

Sujet, fûdo, mésologie
Subject, fudo, mesology
Sujeto, fûdo, mesología

Augustin Berque

Volume 54, numéro 153, 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005605ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005605ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)
1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Berque, A. (2010). Sujet, fûdo, mésologie. *Cahiers de géographie du Québec*, 54(153), 459–470. <https://doi.org/10.7202/1005605ar>

Résumé de l'article

On s'attache d'abord à montrer la surprenante polysémie du terme « sujet », pour classer ensuite les problèmes afférents sous trois rubriques : la subjectivité, la subjectivité et la sujétion. Ces questions se posent à divers niveaux ontologiques, reliés entre eux en termes d'évolution par un concept : la trajection, qui est analogue à une prédication dont le sujet fondamental est la Terre, et le prédicat un certain monde. Tout monde prédicatif tend à s'absolutiser, c'est-à-dire à oublier le sujet qui le fonde, s'exposant ainsi – comme le nôtre – à un retour destructeur de ce sujet, en l'occurrence la Terre.

Sujet, *fûdo*, mésologie

Subject, fudo, mesology

Sujeto, fûdo, mesología

Augustin BERQUE

École des hautes études en sciences sociales

Berque@ehess.fr

Résumé

On s'attache d'abord à montrer la surprenante polysémie du terme «sujet», pour classer ensuite les problèmes afférents sous trois rubriques : la subjectité, la subjectivité et la sujétion. Ces questions se posent à divers niveaux ontologiques, reliés entre eux en termes d'évolution par un concept : la trajection, qui est analogue à une prédication dont le sujet fondamental est la Terre, et le prédicat un certain monde. Tout monde prédicatif tend à s'absolutiser, c'est-à-dire à oublier le sujet qui le fonde, s'exposant ainsi – comme le nôtre – à un retour destructeur de ce sujet, en l'occurrence la Terre.

Mots-clés

Mésologie, subjectité, subjectivité, sujétion.

Abstract

The surprising polysemy of the term *subject* is demonstrated and the related problems classified under three headings: subjecthood, subjectivity and subjection. These problems arise at various ontological levels, interrelated in evolutionary terms by trajection, a concept analogous to a predication, whose fundamental subject is the Earth and the predicate a certain world. A predicative world tends to become absolute, i.e. forgetful of the subject, its founder, and like our own world, renders itself vulnerable to the destructive backlash of its subject, in this case, the Earth.

Keywords

Mesology, subjecthood, subjectiveness, subjection.

Resumen

Primeramente, se trata de mostrar la sorprendente polisemia del término «sujeto», para luego clasificar los problemas correspondientes en tres rúbricas: la subjetidad, la subjetividad y la sujeción. Tales cuestiones se plantean sobre diversos niveles ontológicos interrelacionados por la evolución de un concepto: la trayectoria, análoga a una predicación cuyo sujeto fundamental es la Tierra, y el predicado, un cierto mundo. Todo mundo predicativo tiende a absolutizarse, es decir, a olvidar el sujeto que le funda, exponiéndose así a un retorno destructor de ese sujeto, en la ocurrencia, la Tierra.

Palabras claves

Mesologia, subjetidad, subjetividad, sujeción.



La polysémie de « sujet »

Travailler sur une culture très étrangère à la sienne – ici le Japon par rapport à la France –, en même temps que cela éloigne de certaines questions que se pose concrètement un géographe qui travaillerait dans son pays ou sur des pays peu éloignés culturellement, oblige à s'interroger sur un plan plus conceptuel, plus philosophique. Cela, non seulement à propos des choses insolites que l'on découvre, mais aussi à propos des concepts qu'on utilisait couramment ; au premier chef sur la notion de sujet, car quand on aborde la langue japonaise, et plus largement la culture japonaise, c'est bien la question du sujet qui est la plus déroutante, et qu'on est constamment amené à réexaminer.

D'abord, on bute rapidement sur cette difficulté parfois insurmontable en traduction (sinon par une option délibérée de la part du traducteur) : le fait que souvent, dans une phrase japonaise, le sujet n'est pas exprimé, du moins explicitement par un mot, alors qu'en français, on en a impérativement besoin la plupart du temps. De fil en aiguille, cette apparente absence du sujet conditionne non seulement la pensée, mais toute la spatialité japonaise. Sautons toutefois cette question trop spécifique ; on la trouvera détaillée ailleurs (Berque 1982 et 1998 ; Berque et Sauzet, 2006). Inutile d'ajouter que toute notre pensée, toute notre spatialité sont, à l'inverse, conditionnées par la présence affirmée du sujet, et ce, sur des plans divers, intriqués de façon très complexe.

