

Ma et Aida

Des possibilités de la pensée
et de la culture japonaises

Textes réunis et présentés par
Sakae Murakami-Giroux, Fujita Masakatsu
et Virginie Fermaud



SOMMAIRE

Avant-propos	7
Étendre <i>ma</i> et <i>aida</i> à la logique et aux sciences dures ? – Vers un paradigme de la raison sensible – suivi de La pensée japonaise du point de vue de la médiance par Augustin BERQUE.....	9
Modernité de l'œuvre d'Ozu : <i>ma</i> et langage cinématographique par Virginie FERMAUD.....	37
Voies pour la culture et la pensée japonaises : Le « <i>ma</i> », l'« <i>awai</i> » et l'« <i>aida</i> » par FUJITA Masakatsu	55
La répétition de l'« entre » dans l'écriture poétique du <i>Man.yō-shū</i> par FUKUDA Takuya	79
L'espace / temps <i>ma</i> 間 dans quelques gravures japonaises et brésiliennes par Madalena HASHIMOTO CORDARO	91
<i>Ma</i> et <i>Aida</i> dans la relation interpersonnelle : Brèves considérations sur les sociétés japonaise et brésilienne par Wataru KIKUCHI	117
Le cœur, le corps et le paysage ne font qu'un — la formation de l'espace intérieur du monde dans la littérature japonaise classique — par KURODA Akinobu	141

Variations sur l'intervalle :	
Izumi Kyōka (1875-1939) et le théâtre nō	
par François LACHAUD.....	163
Le <i>ma</i> dans le <i>rakugo</i>	
par MIYA Nobuaki.....	201
<i>Ma</i> et art :	
une approche sémiotique et son internationalisation	
par Michiko OKANO.....	229
Le <i>ma</i> dans la cérémonie du thé dite <i>wabi-cha</i> (侘 ^び 茶, la cérémonie du thé dépouillée)	
par ÔNO-DESCOMBES Yasuko	261
Entre langues japonaise et portugaise : considérations sur des aspects linguistiques	
par Junko ÔTA.....	287
Le <i>Heike monogatari</i> ou le <i>Dit des Heike</i> :	
de la relation entre texte, images et annotations	
– l'interprétation des récits anciens d'après « <i>Le Dit des Heike en image</i> » de la réserve du musée Nezui	
par SUZUKI Akira	305
Le <i>ma</i> dans la langue japonaise	
par Tae SUZUKI.....	327
La conscience qui relie un geste à l'autre :	
le nō et le concept de <i>ma</i>	
par YAMANAKA Reiko	345
Réflexions sur les concepts de <i>ma</i> et <i>aida</i> dans le kabuki	
par YASUTOMI Jun.....	365
Une nouvelle manière d'appréhender <i>ma</i> (<i>aida</i>)	
par YOSHIMASU Gōzō	399

AVANT-PROPOS

Dans la tradition culturelle du Japon, tant dans le domaine des lettres, en poésie dans les *waka* et les haïkus, ou encore dans la musique, la danse ou le théâtre, mais aussi dans les arts martiaux comme le *kyûdô*, la voie de l'arc, ou la cérémonie du thé, *chadô*, l'accent a toujours été mis sur l'importance du concept de *ma* ou *maai*. On peut y voir l'une des grandes caractéristiques de la culture japonaise.

Ma se définit comme un intervalle. Autrement dit l'espace ou la distance qui sépare les choses ou les événements. Mot, dont la signification s'inscrit aussi bien dans le temps que dans l'espace. Un temps, un espace envoûtant s'ouvrant entre une chose et une autre. Cet espace, ce temps donnent de la saveur aux mots, à la musique, aux actions et aux attitudes.

Ma est à la fois ce qui sépare une chose de l'autre et ce qui les réunit. En cela réside le sens particulier de *ma*, qui assume en même temps ces deux rôles. Ce lieu (cet instant) où deux choses, tout en se séparant, se mêlent, autrement dit cette ligne de séparation entre les choses, est nommé *awai*. L'une des caractéristiques de la culture japonaise réside aussi en ce qu'elle a toujours prêté attention à la beauté que recèle *awai*.

Si l'on pousse plus avant les aspects de cet intervalle *ma*, il devient *aida*, l'entre. Mais là encore *aida* n'exprime pas une simple distance, un écart. Ici aussi, il entretient le contact entre ce qui est séparé. *Aida* est alors ce point de contact, le lieu, qui crée le lien. Quand par l'entremise de ce point de contact, ce qui est séparé, se trouve noué dans une relation, *aida* devient *aidagara*, la relation entre les personnes, le corps social.

Aida, cette fracture qui tout en même temps relie, a toujours traversé les réflexions de la philosophie japonaise : la continuité discontinue (*hirenzoku no renzoku*) chez Nishida Kitarô, ou encore dans l'éthique du corps social (*aidagara no rinri*) de Watsuji Tetsurô. Du point de vue de la psychiatrie, *aida*, l'entre, a aussi été abordé comme pathologie de l'entre (*aida no byôri*), qui sépare le moi de l'autre avec Kimura Bin.

