outil, comme on dit en mécanique, qui s'est alors mis en place ». Yves COPPENS, *Histoire de l'homme et changement climatique*, Paris, Collège de France–Fayard, 2006, p. 68.

<sup>27</sup> Inclus dans le volume IV des *Nishida Kitarô zenshû*, Tokyo, Iwanami, 1966.

<sup>28</sup> Exposée dans *L'Origine de l'œuvre d'art*.

<sup>29</sup> Prédication qui consiste dans la saisie humaine de l'environnement terrestre par les sens, par la pensée, par le langage et par l'action.

<sup>30</sup> Traduit en français sous le titre *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Pocket, 2004.

<sup>31</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 263.

<sup>32</sup> Cette vision de l'être découle en effet lointainement de la définition aristotélicienne du *topos*, ainsi que de la logique de l'identité du sujet à laquelle cette définition est liée. Sur ce point v. *Écoumène, op. cit.*, et plus particulièrement mon article « Vers une mésologie, au delà du *topos* ontologique moderne », p. 149-154 dans Michel WIEWIORKA (dir.) *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, 2007.

<sup>33</sup> Par image pédagogique, on pourra rapprocher l'acronyme *TOM* de la racine indo-européenne *tem/tom*, qui veut dire « couper ». Abstrait de sa médiance, le *TOM* est en effet coupé de son corps médial, réduit à une collection d'objets extérieurs.

<sup>34</sup> Sur ce thème, v. mon article « La forclusion du travail médial », *L'Espace géographique*, XXXIV (2005), n°1, p. 81-90.

sujet individuel, de l'autre l'objet, respectivement réduits à de pures substances (*S*). Évacuant *P* de la réalité, il équivaut à ce que Heidegger nomma *Entweltlichung* (démondanisation).

Du même pas, ce mythe fait du *TOM* un être vers la mort, dont l'existence est abolie par la mort physiologique de son corps animal. Que ce soit justement le philosophe du *Dasein* qui, en flagrante contradiction avec ses propres thèses, ait considéré celui-ci comme un *Sein zum Tode*, c'est dire la prégnance de ce mythe dans le monde moderne !

### 5. Le pressentiment de la médiance

En définissant la médiance, Watsuji amorça une nouvelle étape ontologique – une révolution de l'être, comme on parle de la « révolution copernicienne » – par rapport au mythe moderne. Il s'agit bien d'un dépassement de ce mythe, non point d'une régression aux mythes antérieurs. Ceux-ci, bien qu'aussi variés qu'il existe ou a existé de cultures humaines, avaient pour trait commun de n'avoir pas construit le sujet individuel. Celui-ci est l'œuvre de la modernité ; laquelle, en revanche, a forclos son corps médial. Réintégrant ce dernier dans la dynamique d'un couplage, ce moment structurel qu'est la médiance réalise un déploiement nouveau : tout en gardant la liberté que lui avait acquise l'étape moderne, et sans renier la méthode scientifique, l'être humain, au-delà de l'abstraction du *TOM*, y retrouve la concrétude.

Ce qui est nouveau, c'est la conceptualisation de cette structure ontologique ; mais en elle-même, la médiance est inhérente à l'humain depuis que cette espèce existe<sup>35</sup>, et voilà des millénaires que, par la voie des symboles, les sociétés humaines en ont manifesté le pressentiment. La survivance du corps médial à la mort du corps animal, c'est-à-dire l'être vers la vie, aura été le motif privilégié de cette expression symbolique ; notamment par les rituels funéraires. Les tombes les plus anciennes connues à ce jour sont celles des sites de Skhul et de Qafzeh, au Proche-Orient<sup>36</sup> ; elles sont datées de -92 000 ans. L'on peut même, selon Yves Coppens, conjecturer l'existence de fosses collectives dès -500 000 ans<sup>37</sup>. La sépulture du corps animal s'accompagne des traces de rituels qui témoignent, indubitablement, de l'existence de systèmes symboliques ; c'est-à-dire d'un corps médial.

On sait que ces expressions d'une croyance en un au-delà de la mort peuvent au cours de l'histoire avoir pris des proportions gigantesques : pyramides, etc. Soutenues par les religions, elles ont effet souvent concrétisé les capacités techniques extrêmes des sociétés concernées : cathédrales, etc. C'est peut-être en Chine, avec le *fengshui*, que cette exaltation symbolique du corps médial dans la vie concrète des sociétés humaines s'est faite la plus prégnante. Dans cette cosmologie, en effet, le souffle vital (*qi*) qui émane des ossements des ancêtres, rejoignant celui qui émane de la terre elle-même, régit étroitement la disposition de l'habitat et le comportement quotidien des vivants.