Plus tard, en effet, on se rend compte à quel point ce mot, « sujet », est polysémique, et parfois même en apparence totalement contradictoire. Par exemple, ce que le logicien appelle « le sujet », c'est ce que le physicien appelle « l'objet », c'est-à-dire ce dont il s'agit. C'est donc une notion délicate à manier. Il y a certes des outils, comme les vocabulaires de philosophie, qui permettent d'y voir plus clair. Entre autres, il y a un bon développement sur ce thème dans le *Dictionnaire culturel en langue française* d'Alain Rey (2005 : IV, 1077-80), un merveilleux outil, en quatre gros in-quarto (au total, près de 10 000 pages). Meilleur encore sur ce thème : le *Vocabulaire européen des philosophies*, qu'a dirigé Barbara Cassin (2004). Là, le développement sur « sujet » est vraiment magistral, et indispensable quand on travaille sur cette notion. Nous n'utilisons pas assez ce genre d'outils, bien que la géographie ne puisse se dispenser d'y voir plus clair sur ce « sujet » dont elle ne s'est jamais tant préoccupée.

Subjectivité, subjectivité, sujétion

L'article en question contient certes des considérations philosophiques forcément très spécialisées. Toutefois, les grandes pistes de réflexion ainsi tracées concernent toutes les sciences sociales. Trois directions en ressortent qui, pour la langue française, peuvent être résumées par trois mots : subjectivité, subjectivité, sujétion.

La subjectivité a deux aspects principaux. L'un, ce qui concerne le sujet logique (ce dont il s'agit, ce dont il est prédiqué quelque chose) ; l'autre, le sujet physique, ce dans quoi sont les accidents. C'est ce sujet physique qui peut être synonyme d'objet,

et c'est donc là qu'on rencontre une des premières absurdités apparentes de ce terme «sujet». Quand on examine l'histoire de la notion, on voit bien entendu que cela n'est pas absurde et que de fortes raisons y ont conduit. Ces raisons, il faut justement les avoir claires en tête; mais renvoyons sur ce point au dictionnaire lui-même.

Ce dictionnaire, paru en 2004, éclaire donc beaucoup cette question de la subjectivité à laquelle mène l'apprentissage du japonais. Dans cette langue en effet, les termes qui, en français, sont tous exprimés par l'unique mot «sujet», sont tous distincts. Par exemple, le sujet grammatical, c'est *shugo*; le sujet psychologique, le sujet de la conscience, c'est *shukan*, le sujet logique, c'est *shudai*; le sujet en tant qu'opposé à l'objet, c'est *shutai*, etc.

On remarquera dans tous ces mots un élément commun, *shu*, qui veut dire «principal»; mais la seconde partie du mot indique que ce n'est pas la même chose qui est principale. Dans *shukan*, le sujet psychologique, *kan* signifie «regard»; il s'agit donc du regard qu'une personne porte sur les choses. *Shutai* signifie en quelque sorte le «corps principal», c'est-à-dire ce par rapport à quoi le reste devient objet. *Shudai*, le sujet logique, est pour ainsi dire le «thème principal», etc. *Shutai* et *shukan* sont proches, mais pas synonymes. Si on leur ajoute le suffixe *sei* (qui sert à conceptualiser, comme en français *-ité*, en allemand *-keit*, en anglais *-ness*, etc.), on aura *shutaisei*: la subjectivité (le fait d'être un sujet, *subjecthood* en anglais) et *shukansei*: la subjectivité (le fait de porter un regard non objectif sur les choses, en anglais *subjectiveness*). Avant qu'un géographe francophone puisse se représenter la différence entre subjectivité et subjectivité, il faut quelque délai, parce que la plupart du temps *shukan*, c'est-à-dire le sujet psychologique «moi je», est en même temps *shutai*. Forcément, et c'est justement pourquoi les langues européennes peuvent employer le même mot «sujet» pour dire les deux. Mais pouvoir les distinguer mène à des questions intéressantes.

En quoi cela aide-t-il la réflexion? Par exemple, *shutai* a le sens de «sujet souverain de soi-même», que n'a pas *shukan*. Il y a donc des cas où *shutaisei* peut se traduire par «souveraineté». Dans la subjectivité (*shukansei*) en revanche, on peut n'être pas souverain du tout: assujéti à une pulsion inconsciente, engoué par une mode, etc. Cela mène à tout un ordre de considérations, politiques entre autres, mais aussi qui touchent aux rapports entre l'humain et l'animal, l'animal et le végétal, le vivant et l'inanimé. Le vivant a un certain degré de *shutaisei*, c'est-à-dire de souveraineté, ou de réflexivité, si on le compare au minéral; et l'humain un degré de *shutaisei* supérieur à l'animal en général. Cela introduit la question des niveaux de subjectivité, qui sont des niveaux ontologiques.

Les niveaux ontologiques du sujet

Étudier un peu le japonais, quand on parle une des grandes langues européennes, mène inévitablement à ces questions; nous verrons plus loin sous quel jour. Le *Vocabulaire européen des philosophies* pour sa part, comme son nom l'indique, est limité à ces langues et à leurs voisines historiques, comme l'hébreu et l'arabe. Or à l'égard du sujet, les langues européennes participent d'un monde commun. Celui-ci a été ouvert par les Grecs. «Sujet» en effet, via le latin *subjectum*, descend du grec *hupokeimenon*. Ces deux termes sont formés à partir de la même idée, celle de quelque chose qui est «mis dessous», qui «gît dessous». Littéralement, l'*hupokeimenon*, c'est «le gisant»...



