

Le milieu : distanciation et concrétude. *Une approche de la logique du lieu*

Marie-France Hureau

Je voulais parler de la conscience globale¹, ou à partir de la conscience globale, de cette unique réalité, que Krishnamurti appelle la « vision pénétrante », et qui est plus fondamentale que l'individu entendu comme sujet de l'expérience. Mais je gardais toujours présente en moi cette notion d'interaction.

J'avais pu constater avec la théorie ternaire de Lupasco et l'enseignement de Pierre Weil, que le sujet n'était pas détaché du monde ; il n'est pas un observateur hors du monde, mais il en fait partie. « Nous sommes le monde » répète Krishnamurti

Toutefois, je revenais toujours au ternaire krishnamurtien : l'observateur, la chose observée, l'observation. Et il me semblait qu'il y avait quelque chose d'autre, quelque chose de plus large que ces notions d'objet et de sujet. Je devrais y consacrer un autre chapitre, me disais-je, à moins que la suite de mes réflexions ne m'y conduise.

Cette logique dialectique me poursuivait, tout en voulant sortir de l'abstraction. L'individu seul, objet ou sujet, ne me suffisait pas. Si l'individu me paraissait libre et auto-déterminé, il y avait l'autre, l'opposant, qu'il s'agisse du milieu, du « tu », ou de la société. On reconnaît une chose, « ce qui est » pour reprendre une formule de Krishnamurti, par opposition à ce qu'elle n'est pas.

Une fois abolie l'idée d'un monde statique en face d'un sujet extérieur, et posé le fait que le monde et moi formions un ensemble dynamique, il me paraissait nécessaire de me pencher sur l'interaction « milieu-moi » qui est la règle de l'existence humaine dans sa structure duelle. « Milieu » pris dans le sens de conditions naturelles qui régissent la vie d'êtres vivants. Quel est le lien entre notre relation au monde, à l'environnement, au milieu, et une conscience globale ?

Une autre grande découverte a été « la logique du lieu » et « la logique du sujet » proposées par Augustin Berque, et à propos desquelles cet écrivain invite plusieurs philosophes : Platon, Aristote, Heidegger, Nishida. Je sentais que la « logique du lieu », créée à l'origine par Nishida², pouvait m'aider à repenser mon rapport au milieu dans sa singularité, tout en restant proche de la pensée de Krishnamurti et d'une conscience globale. Cette approche me permettait en effet de renouveler ma compréhension de la subjectivité humaine intégrée dans la réalité vécue.

Le but de Berque a été de chercher des mots qui traduisent la relation non-ethnocentrique entre toute société et son environnement. Relation en laquelle coexistent la dimension temporelle de l'historicité liée à une dimension spatiale, géographique.

Dérivée de la phénoménologie, la notion de *milieu* signifie bien pour lui la relation d'une société à son environnement. Toutefois, les milieux sont ambivalents car ils existent en tant qu'environnement ou nature (versant physique) et que paysage ou culture (versant phénoménal).

¹ Jean Klein utilise cette expression dans son livre, *Qui suis-Je ?* Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1989, p 137.

² Nishida Kitarô, philosophe japonais (1870-1945).

Au fond la véritable question n'est pas pour moi, de distinguer de ce qui relève du milieu, de la nature et de ma culture, mais bien plutôt de comprendre « si », et peut-être « comment », le milieu à sa place dans une conscience globale. Je vais continuer avec Augustin Berque³ pour tenter de m'en approcher, et me permettre d'entrer plus facilement ensuite dans la pensée philosophique de Nishida.

1) La notion de milieu.

Dans *Connaissance pour la vie*, Canguilhem explique qu'historiquement la notion de milieu débute au XVIII^e siècle avec la mécanique de Newton qui l'emploie pour signifier un fluide, l'éther ; puis elle est utilisée en biologie par Lamarck qui entend par là l'eau, l'air, la lumière. Elle figure dans l'Encyclopédie de d'Alembert et de Diderot. Puis on la retrouve dans l'étude du vivant en connexion avec son environnement et dans l'étude du lieu, provenant de la géographie.

La biologie concerne les tentatives d'apprentissage pour s'adapter au monde extérieur. Un être n'est ni un segment, ni une partie, il vit comme un tout. Il a un organisme, une individualité, une fonction qui en est l'acte. Il s'exerce une fonction dialectique entre l'organisme et le milieu.

Le milieu modifie l'organisme et l'organisme exerce à son tour une influence sur le milieu. C'est par l'intervention subjective du besoin, pour Lamarck, que le milieu domine et commande l'évolution des vivants. Le milieu et l'être vivant restent deux phénomènes distincts ; l'être doit s'adapter par un effort renouvelé à un milieu tout le temps différent et indifférent.