Nous aimerions à la lumière d'une telle question, renouveler notre réflexion sur le sens ou les caractéristiques de la pensée et de la culture japonaises. Et, par là même, y découvrir la possibilité de nouveaux développements de cette culture.

ÉTENDRE *MA* ET *AIDA* À LA LOGIQUE ET AUX SCIENCES DURES ?

– VERS UN PARADIGME DE LA RAISON SENSIBLE –

suivi de

LA PENSÉE JAPONAISE DU POINT DE VUE
DE LA MÉDIANCE

par Augustin BERQUE

École des Hautes Études en Sciences Sociales

1. L'OPPOSITION TRADITIONNELLE AU PARADIGME OCCIDENTAL

Ce n'est évidemment pas par hasard, mais parce qu'ils sont de sens voisins, que *ma* et *aida* s'écrivent avec le même sinogramme 間 (ou anciennement aussi 間, avec, dans la porte 門, la lune 月 au lieu du soleil 日). L'étymologie en est : « porte à deux battants entrouverts qui laissent entrer les rayons de la lune ou du soleil » (*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, I, p. 849). Tous deux désignent fondamentalement un intervalle d'espace ou de temps ; mais à partir de ce fond commun, leurs acceptions divergent.¹ Notons en passant que ce même sinogramme 間 peut avoir aussi de nombreuses autres lectures : *ai*, *awai*, *hisoka ni*, *koro*, *korooi*, *konogoro*, *shibaraku*, *i.reru*,

shizuka, heda.teru, maji.eru, ukaga.u, soshi.ru, hima, hitori..., sans compter les deux lectures *on* (dérivées phonétiquement du chinois, qui en l'occurrence est *jian* en mandarin) *kan* et *ken*, cette dernière pouvant être voisée en *gen*. Toujours est-il que, outre les deux lectures *on*, les deux lectures *ma* et *aida* sont de loin les principales. C'est exclusivement de ces quatre lectures *ma, aida, kan* et *ken (gen)* qu'il sera question ici.

Contrastant avec *kan* et *ken (gen)*, *ma* et *aida* sont deux lectures *kun*, c'est-à-dire appartenant au fonds lexical proprement japonais, le *Yamato kotoba*. À une exception près, *kan* et *ken (gen)* ne peuvent être utilisés que comme éléments de mots composés généralement de deux sinogrammes, comme dans *jikan* 時間, le temps, ou *kûkan* 空間, l'espace. Cette exception est *ken*, qui désignait traditionnellement une mesure de longueur de six pieds, ainsi que, en architecture, l'intervalle entre deux piliers. Ce dernier usage, qui vient aussi de Chine, peut impliquer une synonymie avec *ma* dans le sens de pièce d'habitation, comme l'illustre un vers de Bo Juyi :

五架三間新草堂 Wǔ jià sān jiān xīn cǎotáng
Ma nouvelle chaumière a cinq piliers, trois pièces²

Relevant du *Yamato kotoba*, ce sont *aida* et surtout *ma* qui, cela va de soi, ont cristallisé les réflexions, dites communément *nihonjinron* (nippologies), sur la spécificité culturelle du Japon ; témoin une exposition fameuse qui eut lieu en 1978 à Paris au Musée des arts décoratifs, dans le cadre du festival d'automne, et qui était intitulée « *Ma – espace-temps au Japon* »³. Organisée à l'initiative de l'architecte Isozaki Arata⁴,

et commentée par Roland Barthes soi-même, cette exposition avait l'indiscutable mérite d'avoir lieu et d'aborder un thème en soi très riche ; mais elle péchait par un manque certain – un manque voulu – de pédagogie. Il s'agissait moins de faire comprendre le *ma* que de montrer qu'un Occidental ne pouvait pas le comprendre. S'il est une chose, en effet, dont le spectateur pouvait se convaincre en visitant l'exposition, c'est que l'espace-temps des Japonais lui resterait à jamais hors d'atteinte, hormis peut-être quelques *happy few*. Dans l'histoire du Japon, ce genre de message a eu sa logique : celle de compenser l'inégalité des rapports de force culturels par un retranchement dans l'intraduisible. Pour nous aujourd'hui, en revanche, il s'agit d'aller au-delà de cette incommunicabilité.

Il est vrai du reste que les organisateurs de l'exposition, eux-mêmes, auraient sans doute été assez en peine de proposer une définition claire de ce « sens du *ma* (*ma no kankaku*) » qu'ils invitaient le spectateur à ne pas comprendre, donc à classer au registre pléthorique des « mystères » et des « paradoxes » nippons. Si c'en était une, la définition qui ressortait des commentaires livrés aux visiteurs pouvait se résumer en ceci : le *ma* serait indissociablement espace *et* temps, et de ce fait n'existerait pas dans la culture occidentale, laquelle dissocierait le temps de l'espace.