L'idée s'apparente étroitement à celle de substance, qui vient directement du latin *substantia*, mot qui traduisait le grec *hupostasis* : «le se-tenir-dessous ». *Stantia* et *stasis* viennent du même radical indo-européen *sta*, exprimant l'idée de se tenir debout, de se trouver quelque part ; en l'occurrence, dessous, comme l'*hupokeimenon*.

On peut dire que cette parenté résume la tendance de la pensée européenne à faire du sujet «la substance qui soutient le monde». Le rapport sujet/prédicat dans notre logique est en effet homologue au rapport substance/accident dans notre métaphysique. Soutenant le monde, le sujet s'affirme aux dépens de ce qui n'est pas substantiel : la relation, le milieu... Cette tendance est, en particulier, ce qui a fini par engendrer le dualisme moderne, lequel oppose deux substances : le sujet de la conscience (le *cogito*) d'une part, et de l'autre l'objet du physicien (c'est-à-dire le sujet du logicien).

Revenons sur la subjectivité (où l'on distingue en ce sens le sujet logique et le sujet physique) et sur les deux autres grandes directions problématiques mentionnées plus haut : subjectivité et sujétion. Pour la subjectivité, le *Vocabulaire européen des philosophies* nous renvoie à « conscience », et cela ne va pas de soi. Il ne viendrait pas directement à l'esprit que la subjectivité renvoie à la conscience : ne serait-ce pas plutôt à l'inconscient? Mais bien entendu, l'un appelle l'autre, tant pour la philosophie que pour la psychologie. Quant à la sujétion, évidemment, ce sont les problèmes socio-politiques qui se pressent. Louis XIV pouvait parler de ses «sujets», pas le président Sarkozy. Sommes-nous devenus des objets pour autant? Non ; mais autre chose, à quoi «sujet» s'oppose autrement qu'à «objet».

Le rapport subjectivité/subjectivité/sujétion est d'une si grande complexité qu'il faut sélectionner, car les questions seraient beaucoup trop nombreuses. Tenons-nous en ici à trois cas. D'abord, la différence et les interférences qu'il y a entre, d'une part, la distinction sujet/objet, ou subjectivité/objectivité, et d'autre part celle entre monde et univers, mondanité et universalité. Les deux mènent aussi, en troisième lieu, au concept de trajectivité.

La trajectivité

Ce concept a été forgé dans les années 1980 (Berque, 1986 et 2000a) dans la confrontation entre vision européenne et vision japonaise, en particulier à partir d'une réflexion sur l'argument sempiternel selon lequel la culture japonaise serait imperméable au dualisme occidental moderne. Qu'est-ce alors que la réalité, si elle ne relève pas de l'objet ou bien du sujet? Elle relève de l'interaction – la trajection – entre ces deux pôles, qui sont théoriques plutôt que réels. La réalité serait donc quelque chose qui se construit historiquement dans le champ relationnel entre ces deux pôles qui, certes, sont des repères indispensables pour la pensée, mais travestissent la réalité concrète. Dans «trajectivité», il y a «trajet». Cela concerne en effet très concrètement, aussi, nos déplacements physiques. Mais il ne s'agit pas simplement de trajet physique, car la trajection, c'est le va-et-vient à la fois matériel et immatériel, technique et symbolique, corporel et mental, de notre relation avec les choses. C'est le va-et-vient qu'il y a entre le foyer de mon corps, ici maintenant, et ce qui l'entoure, même très loin au delà de l'horizon visible. En somme, la réalité est trajective. On ne peut pas la réduire aux deux catégories opposées que sont le sujet et l'objet modernes. Ceux-ci ne sont pas invalidés pour autant, parce que justement, il faut voir de quelle réalité il s'agit. Tout le problème est là.



Dans la trajectivité, il s'agit de la réalité concrète de la chose, et non pas de l'objet abstrait (qui est un en-soi, un absolu qu'on peut appeler «le Réel», avec un grand R). Cette idée se résume par la formule $r = S/P$, laquelle se lit : la réalité, c'est le sujet en tant que prédicat. Le sujet (S) en question, c'est celui du logicien, c'est-à-dire l'objet du physicien. Le prédicat (P), c'est la manière de saisir S par les sens, par la pensée, par les mots et par l'action. Autrement dit, P a un sens proche de «phénomène». La réalité, c'est ce qui naît dans ce rapport, c'est-à-dire la manière dont les choses apparaissent. Elle se construit historiquement, à plusieurs échelles de temps ; les unes qui relèvent de l'histoire proprement dite (par exemple la capacité de nos télescopes), mais d'autres plus profondes, qui relèvent de l'évolution (par exemple nos capacités visuelles). La réalité se construit donc dans le temps, les télescopes venant par exemple «prédiquer» à un degré supérieur ce que la vue directe «prédiquait» initialement. C'est ainsi que l'œil humain prédique une longueur d'onde de 700 nm en tant que rouge, ce que ne fait pas l'œil d'une vache (les vaches en effet ne voient pas le rouge). Cette évolution de la réalité, qui indéfiniment suppose et reprend («surprédique») les réalités antérieures, peut se représenter par la formule $r = (((S/P)P')P'')P'''$, etc.