L'exemple du *fengshui* permet de ramasser les traits majeurs du pressentiment que les sociétés prémodernes ont eu de l'être vers la vie, autrement dit de la médiance de l'être humain. Ce pressentiment intègre à la fois le temps et l'espace où se déploie le corps médial. En effet, cette entité médiale<sup>38</sup> qu'est le *qi* circule aussi bien du passé vers l'avenir, des ancêtres jusqu'à la descendance future, que dans le microcosme du corps humain et dans le macrocosme de la nature environnante, de l'échelle du paysage à celle des structures cosmiques. Ainsi chaque personne, dans la concrétude de son existence, est virtuellement mise en relation avec tout l'univers. Chaque individu a sa place dans le corps médial commun à tous, aux vivants présents comme aux défunts et aux générations futures. Ce corps médial, c'est proprement l'être vers la vie, qui se maintient et se déploie de par la finitude même des individus.

### 6. La décosmisation moderne et son dépassement

Ce genre de cosmicité s'est délabré avec l'émergence du *TOM*. Les sciences humaines ont qualifié diversement ce phénomène, dont l'une des expressions les plus parlantes reste le concept

<sup>35</sup> Avant même l'écoumène, elle s'ébauche dès le niveau ontologique de la biosphère, aucun être vivant n'existant hors d'un certain milieu. Toutefois, un saut ontologique s'effectue à partir du moment où la technique et le symbole confèrent à l'humain une position inédite dans la biosphère.

<sup>36</sup> Selon les travaux de Bruno Maureille cités dans *Science et vie*, n° 1067 (août 2006), p. 48.

<sup>37</sup> COPPENS, *op. cit.*, p. 71.

<sup>38</sup> C'est-à-dire *S/P*. Il n'est donc ni question d'hypostasier le *qi* en un objet physique (*S*), contrairement à ce que prétendent les charlatans, ni de l'évacuer comme une simple représentation (*P*), comme y pousse le matérialisme moderne.

heideggérien de démondanisation (*Entweltlichung*). Pour ma part, je préfère parler de décosmisation. Du point de vue de la mésologie, cela aura consisté à décomposer la réalité ( $S/P$ ) en découplant  $S$  de  $P$  ; c'est-à-dire en absolutisant  $S$  (le sujet du logicien, i.e. l'objet du physicien, mais aussi le sujet individuel), d'une part ; d'autre part, et corrélativement, à autonomiser les prédicats subjectifs ( $P$ ) que le sujet humain, collectif ou individuel, construit à propos de  $S$ .

Le plus remarquable exemple de cette décomposition de la réalité nous est donné par la tendance majeure de la linguistique du XX<sup>e</sup> siècle, qui a culminé dans la théorie derridienne du « signifiant flottant ». Dans cette vision, la réalité des choses ( $S/P$ ) est totalement déconcrétisée : d'un côté il y a des systèmes d'objets qui existent en soi ( $S$ ), de l'autre des systèmes de signes qui se déploient pour eux-mêmes ( $P$ ), ces deux genres de systèmes étant abstraits l'un de l'autre, hormis que le second se projette arbitrairement sur le premier.

La mésologie récuse radicalement cette vision. Dans son moment structurel, la médiance en effet intègre continûment à la chair du corps animal les choses du corps médial, lesquelles ne sont pas des objets ( $S$ ), mais des réalités ( $S/P$ ). En permanence, les couplages neuronaux du corps individuel y correspondent aux systèmes matériels du milieu collectif. Dans cette médiance, les mots sont donc les choses : avec elles, concrètement, ils « croissent ensemble » (*cum-crescere*, d'où *concretus*) en une histoire commune, fondée dans l'évolution générale de la vie sur Terre<sup>39</sup>.

Ces questions resteraient d'ordre théorique si la décosmisation moderne, abstrayant l'humain de son milieu concret, n'en était pas venue à menacer les équilibres fondamentaux de la biosphère. Aliéné de sa médiance, le *TOM* est en effet incapable d'assumer sa condition terrestre. Ainsi, lui qui individuellement est un être vers la mort, collectivement il ne peut qu'aller vers la mort : il est ontologiquement inapte à se charger des lendemains de sa propre vie animale. En témoignent les acrobaties auxquelles doit se livrer l'éthique environnementale pour en arriver à lui rendre quelque souci des générations futures ou des écosystèmes, qui pour lui sont extérieurs à son être ; à moins que, régressant aux mythes prémodernes, il ne retombe dans la confusion de sa propre subjectivité avec le fonctionnement de la nature<sup>40</sup> !

Il est temps qu'assumant sa médiance, l'humain se recosmise en être vers la vie.

*Maurepas, 12 mars 2008.*

---

<sup>39</sup> Sur ce point, v. mon article « Les travaux et les jours. Histoire naturelle et histoire humaine », *L'Espace géographique* (dans un des numéros à paraître en 2008).

<sup>40</sup> Perversions que j'ai dénoncées dans *Être humains sur la Terre*, Paris, Gallimard, 1996.