On eût pu argumenter pour ou contre la deuxième proposition, en rappelant par exemple que le mot « espace », en français, a été ambivalent jusqu'au XVI^e siècle, et que le sens temporel y avait même été prédominant jusque-là, car le mot (sous la forme *spaze*) n'a commencé à prendre un sens spatial qu'au

XIII^e siècle⁵ ; mais c'eût été un faux problème. En effet, dire que la culture japonaise a une conception spécifique de l'espace-temps est tautologique : chaque culture a la sienne, et les mots pour la dire. En chercher une traduction fidèle est vain ; ce qui importe, c'est d'essayer de saisir, herméneutiquement, ce que les mots en question veulent dire là où ils sont employés ; en l'occurrence, dans la langue japonaise (*nihongo*) et dans le milieu nippon (*Nihon no fûdo*).

Quant à la notion d'*aida*, l'une des interprétations les plus fameuses est celle que le psychiatre Kimura Bin en a donnée dans *Hito to hito to no aida* (*Ce qu'il y a entre les gens*).⁶ Cette interprétation argumente entre autres que le soi nippon, le *jibun* 自分, différerait profondément du *self* occidental. Il n'en posséderait pas l'identité autonome, comme le montre l'étymologie même : ce n'est jamais qu'une part (*bun*) d'un soi (*ji*) qui ne se limiterait pas à la définition de l'individu. Le *jibun* non seulement supposerait une relation entre (*aida*) le soi individuel et celui d'autrui, mais cette relation même serait l'*aida*.

En somme, l'*aida* ne serait pas seulement un « entre », mais un entrelieu. Dans son analyse de cet entrelieu – notion que nous retrouverons plus loin à propos de Watsuji –, Kimura est amené à retrouver la notion de souffle vital, le *ki* 気 – prononciation japonaise du *qi* 氣 de la cosmologie chinoise –, laquelle a engendré un grand nombre d'expressions japonaises ; ainsi *kibun* 気分 (humeur), qui est analytiquement la part (*bun*) de *ki* revenant à l'individu. D'Anaximène à Jung, on sait que la tradition occidentale ne manque pas de notions voisines, et moins encore la tradition

indienne ; mais, selon Kimura, les Japonais seraient tout particulièrement sensibles au *ki*. La part qui en échoit à l'individu dépendant de son rapport contingent avec les autres, celui-ci ne peut déterminer cette part, donc être lui-même, que dans ce rapport. Kimura en décèle la preuve dans les dérèglements mêmes de cette accommodation. Certaines maladies mentales sont en effet plus fréquentes au Japon qu'en Occident, voire spécifiquement japonaises, semble-t-il ; tel le délire de puanteur (où le patient s'imagine puer). Selon Kimura, cela témoignerait que le *ki* n'est pas seulement un concept métaphysique. Notons en passant que le fou, au Japon, c'est celui dont « le *ki* diverge », *kichigai* 気違い, ou dont « le *ki* s'est déréglé », *ki ga kurutta* 気が狂った. L'éreutophobie, ou peur de rougir, est aussi particulièrement répandue. Pour Kimura, le trait commun à ce genre d'affections est que le malade devient incapable de se juger lui-même, et se trouve ainsi entièrement soumis à l'appréciation d'autrui : son moi a perdu toute indépendance. Cette importance du regard des autres, laquelle entraîne chez le Japonais normal un souci méticuleux des rituels les plus divers, transparaît aussi *a contrario* dans l'ivresse. Selon Kimura, en Occident, la folie et l'ivresse seraient d'abord un refus de la rationalité qui gouverne le comportement de l'individu normal, le sujet gardant néanmoins une certaine contenance ; mais au Japon, ce seraient d'abord les apparences que rejetteraient le poivrot ou le fou, jusqu'à tomber caractéristiquement dans l'amorphisme (*mukeitai* 無形態).

Ainsi, les Japonais seraient particulièrement sensibles à cet entrelieu qu'est l'*aida*. C'est pour cette

raison, sans doute, que Watsuji Tetsurô (1889-1960) a donné un sens particulier à *ningen* 人間, mot qui ordinairement veut dire « l'être humain », au point d'en faire l'objet même de l'éthique – comme en témoigne le titre de son ouvrage de 1934, *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学. Traduire un tel titre par « L'éthique comme étude de l'être humain » serait le vider de son sens. « Étude du *ningen* » (*ningen no gaku*), ici, ne veut pas dire « étude de l'être humain », mais « étude de l'*aida* (*gen* en lecture *on*) qu'il y a entre les humains »; autrement dit, étude de l'entretien humain. C'est le même concept que Watsuji a repris l'année suivante, en 1935, comme sous-titre de son essai fameux *Fûdo* (Le milieu humain): *ningengakuteki kôsetsu*, « considérations sur l'entretien humain ». ⁷

Toutefois, l'optique de Watsuji n'est pas celle des nippologies ordinaires. Il ne s'agit pas pour lui de souligner l'irréductibilité des notions japonaises – ici l'*aida*, et plus concrètement l'*aidagara* 間柄, mot qui prend chez lui un sens voisin de celui de « corps social » chez un Leroi-Gourhan. ⁸ Au contraire, il fait de ces notions des concepts à vocation universelle. C'est ainsi que, dans *Fûdo*, il conteste le *Sein zum Tode* (« être vers la mort ») heideggérien, qui n'est pour lui qu'une vision individualiste, en y opposant un « être vers la vie » (*sei e no sonzai* 生への存在), qui est pour lui la réalité ontologique de l'entretien humain :