Si ce processus est analogue au rapport S/P dans la prédication, il excède évidemment de très loin le seul domaine de la logique, et c'est la raison pour laquelle on parle de trajection. Il s'agit de l'assomption de S en P, en même temps que de l'hypostase (la substantialisation) de P en S. Nous verrons plus loin comment cela fonctionne. Au point actuel, posons simplement que c'est la manière dont les êtres vivants (l'humain en particulier) interprètent et utilisent leur environnement ; à savoir, pour ce qui concerne l'humain, cette règle amplement illustrée par la géographie : les sociétés perçoivent leur environnement en fonction de l'aménagement qu'elles en font et, réciproquement, l'aménagent en fonction de la perception qu'elles en ont. Cela ne se réduit pas à une projection unilatérale du sujet sur l'objet, c'est la trajectivité des choses qui font la réalité. Que 700 nm = rouge, ce n'est pas subjectif, c'est un fait objectif et universel, pour autant que nous soyons dans un monde humain.

Les en-tant-que de l'écoumène

Précisons que c'est là une idée qui vient à l'origine d'un raisonnement purement géographique (Berque, 1992). Ce n'est que par la suite qu'elle a été conceptualisée (Berque, 1986) et représentée de cette manière, qui évoque plutôt la logique (Berque 2000b, et plus particulièrement 2006 et 2008). C'est la géographie qui mène à formuler les quatre catégories principales dans lesquelles le vivant (et en particulier l'humain) ordonne (cosmise) la réalité d'un environnement quelconque ; à savoir des ressources, des contraintes, des risques, et des agréments. Combiné à la notion japonaise de *mi-tate* («voir-comme» ; Berque, 1986), c'est cela qui conduisit à utiliser l'expression «en tant que» ; car ces catégories, ce sont les en-tant-que selon lesquels nous «trajectons» la Terre (le donné universel de l'environnement, S) en notre monde spécifiquement humain (P), et qui font donc la réalité (S/P) de l'écoumène (la relation Terre/monde).

Prenons pour exemple le pic du Midi, qui est visible de Pau. Dans le paysage de Pau, ce pic existe d'abord en tant qu'agrément. Pour les astronomes de l'observatoire situé à son sommet, il existe en tant que ressource (par l'air plus pur de son altitude). Une montagne, en général, existe en tant que ressource pour les montagnards. En tant que contrainte aussi, bien sûr, car elle doit être franchie. En tant que risque, par exemple

d'avalanche... Donc, rien de tout cela n'est jamais un objet pur, qui existerait en soi. Une montagne existe toujours en tant que quelque chose, laquelle chose relève des quatre grandes catégories susdites, et peut donc se représenter par la formule $r = S/P$; car ce n'est pas en soi (en S) que la montagne est une ressource (etc.), mais en fonction d'un prédicat (P) humain ou animal ou végétal. Par exemple, la montagne devient une ressource pour les végétaux d'altitude là même où elle devient une contrainte et un risque répulsifs pour les végétaux de plaine.

Cela, c'est la réalité concrète et trajective de l'écoumène (l'ensemble des milieux humains) de même que – mais à un niveau ontologique inférieur – celle de la biosphère. Dans cette trajectivité générale, un sujet au sens logique ou un objet au sens physique, c'est-à-dire ce dont il s'agit, n'existe jamais « en soi », purement, mais nécessairement en tant que quelque chose, trajectivement.

Niveaux de subjectivité, évolution et histoire

Cela veut dire aussi qu'il y a des niveaux de subjectivité. Quel est le sujet par excellence? C'est l'être vivant humain conscient, c'est-à-dire le moi qui pense « je » (c'est-à-dire qui, de par sa réflexivité, prédique sa substance S en tant que ce prédicat P : « moi je »). C'est le sujet-prédicat de soi-même (Berque, 2000a : 206 *et suiv.*). Or, en chacun de nous, il y a aussi des niveaux moins conscients, moins réflexifs et moins individuels. C'est ce à quoi nous ont ouverts tant la psychanalyse que la neurologie : le subconscient, l'inconscient cognitif, etc. qui renvoient à des niveaux de subjectivité plus profonds, plus généraux et qui sous-tendent l'individuel. Ces niveaux de conscience introduisent en même temps la question des niveaux ontologiques. Par exemple, l'humain conscient adulte qui dit « je pense » est ontologiquement à un niveau supérieur à celui de l'animal, qui est certes conscient mais pas au même niveau (ni ontologiquement, ni physiologiquement).

Que veut dire ici « supérieur »? Que la trajection est allée plus loin, ouvrant-couvrant un monde plus vaste. En devenant plus conscient, l'humain n'a pas cessé d'être animal. Il n'est pas devenu autre chose qu'animal, il a acquis une capacité de prédication supplémentaire. Reprenons l'exemple de la couleur rouge, où physiquement $r = 700 \text{ nm}$. Dans l'espèce humaine, ce donné physique (ce S) est physiologiquement prédiqué en tant que rouge, soit :

$r = 700 \text{ nm/rouge}$.