Pour Darwin, le milieu a moins d'importance que les relations de l'ensemble des vivants, qui consistent en deux possibilités : ou mourir ou survivre. Toutefois pour Canguilhem, le vivant et son milieu sont confondus et se limitent réciproquement⁴. Les effets deviennent des causes qui modifient leurs propres causes. Chacun contribue à créer à l'autre son équilibre. Le milieu propose, mais l'homme se fait son milieu. À des milliers de signaux, il ne retiendra que ceux auxquels il peut répondre selon ses possibilités et ses besoins. Son réflexe ne sera pas isolé, mais dépendra de la signification d'une situation vécue dans son ensemble. Son être et son individualité sont une conscience subjectivée. Le milieu est un moyen de réalisation. Ce qu'il offre est fonction de la demande humaine. Et pour Canguilhem, « c'est par la construction des outils et des machines que l'homme se distingue des animaux »⁵. Le concept d'outil est important l'évolution humaine comme intermédiaire qui permet et conduit l'action de l'homme sur le milieu, sur autrui et sur lui-même. Les outils transfèrent et multiplient ses capacités d'actions. L'outil introduit un rapport avec le milieu extérieur.

Au XX^e, cette notion devient donc, comme le signale Georges Canguilhem, « un mode universel et obligatoire de saisie de l'expérience et de l'existence des êtres vivants et on pourrait presque parler de sa constitution comme catégorie de la pensée contemporaine »⁶.

On trouve aussi dans le *Dictionnaire de la géographie*, la définition suivante du milieu géographique : « espace naturel ou aménagé qui entoure un groupe humain, sur lequel il agit,

³ Augustin Berque est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a écrit de nombreux ouvrages sur le rapport des sociétés humaines à leur environnement et est spécialiste du Japon.

⁴ Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, librairie philosophique Vrin, 1998, p 12.

⁵ Georges Canguilhem, *op. cit.*, p 22.

⁶ Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, 1971, p 9.

et dont les contraintes climatiques, biologiques, géographiques, psycho-sociologiques, économiques, politiques, etc., retentissent sur le comportement et l'état du groupe »⁷.

L'on trouve d'autres avancées conceptuelles en sociologie puis dans d'autres directions qui ont abouti à l'écologie, à la notion d'écosystème, c'est-à-dire à une nouvelle science de la nature tandis que les sciences sociales se développent de leur côté.

Quant aux liens réciproques du milieu physique et du milieu social, le milieu tout court, les interprétations en sont plutôt déterministes ou sont masqués derrière des diversions lexicales. Ce mot n'a pas engendré de dérivé, à l'opposé du préfixe *éco*.

L'écologie apparaît aujourd'hui comme la véritable science du milieu aussi bien par son objet que par son rôle parmi les autres sciences. Elle est la branche de savoir des milieux physiques qui a le mieux traduit la prise de conscience environnementale de notre siècle. Mais elle reste une science positiviste de la nature tendant à subsumer le milieu social sous le milieu physique. Elle ne rend pas compte de l'ambivalence propre au milieu tout court. À savoir que ce milieu est constitué de sujet individuels et collectifs autant que d'objets, donc que sa réalité n'est pas moins subjective qu'elle n'est objective.

Toutefois, ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il est en évolution toute son existence. Ainsi l'on parle de nature humaine et de nature animale, en les distinguant. Seulement tout ne nous est pas donné à la naissance. « La nature de l'homme lui est donnée par sa culture » écrit Fromaget⁸.

L'homme se représente l'origine de l'univers, où il va, comment il fonctionne. Il s'en forge une image ainsi que de lui-même. Notre vision du monde dépend de notre culture. Les interactions individuelles produisent la société, siège de la culture, qui elle-même rétroagit sur les individus. Chacun des termes est à la fois le moyen et la fin. On ne peut absolutiser l'un d'eux, il ne peut y avoir de prédominance de l'un sur l'autre car écrit Morin « tout développement vraiment humain signifie développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et du sentiment d'appartenance à l'espèce humaine⁹ ».

Donc l'homme est un être à la fois biologique et culturel. Ce qu'il appelle : unidualité. On pourrait dire « être ternaire » car physique, biologique et culturel. Si la culture n'existait pas, l'homme serait encore un animal. Toutefois la culture dépend du cerveau et de nos neurones. L'homme est aussi spirituel.

Tout un jeu dialectique est orchestré par l'histoire du sujet entre ce qu'il est au départ et l'emprise du milieu, entre l'inné et l'acquis. Des relations et des rencontres viennent actualiser certaines virtualités inscrites et en laissent d'autres dans l'ombre. Et des cultures différentes auraient fait de nous des personnes différentes.

Autre langage pour ce philosophe japonais, Nishitani Keiji¹⁰, disciple de Nishida. Celui-ci définit l'environnement naturel comme ce qui est hors de portée de la compréhension rationnelle humaine. L'homme ne voit ni ses fins, ni son fondement, ni sa grandeur. La nature existe tout simplement, là, telle qu'elle est, avec les végétaux et les animaux qui sont

⁷ Pierre Geroge, in Berque, *op. cit.*, p 28.

⁸ Michel Fromaget, *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2000, p 11.

⁹ Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p 58

¹⁰ Takako Saito, *La nature : l'origine de l'homme selon Nishitani Kenji*, <http://sfej.asso.fr/site/colloque2006/sessionG.htm>

également là, de la même manière. Les hommes ne connaissent pas la finalité de leur existence et de la leur.