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 entretien (*aida*) 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 », est « être vers la vie » du point de vue de la société. Ainsi, l'existence humaine est individuelle-sociale.⁹

Effectivement, que le *Dasein* soit un « être vers la mort », pour lequel tout s'arrête avec la mort du corps animal individuel, révèle que Heidegger, en toute contradiction avec ses propres concepts d'« être au dehors de soi » (*ausser sich sein*), « être auprès des choses » (*sein bei den Dingen*), etc., reste prisonnier d'une conception individualiste de l'existence ; à savoir de ce que j'ai pour ma part appelé le TOM, *i.e.* le « *topos* ontologique moderne »¹⁰, qui limite l'être humain au contour de son corps animal individuel. Dans l'entrelien qui est la réalité des êtres humains, l'être ne s'arrête pas à la mort du corps animal ; il se perpétue à travers les systèmes techniques et symboliques dont le déploiement en un « corps social », comme l'a montré Leroi-Gourhan, ont été à la fois corrélatifs et constitutifs de l'hominisation. Et ce corps social ou cet *aidagara*, comme dit Watsuji, dépasse le TOM à la fois dans l'espace et dans le temps. C'est là un fait universel, propre à l'humain en général ; et c'est dire qu'il nous faut revenir sur les notions d'*aida* et de *ma* en y cherchant à présent non plus seulement une singularité nippone, mais le potentiel d'une certaine universalité.

2. L'UNIVERSALITÉ DE L'*AIDA* ET DU *MA*

Quant à l'*aida* et à l'*aidagara*, nous venons de voir l'essentiel à propos de Watsuji. Reste à souligner que cet entrelien est indissociable du concept watsujien de *fûdosei* 風土性, qui est défini à la première ligne de *Fûdo* comme « le moment structurel de l'existence

humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機), à savoir comme l'entrelieu dynamique qu'il y a non seulement entre les humains, mais, à travers cet *aida*(*gara*), entrelieu aussi entre les humains et les choses qui les entourent, autrement dit l'environnement. Cet entrelieu fait que l'environnement (*kankyô* 環境) n'est pas, en réalité, cet objet que la science moderne institue en l'abstrayant de l'existence humaine, mais concrètement un *fûdo* 風土, c'est-à-dire un milieu, qui, ontologiquement, est indissociable de la structure existentielle de l'humain. C'est cet entrelieu entre l'humain et son milieu que Watsuji a conceptualisé en le baptisant *fûdosei*.

J'ai traduit *fûdosei* par « médiance »¹¹, à partir de la racine *med-* de milieu et plus directement à partir du latin *medietas*, qui signifie « moitié ». La médiance, c'est en effet la relation dynamique entre les deux « moitiés » constitutives de l'être humain (*ningen* 人間), sa part individuelle d'un côté (ce que Watsuji appelle le *hito* 人, et Leroi-Gourhan le corps animal), sa part commune de l'autre (ce que Watsuji appelle *aida* 間, et Leroi-Gourhan le corps social). Toutefois, plutôt que de « corps social », je parle pour ma part de corps médial, autrement dit de milieu, car celui-ci n'est pas seulement techno-symbolique ; s'inscrivant nécessairement dans les écosystèmes, il est éco-techno-symbolique. Ce milieu ou ce corps médial, c'est ce que Watsuji appelle *fûdo*.

Bref, « moment structurel de l'existence humaine », la médiance est la relation dynamique entre notre corps animal et notre corps médial. Ce sont là des concepts à valeur universelle, car cette structure concerne

nécessairement tous les êtres humains ; mais s'il revient à un penseur japonais d'avoir conceptualisé la médiance, c'est bien parce que la notion d'*aida*, propre à la langue japonaise, l'y avait prédisposé.

Or qu'en est-il du *ma* ? Une telle notion reste incompréhensible si l'on ne se place pas dans une perspective mésologique, à savoir tenant compte du fait que les choses de notre milieu ne sont pas dissociables de notre propre structure existentielle (notre médiance). C'est dire que l'intervalle du *ma* n'est pas seulement affaire de géométrie, mais de raison sensible (*jôri* 情理) – cela que Descartes appelait le « sentiment », et que le rationalisme du paradigme occidental moderne classique (le POMC) a forclos dans les ténèbres de l'irrationnel. C'est dire encore que le *ma* n'est pas le rapport binaire d'un intervalle entre deux objets, mais la relation ternaire entre deux choses et notre propre existence. Il ne s'agit pas de l'intervalle en soi (la notion même d'intervalle), mais d'un intervalle dans l'espace-temps concret, supposant donc une situation, une ambiance, et plus largement le milieu nippon.