Nous sommes ici au niveau ontologique de l'évolution des espèces, en l'occurrence celle de l'animal humain. À un niveau ontologique supérieur, celui de l'histoire ou des cultures humaines, ce même rouge peut exister en tant que le mot « rouge », la couleur d'une muleta, celle du drapeau chinois, celle d'un signal d'arrêt obligatoire, etc. ; soit :

$r = (700 \text{ nm/rouge})/\text{«rouge»}$, etc.,

ce qui revient à une prédication de prédication, soit :

$r = (S/P)/P'$



Ce processus évolutif n'est autre que celui de l'évolution et de l'histoire, où l'on pressent (cela sera précisé plus loin) qu'indéfiniment ce qui, à un stade évolutif antérieur, était un prédicat (une interprétation subjective) devient un donné objectif (un sujet au sens logique); ce qui, comme on l'a vu, peut se représenter par la formule $r = (((S/P)P^2)/P^3)P^4 \dots$ et ainsi de suite. Dans cette trajection indéfinie, chaque stade correspond à un certain niveau ontologique, le stade précédent étant sous-jacent au stade suivant, c'est-à-dire en position d'*hupokeimenon* et d'*hupostasis* (ou de *subjectum* et de *substantia*).

L'arborescence de l'être

En somme, P devient S, dans une hypostase progressive qui est l'évolution de la biosphère (la relation du monde vivant à la Terre), puis l'histoire de l'écoumène (la relation du monde humain à la Terre, par la biosphère) (Berque, 2009). De manière moins abstraite, on peut se le représenter comme une arborescence de l'être: un arbre dont le tronc est la matière (ou la planète), dont les branches sont la vie (ou la biosphère) et dont les feuilles sont l'histoire humaine (ou l'écoumène).

Cette arborescence de l'être se déploie dans une contingence exponentielle; car en même temps que l'écoumène suppose la biosphère, qui suppose la planète, on ne peut pas déduire la biosphère de la planète, ni l'écoumène de la biosphère. Il y a émergence de l'être. En effet, à chaque niveau ou stade de l'évolution, intervient la subjectivité d'une interprétation prédicative; soit une prédication de prédication de prédication... dans une suite imprédictible, et virtuellement infinie. Tout en haut de cet étagement, il y a la conscience humaine individuelle – le sujet par excellence, celui du libre arbitre, mais qui nécessairement suppose les étages inférieurs, ceux d'une subjectivité de plus en plus profonde et collective, et de moins en moins consciente: celle de la culture, celle de l'espèce, etc., toujours selon la formule $r = (((S/P)/P^2)/P^3)P^4 \dots$. Au plus profond, cela renvoie la subjectivité humaine à l'univers ou aux lois de la matière, donc à un niveau ontologique où, du moins rationnellement, on ne peut plus parler de subjectivité. Corrélativement, la contingence et la liberté y sont minimales, et la nécessité maximale. Cela aussi peut s'imaginer comme un arbre dont les racines sont fichées en terre tandis que les feuilles s'agitent au vent.

Dans tout cela, quel est le rapport entre subjectivité, subjectité et sujétion? La question se pose à tous les niveaux. Nous avons vu tout à l'heure que subjectité peut s'employer au sens de souveraineté. Politiquement, nous devons reconnaître la souveraineté de chacun sur soi (celle notamment de l'*habeas corpus*). C'est un des principes fondamentaux de la démocratie. Autrement dit, nous devons reconnaître les autres comme «sujets», tout autant que nous-mêmes. Voilà qui nous fait buter à nouveau sur le problème de l'ambivalence, de la multivalence du terme «sujet». En effet, quand Louis XIV ou tel autre monarque parle de ses «sujets», c'est que justement il ne reconnaît pas leur subjectité (leur souveraineté). Le souverain, c'est lui. Ces êtres non souverains lui sont seulement assujettis. À la limite – celle d'une tyrannie absolue – ils sont traités comme de simples objets, autrement dit de simples sujets au sens logique: ce dont il s'agit, ce qui est librement prédiqué par le monarque, et non pas des êtres prédisant leur propre monde. Ils sont privés de monde. Comme les pierres dans le vocabulaire de Heidegger, ils deviennent *weltlos*: sans monde ou,

du moins, comme les animaux, *weltarm* : pauvres en monde, alors que l'humain est *weltbildend* : formateur de monde, c'est-à-dire en somme plus riche en être (Haar, 1986 ; Agamben, 2002). Du point de vue qui nous occupe, cela veut dire aussi plus riche en subjectivité.

Effectivement, dans le domaine politique, toute la question est de savoir à qui revient la subjectivité (au sens de souveraineté). Sous l'Ancien Régime en France, elle revenait au souverain ; et la Révolution, au sens copernicien de ce terme, a consisté à la rendre au peuple, c'est-à-dire les anciens «sujets». Cela, bien entendu, mène à se demander ce qui fonde ladite subjectivité. L'expression historique «royauté de droit divin» est assez claire là-dessus ; mais, en France, il fallu attendre la Loi de séparation des Églises et de l'État (1905) pour que la subjectivité, dans le politique, soit totalement reconnue au peuple.

Mésologie et monde prédictif

On voit les interférences qui embrouillent la question, donc la nécessité d'un fil directeur. En la matière, deux emprunts à la pensée japonaise ont été décisifs, plus précisément dans la mesure où l'on a pu les conjoindre et les réélaborer en fonction l'un de l'autre dans une mésologie (une étude des milieux humains) bien différente de ce qu'entendait par là Charles Robin, le créateur de ce terme (Canguilhem, 1968 :72).

Le premier de ces emprunts est la théorie des milieux humains (*fûdo*) de Watsuji (1979) avec, en particulier, le concept de *fûdosei* (traduit par *médiance* dans Berque, 1986), que Watsuji définit d'entrée comme «le moment structurel de l'existence humaine» (*nîngen sonzai no kôzô keiki*) ; ce que l'on entendra comme le couplage dynamique, dans l'humain, d'une «moitié» (en latin *medietas*, d'où «médiance») correspondant au *topos* du corps animal individuel et d'une autre «moitié» correspondant à la *chôra* qu'est le milieu éco-techno-symbolique nécessaire à l'existence de la première (Berque, 2000a).

C'est ce qu'on se figurera mieux en se référant à Leroi-Gourhan (1964), qui envisageait l'émergence d'*Homo sapiens* comme le couplage d'un «corps animal» (individuel) et d'un «corps social» (collectif), celui-ci progressivement constitué par l'extériorisation et le déploiement, sous forme de systèmes techniques et symboliques, de certaines des fonctions du premier. Du point de vue mésologique, on parlera plutôt d'un couplage entre corps animal et corps médial, c'est-à-dire un milieu éco-techno-symbolique et non pas seulement techno-symbolique. En effet, le corps social s'inscrit nécessairement dans les écosystèmes, que la technique anthropise tandis que le symbole les humanise. Ce couplage entre corps animal et corps médial, c'est la médiance, que l'on se contentera d'entendre en première approche comme «le sens d'un milieu» (Berque, 1986 et 1990), c'est-à-dire le sens de la relation d'une société à l'étendue terrestre. L'ensemble de ces milieux, soit le corps médial de l'humanité, c'est l'écoumène.

Le second emprunt à la pensée japonaise est la notion de «monde prédictif» (*jutsugo sekai*) chez Nishida (1966), qu'on retiendra de sa «logique du lieu» (*basho no ronri*) sans qu'il soit pour cela besoin d'entrer plus avant dans le système nishidien. C'est de cet emprunt qu'est venue l'idée de concevoir la trajectivité des milieux humains (et

plus généralement celle de l'écoumène) comme un rapport entre un sujet (logique) qui est la Terre et un prédicat qui est le monde propre à un sujet humain, individuel ou collectif; rapport qui engendre la réalité par une série d'«en-tant-que écouménaux» (c'est-à-dire les ressources, contraintes etc., propres à ce monde-là).

Cette conception a été confortée par la lecture d'Uexküll (1965), dont la distinction entre *Umgebung* (le donné environnemental objectif) et *Umwelt* (le monde ambiant propre à une espèce donnée) correspond ici à la distinction entre sujet et prédicat: de ce point de vue, l'*Umgebung* est «prédiquée» par l'animal (ou le vivant en général) en tant qu'*Umwelt*. Et tout comme, pour Uexküll, il ne faut pas confondre *Umgebung* et *Umwelt*, pour Watsuji (qui n'avait pas lu Uexküll), il ne faut pas confondre *shizen kankyô* (l'environnement naturel objectif) et *fûdo* (le milieu humain). Dans les deux cas en effet – mais à un niveau ontologique différent – intervient une subjectivité, celle du vivant ou celle de l'humain, qui interprète le donné (S) à sa manière propre (P). Dans cette trajection, l'universel devient le mondain – l'univers (S) devient un monde (P).

Paysage et cosmophonie

Appliquons ces vues à un problème devenu classique: l'apparition de la notion de paysage à un certain moment de l'histoire (les Six Dynasties en Chine, la Renaissance en Europe) (Berque, 2008). Du point de vue écouménal, cela veut dire que le donné environnemental (S) a été, à ce moment-là, prédiqué en tant que paysage (P). Les sociétés non paysagères (où le prédicat «paysage» n'existe pas) prédisent leur environnement dans les termes qui leur sont propres, c'est-à-dire les prédicats qui constituent leur propre monde. Cet «apparaître» d'un monde, c'est la cosmophonie. Cela n'est autre que la trajection de S (la Terre) en P (un monde), qui fait l'écoumène. Cela vaut pour toutes les sociétés, qu'elles soient ou non paysagères.

La nécessité de ce concept est apparue vers le milieu des années 1990, à partir d'une critique de la distinction entre civilisations paysagères et civilisations non paysagères; car cette distinction pouvait donner l'impression que les secondes en étaient restées à un stade antérieur au paysage. Une telle vision serait évidemment ethnocentrique. Effectivement, caractériser une civilisation par un manque, c'est négliger la manière spécifique dont elle établit son rapport à l'environnement, c'est-à-dire son milieu, alors que toute société a nécessairement son milieu propre. On ne peut donc pas se contenter de distinguer entre «civilisations paysagères» et «non paysagères». Il fallait un concept englobant, qui pût rendre compte du phénomène de trajection de la Terre en monde par toute société humaine. C'est la notion de «monde prédictif» chez Nishida qui a finalement inspiré «cosmophonie», du grec *kosmos*, monde, et *phainein*, apparaître. C'est dire que non seulement chaque société a son propre monde, mais en particulier une manière spécifique de le regarder. Par exemple en tant que paysage, pour ce qui nous concerne depuis la Renaissance; mais ces en-tant-que (ces prédicats) sont virtuellement infinis, et c'est justement pour cela que s'imposait le concept englobant de cosmophonie (Berque, 1999: 53 *et suiv.*).