« Concret », on le sait, vient du latin *concretus*, participe passé d'un verbe dont le sens premier est « croître avec » (*cum crescere*). Cela signifiera ici que les actants d'une scène quelconque – un *bamen* 場面 – « croissent ensemble » dans une certaine mouvance commune, qui suppose leur interrelation spatio-temporelle. Un *ma* est donc un intervalle impliqué dans une suite spatiale ou temporelle dont les actants s'attendent les uns les autres pour être ce qu'ils sont : pas seulement relatifs (*sôtaiteki* 相對的) comme peuvent l'être des objets sous le regard d'un sujet abstrait, mais coattentifs

(*sôdaiteki* 相待的), car ils sont investis par l'existence d'un certain être ambiant. Celui-ci ne peut être réduit à la conception occidentale moderne de la subjectivité, qui est marquée par l'individualisme et le dualisme du POMC, et se focalise donc sur l'abstraction d'un sujet individuel placé face à des objets. Dans la concrétude – mieux : la concrescence – d'une scène réelle, il s'agit plutôt de la trajection (*tsûtai* 通態) qui lie notre existence aux choses de notre milieu, les choses à notre existence, et d'où résulte le « moment structurel de l'existence humaine » : une certaine médiance.¹²

Le *ma* n'est donc pas un intervalle strictement et objectivement mesurable, comme le sont les objets de la géométrie ; étant trajectif, il est contingent. Il dépend du lien médial et historique – l'entrelieu – entre les choses et les gens dans une certaine contrée. C'est dire qu'il est nécessairement singulier, propre à un certain espace et à un certain temps. Et du fait même qu'il suppose un certain entrelieu – celui d'un certain milieu –, il se perçoit intuitivement. Point n'est besoin de l'explicitier, ce qui du reste serait impossible ; car ce n'est pas une affaire de logos, mais d'expérience vécue (*taiken* 体験) – non pas celle d'un sujet individuel existant en lui-même comme le *cogito* de Descartes, mais d'un être humain concret et donc trajectif : pour ainsi dire un ambiant (*tsûtai* 通体), plutôt qu'un sujet (*shutai* 主体).¹³

Du fait de cet entrelieu de l'être humain avec les choses de son milieu, le *ma* permet toutes sortes d'économies de l'espace-temps objectif. C'est ce qu'illustre involontairement Kenmochi Takehiko dans un livre sur le *ma*¹⁴, où il compare par exemple avantageusement la phrase célèbre de Sei Shônagon *Haru wa akebono*

春は曙 à sa traduction anglaise, *In spring, it is the dawn that is most beautiful* : grâce au *ma* qui selon lui est ici incarné par la particule *wa*, *haru* (le printemps) se trouve ainsi mis en relation avec *akebono* (l'aube) sans nul besoin du fastidieux échafaudage syntactique nécessaire à l'anglais. Certes ; mais ce que Kenmochi ne voyait pas, c'est que cette merveilleusement nippone concision de *Haru wa akebono* suppose, pour être compréhensible, tout un entrelien avec l'œuvre de Sei Shônagon (le *Makura no sôshi* 枕草子, « Notes de chevet »), avec le mode de vie et le milieu de la noblesse de Cour à Heian (Kyôto) au XI^e siècle, ainsi qu'avec un genre littéraire dont le précurseur fut le poète chinois Li Shangyin, au IX^e siècle. Tout cet entrelien est dans le *ma*, et tout cela est implicite (c'est la raison pour laquelle Kenmochi n'y pense même pas), tandis que la traduction, faite pour des lecteurs étrangers à ce milieu-là, se doit d'être explicite.¹⁵

On dira donc, pour résumer, que le *ma* incarne une relation concrète et singulière dans l'espace-temps, à l'opposé de ces abstractions universelles que l'espace et le temps sont devenus pour le POMC. Serait-ce dire que le *ma*, et corrélativement l'*aida*, sont des notions prémodernes ? Certes, ils sont étrangers, voire anti-thétiques au POMC ; en revanche, ils ont une affinité certaine avec le dépassement de ce paradigme par la science contemporaine.

3. VERS UN PARADIGME DE LA RAISON SENSIBLE ?

La culture japonaise forme une unité historiquement évolutive, mais nombre de ses aspects les plus originaux se sont cristallisés vers l'époque où, à l'autre bout de

l'Eurasie, se mettait en place le POMC. Or, tandis que celui-ci cristallisait le dualisme et le mécanisme dont il tenait les germes de sa propre histoire, c'est un paradigme pour ainsi dire inverse qui s'est mis en place au Japon. J'y verrais volontiers un *paradigme de la raison sensible*, car il exaltait cela justement que le rationalisme de la science moderne devait forclure, et que Descartes nommait le « sentiment » ; à savoir la capacité de sentir qui est propre à la vie. En effet, le « sentiment » n'intervient pas, ne *doit pas* intervenir dans la mécanique de l'objet, alors qu'il est le principe même non seulement du vivant, mais de la relation du vivant avec son milieu.

Or c'est cela justement qu'a systématisé le paradigme nippon. « Paradigme », c'en est un en vérité, car il s'est donné pour ce faire les concepts et les principes nécessaires. L'un des plus anciens est ce que le *Man.yôshû*, déjà, nommait au IX^e siècle *mono ni yosete omoi wo nobu* 寄物陳思, « faire dire aux choses ce que l'on éprouve ». Du point de vue du POMC, voilà une aporie ; car les objets ne sont pas doués de sentiment, et *a fortiori* ne sont pas censés parler. Or loin d'abandonner ce qui à première vue pourrait paraître un archaïsme, le Japon allait préciser ce principe avec la notion de *mono no aware* 物の哀れ, « l'émouvance des choses », dont il est question dès l'époque de Heian, et dont Motoori Norinaga, au XVIII^e siècle, allait faire un véritable concept.¹⁶

Un tel concept allait évidemment à l'opposé du dualisme moderne. Il n'a aucun sens dans la mesure où l'environnement serait un objet, sinon comme projection subjective du sujet sur l'objet. En revanche, il en va tout autrement dans la perspective de la médiance, car

les choses constitutives de notre corps médial – notre milieu concret – sont liées à notre être de par le moment structurel de notre propre existence.

Or cela, ce n'est pas une fantaisie poétique ou une élucubration métaphysique ; c'est une évidence de la biologie contemporaine depuis que Jakob von Uexküll (1864-1944), par des décennies de recherches qui ont fait de lui l'un des pères de l'éthologie et le précurseur de la biosémiotique, a montré que le vivant est indissociable de son propre milieu (*Umwelt*), et réciproquement.¹⁷ En effet, le milieu n'est pas le donné universel de l'environnement (*Umgebung*), qui est le même pour toutes les espèces ; il s'élabore spécifiquement dans son interrelation avec l'espèce concernée. C'est ce même principe que Watsuji a repris à propos des milieux humains. On ne sait pas clairement dans quelle mesure Watsuji a pu être influencé par Uexküll¹⁸, mais toujours est-il que sa distinction entre milieu (*fûdo*) et environnement (*kankyô*) est homologue à celle qu'Uexküll a établie, sur la base de l'expérimentation scientifique, entre *Umwelt* et *Umgebung*.

Tant la mésologie d'Uexküll (*Umweltlehre*) que celle de Watsuji (*fûdoron*) viennent infirmer le postulat ontologique d'où est issu le TOM, cet être qui a coupé tout lien avec son milieu comme l'exprimait Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637)¹⁹ : « 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 ». Ce parti-là, il est aujourd'hui dépassé. Il règne encore sur nos comportements ordinaires, mais la science nous montre qu'il est faux.

Nous avons donc à redécouvrir notre entrelieu, notre *aidagara* avec notre corps médial, qui n'est pas constitué d'objets coupés de notre être, mais de choses concrètement liées à notre existence. Or comment les choses peuvent-elles n'être pas des objets ? De par cette opération à la fois ontogénétique et logique, la trajection, qui fait que par les sens, l'action, la pensée et la parole, nous les saisissons toujours *en tant que* quelque chose. C'est cela qui fait que les choses ne sont ni de purs en-soi – des substances qui existeraient en elles-mêmes –, ni de pures représentations, mais la réalité concrète – en condescence avec nous-mêmes ; soit, en termes logiques, S (la substance, l'en-soi du sujet logique, ce dont il s'agit) en tant que P (le prédicat, ce en tant que quoi l'on saisit S). La réalité – ce qui existe concrètement pour nous –, ce n'est ni seulement S ni seulement P, mais S en tant que P ; soit la formule $r = S/P$.

Dans cette trajection, l'« en tant que » n'est autre que l'*aidagara*, l'entrelieu que nous avons concrètement avec les choses de notre milieu. C'est le principe central de la mésologie. Uexküll l'a pressenti en parlant de *Tönung*, c'est-à-dire la « tonation » selon laquelle l'animal perçoit les choses de son milieu, et du fait de laquelle ces choses existent pour lui selon un certain *Ton* (tonalité, coloration) ; par exemple *Esston* (en tant que nourriture), *Schutzton* (en tant qu'abri), *Wohnton* (en tant qu'habitat), *Hinderniston* (en tant qu'obstacle), etc. Tous ces en-tant-que dépendent de l'espèce concernée ; ils ne sont jamais identiques d'une espèce à l'autre. Parler de « réalité objective » en l'affaire n'est qu'une abstraction : il est prouvé par l'expérimentation que, selon les termes d'Uexküll, « qu'un animal puisse

jamais entrer en relation avec un objet, cette hypothèse tacite [celle du béhaviorisme] est fausse ». ²⁰ Ce avec quoi il entre en relation, c'est-à-dire ce qui est pour lui la réalité, ce sont les choses propres à son milieu, pas les objets universels de l'environnement, tels qu'ils peuvent exister pour la science écologique. Autrement dit, l'animal est en relation avec S/P, non avec S.