Chaque société humaine entend à sa manière comment (s') est constitué le monde (*kosmos*), c'est-à-dire celui qui lui est propre. Cette cosmologie/cosmogonie est indissociablement aussi une cosmophonie. Poirier (1996) a par exemple montré comment les Aborigènes du désert occidental australien conçoivent le *Tjukurrpa*, c'est-à-dire

l'origine du monde, et perçoivent en même temps l'environnement actuel comme une manifestation du *Tjukurrpa*. Autrement dit, le *Tjukurrpa* est à la fois leur cosmogonie et leur cosmophonie. Ce n'est donc autre que, pour eux, la réalité (S/P) ; une réalité avec laquelle ils ont de tout autres rapports que les Australiens venus d'Europe avec la leur. Par exemple, le fait que chacun soit animé par un esprit qui avant sa naissance résidait dans tel détail de l'environnement (un arbre, un rocher...) ou que les rêves de chacun puissent être discutés collectivement pour être éventuellement intégrés au mythe commun, pose en de tout autres termes les rapports du sujet à l'environnement comme à autrui. Ce sujet-là, ce n'est pas le « moi, je » campé dans le TOM, c'est-à-dire le « *topos* ontologique moderne » défini par l'identité « corps individuel : personne individuelle » (Berque, 2000a : 183 et 2007) ; sa personne, à lui, outrepassa ce *topos*.

La cosmophonie aborigène, c'est donc en même temps la manifestation d'une subjectivité irréductible à la nôtre, qui repose sur la forclusion de notre corps médial, converti en une collection d'objets. Effectivement, l'institution de l'objet moderne a été de façon concomitante l'institution du sujet moderne, dans le TOM duquel la trajectivité des choses s'est abstraite, d'un côté, dans la subjectivité pure du « moi je », de l'autre, dans l'objectivité pure du « là dehors ». Or, si cette forclusion reflète l'idéal de la science pure, où l'objet (S) serait débarrassé de tout prédicat humain (P), elle aliène le sujet moderne de ce qui est en réalité (S/P) le moment structurel de son existence même : sa médiance ; aliénation dont, par hypostase de nos prédicats, l'un des effets concrets n'est autre, à terme, que la destruction matérielle de notre milieu de vie (Berque, 2005).

Absolutisation du monde et crise de l'environnement

Cette forclusion de la médiance par le TOM ne peut pas supprimer celle-ci, mais seulement l'occulter ; c'est un prédicat – une manière de voir – qui, absurdement, prétend se passer de la structure même qui le fonde. Se posant en P sans S, il s'absolutise. Ce métabasisme – ce « on en a fini avec la base » –, dont l'origine n'est autre que l'auto-institution du sujet moderne par le *cogito*, s'est au fil de l'histoire déployé en une métaphore où le monde moderne (P), à l'instar du sujet moderne, s'auto-institue. Autrement dit, ce monde sans base (sans S, c'est-à-dire sans Terre) tend à ne plus référer qu'à eux-mêmes les prédicats qui le constituent. La clôture du signe sur lui-même, dans le derridianisme, ou l'inflation du capitalisme financier, avec ses bulles spéculatives, en sont de bons exemples.

Dans ce métabasisme, les prédicats s'auto-entretiennent en s'hypostasiant les uns les autres, perdant tout contact avec le sujet (S) qui les fonde en réalité. Notre monde, infatué de lui-même, en est ainsi venu à ravager la Terre qui le porte, comme si le prédicat pouvait se passer de sujet, ou l'accident de substance. Nous commençons tout juste à nous dire que ce monde (P) est insoutenable et qu'il faut reconcevoir notre rapport à l'environnement (S). Or, dire que notre monde tend à s'absolutiser en oubliant sa base, c'est dire que chacun d'entre nous (hormis quelques prophètes, comme naguère un René Dumont) est pris dans ce fantasme collectif. Nous ne sommes plus « sujets » au sens de consciences responsables et souveraines, nous sommes « sujets » au sens d'assujettis, soumis à la tyrannie d'un monarque irresponsable : la subjectivité collective (le « on », ou le « tout le monde ») qui nous renvoie les uns aux autres, comme les signifiants flottants chez Derrida, au lieu de nous référer à la Terre qui nous porte : l'*hupokeimenon* indispensable à tous nos prédicats.



Cette absolutisation du monde, en tant que prédicat, fonctionne en réalité de manière analogue à l'évolution et à l'histoire, c'est-à-dire par trajection : l'assomption de S en P et l'hypostase de P en S. C'est ainsi que ce qui à l'origine était un mythe (un simple P), la pastorale (en Europe) ou l'ermitage (en Chine), c'est-à-dire la fiction d'un retour à la nature, s'est en trois millénaires peu à peu substantifié, de la poésie à la peinture, de la peinture aux jardins, des jardins à l'architecture puis à l'urbanisme, engendrant pour finir l'urbain diffus, avec son empreinte écologique insoutenable (Berque *et al.*, 2006).

À moins d'un retour aux sources, c'est-à-dire d'un apurement de notre mondanité, cette trajection éloigne indéfiniment le P ultime du S initial. C'est dire qu'asymptotiquement, P tend vers la prédicativité pure. Cela se résume par la formule qu'on a déjà vue : $r = (((S/P)/P')/P'')/P'''$... Celle-ci montre effectivement que, de P en P', P'', P''' etc., le prédicat P s'éloigne toujours plus (vers la droite) du sujet S initial (tout à gauche). Cette formule montre aussi que, par rapport à P', c'est S/P qui prend position de S ; c'est-à-dire qu'une réalité déjà prédiquée se pose en substrat primitif, cet *Urgrund* hypothétique que serait un S pur, encore imprédiqué (autrement dit, la nature sans l'humain, voire la matière sans la vie). Puis, par rapport à P'', ce qui prend position de S est une réalité au second degré, c'est-à-dire déjà deux fois prédiquée : une prédication de prédication. Et ainsi de suite, ce qui n'est autre que la naturalisation de l'artifice humain.

Cette absolutisation du monde prédicatif, Nishida l'avait à sa manière déjà théorisée, mais dans un tout autre sens. Pour lui, c'était la réalité véritable, celle d'un « sans-base » (*mukitei*) « engloutissant » (*botsunyû*) tout sujet dans le néant. Pour l'école de Kyôto, dont il était le maître à penser, cette doctrine était un « dépassement de la modernité » (*kindai no chôkoku*; Berque, 2000). L'histoire a prouvé que ce n'était là que le débridement de la subjectivité d'un monde particulier, celui de l'ethnocentrisme nippon et en particulier celui d'un ultra-nationalisme absolutisant le régime impérial comme un « néant absolu », apte à engloutir tous les peuples de la Terre, à commencer par ceux de la « sphère de coprosérité ».

À l'époque, l'Amérique s'est chargée de terrasser ce monde-là. Ce qui risque bien de terrasser le nôtre, c'est la Terre elle-même.

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio (2002) *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Turin, Bollati Boringhieri.
- BERQUE, Augustin (1982) *Vivre l'espace au Japon*. Paris, Presses universitaires de France.
- BERQUE, Augustin (1986) *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.
- BERQUE, Augustin (1990) *Médiance, de milieu en paysages*. Paris, Belin/RECLUS.
- BERQUE, Augustin (1992) Espace, milieu, paysage, environnement. Dans Antoine Bailly, Robert Ferras et Denise Pumain (dir.) *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, p. 352-369.
- BERQUE, Augustin (1998) Le japonais. Dans Jean-François Mattéi (dir.) *Encyclopédie philosophique universelle, IV : le Discours philosophique*. Paris, Presses universitaires de France, p. 240-250.
- BERQUE, Augustin (dir.) (1999) *La Mouvance. Cinquante mots pour le paysage*. Paris, Éditions de La Villette.
- BERQUE, Augustin (2000a) *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin.
- BERQUE, Augustin (dir.) (2000b) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*. Bruxelles, Ousia.
- BERQUE, Augustin (2005) La forclusion du travail médial. *L'Espace géographique*, n°1, p. 81-90.
- BERQUE, Augustin (2007) Vers une mésologie – au delà du *topos* ontologique moderne. Dans Michel Wiewiorka (dir.) *Les Sciences sociales en mutation*. Auxerre, Éditions Sciences humaines, p. 149-154.
- BERQUE, Augustin (2008) *La Pensée paysagère*. Paris, Archibooks.
- BERQUE, Augustin (2009) Les travaux et les jours : histoire naturelle et histoire humaine, *L'Espace géographique*, n°1, p. 73-82.
- BERQUE, Augustin et SAUZET, Maurice (2006) *Le Sens de l'espace au Japon. Vivre, penser, bâtir*. Paris, Arguments.
- BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe et GHORRA-GOBIN, Cynthia (dir.) (2006) *La ville insoutenable*. Paris, Belin.
- CANGUILHEM, Georges (1968) *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris, Vrin.
- CASSIN, Barbara (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris, Seuil/Le Robert.
- HAAR, Michel (1986) *Le Chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris, L'Herne.
- LEROI-GOURHAN, André (1964) *Le Geste et la parole*. Paris, Albin Michel.
- NISHIDA, Kitarô (1966) [1927] recueilli dans *Nishida Kitarô zenshû*. Vol. IV, Tokyo, Iwanami Shoten.
- POIRIER, Sylvie (1996) *Les Jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*. Münster, LIT Verlag.
- REY, Alain (dir.) (2005) *Dictionnaire culturel en langue française*. Paris, Le Robert.
- UEXKÜLL, Jacob von (1965) [1934] *Mondes animaux et monde humain*. Paris, Denoël.
- WATSUJI, Tetsurô (1979) [1935] *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu*. Tokyo, Iwanami Shoten.