De même, dans les milieux humains, les données universelles de l'environnement n'existent pas en soi (S), mais selon certains prédicats (P), ce qui justement les fait exister en tant que quelque chose (S/P), selon quatre grandes catégories : ressources, contraintes, risques et agréments ; et cette relation S/P est toujours contingente. Elle dépend des cultures et de l'histoire, et n'est jamais identique d'une société à l'autre. C'est ce principe, mais alors informulé, qui a fondé voici un siècle le « possibilisme » de l'école française de géographie. ²¹ S'opposant au déterminisme, celle-ci montrait que même dans des environnements comparables, les diverses sociétés peuvent avoir des genres de vie différents. Autrement dit, leurs milieux sont différents ²², car elles ne se trouvent pas face à une même réalité (S/P). C'est que, tout comme les espèces vivantes, les sociétés humaines ne sont pas en relation avec l'en-soi d'objets abstraits (S), mais avec la trajectivité de choses concrètes (S/P), impliquant leur existence comme interprètes (I) de S en tant que P, autrement dit la ternarité S-I-P, et non pas la dualité d'un simple vis-à-vis sujet-objet.

Au-delà de l'éthologie et de la géographie, ce principe de trajectivité concerne même les sciences de la matière. Cela pour deux raisons. L'une est de pure logique : atteindre un objet S, quel qu'il soit, le fait exister en

tant que quelque chose (S/P). La seconde, c'est que ce principe logique, en lui-même abstrait, a été concrètement illustré par la physique du xx^e siècle. L'expérience a montré par exemple qu'une même particule ne peut jamais être saisie en elle-même (S), mais soit en tant que corpuscule (S/P), soit en tant qu'onde (S/P'). Il est aujourd'hui expérimentalement établi que l'acte même de l'observation modifie son objet, car elle le fait apparaître en tant que quelque chose, chose qui n'est pas l'objet en lui-même, mais une certaine relation avec lui. Cette découverte a mené l'un des plus grands physiciens du siècle dernier, Werner Heisenberg, à écrire ce qui suit :

(...) le monde dont nous pouvons parler n'est pas le monde 'en soi', mais le monde dont nous avons un savoir.²³

Autrement dit, le monde dont nous pouvons parler n'est pas l'environnement (l'*Umgebung* d'Uexküll, le *kankyô* de Watsuji), qui est S, mais le milieu (l'*Umwelt* d'Uexküll, le *fûdo* de Watsuji), c'est-à-dire une réalité trajective (S/P), avec laquelle nous avons nécessairement un certain entrelieu (*aidagara*). L'objectivité pure ne peut pas exister, justement parce que nous existons ; et quel que puisse être le niveau d'objectivation permis par les méthodes de la science contemporaine, la réalité, dans son principe même, reste concrètement à jamais trajective (S/P) et ternaire (S-I-P).

Prendre en compte cette ternarité et cette trajectivité, c'est l'intimation imparable que nous adresse la reine des sciences modernes : la physique ; il est donc temps que nous en tirions la conclusion : nous devons dépasser le parti ontologique dualiste et mécaniste qui, voici quatre siècles, a fondé le POMC. Celui-ci, certes,

a rendu possibles d'immenses progrès, mais il est à bout de souffle, et pire, il nous mène désormais à la catastrophe ; car à force d'abstraire l'existence humaine de la réalité, nous finirons par rendre impossible notre vie sur cette planète. Le dualisme était efficace, mais il était simpliste, et ce simplisme était un leurre ; car en réalité, les choses sont complexes : non pas S, mais S/P et S-I-P. Le mécanisme, quant à lui, est carrément faux ; car les êtres vivants ne sont pas des machines : comme nous, ils interprètent les données de l'environnement (S) pour créer leur milieu propre (S/P), qui lui non plus n'est donc pas une mécanique, mais vit de leur vie même – tout comme notre milieu vit de notre vie même.

Ce qui précède n'est pas dire, bien entendu, qu'il nous faille rejeter les contraintes de l'objectivité pour nous livrer aux délices d'un monisme fantasmatique ; ce qu'il nous faut, c'est prendre conscience de l'entrelien trajectif que nous avons avec les choses. Et à cet égard, dans la mesure même où le paradigme mécaniste de la modernité avait banni le « sentiment », nous avons à apprendre du paradigme nippon, celui de la raison sensible, non moins que, depuis Meiji, le Japon lui-même a appris de la modernité occidentale. Accomplir cette synthèse et ce dépassement, voilà ce que vise la mésologie.²⁴

Palaiseau, 23 février 2015.

Né en 1942, géographe, orientaliste et philosophe, Augustin Berque est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Membre

de l'Académie européenne, il a été en 2009 le premier occidental à recevoir le Grand Prix de Fukuoka pour les cultures d'Asie. Courriel : berque@ehess.fr. Sites : <http://www.dailymotion.com/playlists/user/univcorse/1> et mesologiques.fr.

NOTES

1. Je ne détaillerai pas ici ces différents usages, pour m'en tenir aux principes qui me semblent sous-tendre les notions de *ma* et d'*aida*. Pour plus de détails sur ces notions, l'on pourra consulter notamment Bonnin Philippe, Nishida Masatsugu et Inaga Shigemi, dir., *Vocabulaire de la spatialité japonaise*, Paris : CNRS, 2014.

2. Bo Juyi (Bai Letian, 772-846), qui jouissait d'une immense faveur à la Cour de Heian, parle ici de sa chaumière au mont Lu. Il s'agit d'une maisonnette de trois pièces (une pièce centrale et deux chambres de part et d'autre) et toit à deux pans. S'agissant d'une charpente chinoise, *jia* désigne, en coupe, les deux piliers à terre soutenant la poutre majeure, les deux piliers supérieurs posés sur celle-ci et soutenant la poutre mineure (entrait), et le cinquième pilier (poinçon) posé au milieu de cette dernière pour soutenir la panne faîtière. Sur ce genre d'habitation et l'influence qu'il a exercée au Japon, v. mon *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris : Le Félin, 2010, où le poème en question figure p. 140-141.

3. J'ai livré quelques réflexions sur cette exposition dans *Vivre l'espace au Japon*, Paris : PUF, 1981 ; reprises dans *Le sens de l'espace au Japon. Vivre, penser, bâtir* (avec Maurice Sauzet), Paris : Arguments, 2004, p. 29 sqq ; ainsi que dans « Fûdo to ma (Milieu et *ma*) », en japonais, non paginé, dans *MA Espace-Temps du Japon*, catalogue de l'exposition « MA – 20 nen go no kikan ten (Le ma, retour au pays vingt ans après) », Tôkyô Bijutsu Daigaku, 3 oct. – 26 nov. 2000.

4. Dans tout le présent texte, les anthroponymes d'Asie orientale sont donnés dans leur ordre normal : nom de famille avant le nom personnel ; par exemple Bo Juyi (pas Juyi Bo), Isozaki Arata (pas Arata Isozaki), etc.

5. *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, 1992, article « espace ».

6. Tôkyô : Kôbundô, 1978.

7. Cet ouvrage a été traduit en français : Watsuji Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, Paris : éditions du CNRS, 2011.

8. Leroi-Gourhan André, dans *Le geste et la parole* : Paris, Albin Michel, 2 vol., 1964, appelle « corps social » l'interrelation techno-symbolique entre les humains, par delà le « corps animal » individuel.

9. P. 50 dans la traduction française.

10. Sur ce concept et ses origines aristotéliennes, v. mon *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin, 2000, ainsi que *Histoire de l'habitat idéal, op. cit.*, et plus particulièrement mon *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris : Belin, 2014.

11. Initialement dans *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris : Gallimard, 1986, p. 53 et *passim*.

12. Pour une synthèse à ce propos, v. mon *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Ouest, 2014. Le concept de trajectivité a été introduit dans *Le sauvage et l'artifice, op. cit.*, p. 147 et *passim*.

13. J'ai initialement argumenté cette notion d'ambient dans « Le japonais », p. 240-250 dans Jean-François Mattéi (dir.) *Encyclopédie philosophique universelle, IV : le Discours philosophique*, Paris : PUF, 1998.

14. *Ma no Nihon bunka*, Tôkyô : Kôdansha gendai shinsho, 1978.

15. Je fais ici abstraction, faute de place, des particularités proprement linguistiques du japonais d'une part, des principales langues européennes d'autre part, question que j'étudie sous cet aspect dans *Poétique de la Terre, op. cit.*...

Disons ici simplement que la langue japonaise prédispose à prendre en compte l'entrelien trajectif, plutôt qu'à verser dans le dualisme. L'annexe ci-après en donne pour exemple un haïku d'Ôshi.

16. Pour plus de détails sur cette histoire, on pourra lire Karaki Junzô, *Nihonjin no kokoro no rekishi* (Histoire de la sensibilité japonaise), Tôkyô : Chikuma shobô, 1976, 2 vol.

17. Vers la fin de sa vie, Uexküll a résumé ses découvertes dans un petit livre très accessible, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (Incursions dans les milieux animaux et humain, Hambourg : Rowohlt, 1934), qui a été traduit en français sous le titre *Mondes animaux et monde humain* (Paris : Denoël, 1965), puis sous celui de *Milieu animal et milieu humain* (Paris : Payot & Rivages, 2010).

18. Sans doute à travers Heidegger, qui, à l'époque où Watsuji l'a fréquenté en Allemagne, était très directement influencé par Uexküll ; cf. son séminaire de 1929-1930, publié plus tard sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Paris : Gallimard, 1993).

19. Paris : Flammarion, 2008, p. 38.

20. « (...) die stillschweigende Voraussetzung, ein Tier könne jemals mit einem Gegenstand in Beziehung treten, falsch ist ». *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. 105.

21. Sur ce thème, v. Febvre Lucien, *La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire*, Paris : Albin Michel, 1922.

22. Précisons qu'à l'époque de Febvre, la langue française employait « milieu » dans le sens où je parle ici d'environnement, terme alors peu usité. Pour le positivisme de Febvre, la distinction introduite par Uexküll entre milieu et environnement n'aurait pas eu de sens. La phénoménologie,

et *a fortiori* la phénoménologie herméneutique, n'étaient pas encore passées par là – pour ne rien dire de la mésologie, qui suppose l'une et l'autre pour connaître P, tout comme, pour connaître S, elle suppose aussi les sciences positives (notamment l'écologie).

23. Heisenberg Werner, *Le manuscrit de 1942*, Paris : Allia, 2003, p. 63.

24. Les thèmes effleurés dans le présent article sont développés notamment dans *Poétique de la Terre*, *op. cit.*