Nishitani considère la nature comme origine de la vie humaine. Sa destruction causée par l'égoïsme humain peut signifier la mort de l'humanité. L'homme sera donc invité à ne pas prendre une position dominatrice sur la nature, mais d'abord à l'étudier humblement, telle qu'elle est, puis à l'accepter pour qu'elle puisse retrouver sa façon authentique de vivre. Quand la nature revivra librement, l'homme à son tour revivra librement.

À l'opposé, toujours pour Nishitani, l'environnement culturel est constitué de milieux déterminés ayant une finalité fixée par les hommes. Un homme se trouvant dans un milieu culturel donné voit immédiatement le sens et le but des travaux qui l'entourent. C'est le monde où les hommes étant maîtres du tout peuvent comprendre toutes les raisons de leur travail. Ils occupent ainsi une position de dominateur sur l'environnement. Cependant, cette position est fondamentalement artificielle et même superficielle, d'autant plus que ce comportement d' « être dominateur sur le milieu » n'est pas, selon ce philosophe, le véritable mode de vie de l'homme.

Nishida va plus loin que Nishitani. Dans son livre *Essai sur le Bien* (1911)¹¹, il explique que le rapport entre le sujet vivant et le milieu s'établit suivant une dialectique où le sujet vivant ne peut pas toujours se donner la subjectivité et où, de même, le milieu ne se contente pas toujours d'être objectivé ou extériorisé par le premier. Ils se créent en jouant en alternance ces deux rôles, une double contradiction, ce qui annule le problème d'avoir deux infinis ouverts engendrés par un principe de non-contradiction absolu. C'est ainsi que je le comprends.

Et l'on peut constater que l'on est dans la logique ternaire de Lupasco pour qui tout événement est le passage ou l'actualisation, d'un état de potentialité à un état d'actualité. Et la potentialisation de cet événement est un processus d'actualisation qui s'oppose à l'actualisation de celui-ci. Ce qui empêche toute absolutisation qui ne fait pas partie de la vie.

En résumé, le paradigme occidental moderne (l'existence d'entités physiques individuelles et les dichotomies cartésiennes entre sujet et objet) est remis en cause par la notion de milieu.

La montée de l'écologie dans les années 60, venue des milieux hippies de la côte ouest des USA où fleurissent les conversions au bouddhisme et au zen, s'est accompagnée d'une critique du modèle de développement à l'occidentale et s'est élevée contre les fondements même de la vision occidentale du monde. Et une nouvelle science est apparue, portée contre le paradigme moderne-classique, du dualisme cartésien¹².

Berque voit ici la source des points de vue divergeants du moderne-classique et de l'écologie. Pour l'auteur « l'écologie au même titre que les géométries non-euclidiennes, la théorie de la relativité, la mécanique quantique, la phénoménologie, la psychanalyse, etc., fait partie de ces avancées de la connaissance qui à partir du XIX^e ont désarmé le paradigme de la modernité¹³ ».

En effet, là où la science classique considère des objets physiques et substantiels, l'écologie verra des relations (le cycle de l'eau). La logique écologique ne peut pas ne pas déboucher sur une métaphysique et une ontologie non-cartésienne : les relations sont antérieures aux choses qu'elles relient.

¹¹ Nishida Kitaro, *Essai sur le bien, chapitre I et II*, Bordeaux, éditions Osiris, 1927.

¹² En octobre 1979, s'est tenu à Cordoue un colloque sur le thème « Science et conscience ».

¹³ Augustin Berque, *op. cit.*, p 88.

2) La médiance.

Partant du concept de Watsuji Tetsurô¹⁴ de « *fudosei* », Berque crée le mot *médiance*. Le terme *fudosei* désigne l'ensemble des caractères physiques et sociaux d'une contrée donnée. Ce concept est issu lui-même de l'ouvrage de Watsuji *Fûdo*, qui se traduit par *milieu*, où il distingue milieu humain et environnement naturel.

Sei désigne la « qualité de ce qui est », comme lorsqu'on rajoute *-té* ou *-ité* en français, explique Berque. Watsuji définit donc *fudosei* comme le « moment structurel de l'existence humaine ¹⁵» en tant que mise en relation de l'existence individuelle à son contexte spatial donc physique et social.

La médiance est donc une entité trajective, *trajectivité*, en ce sens qu'elle est engendrée par un processus qui dans le temps (historique) et l'espace (géographique) développe une interaction entre la société et son environnement.

La médiance est bipolaire, écologique et symbolique, factuelle et sensible. Tout cela forme le sens du milieu qui est signification, perception, sensation, orientation, et relation.

L'ensemble des milieux, des médiances, forment l'*écoumène*, qui est la relation entre l'humanité et l'étendue terrestre.

Nous sommes pris dans la médiance de notre milieu sans en avoir conscience. Par exemple, la ville, la campagne, le fleuve forment un système où s'entrelacent cette nature et cette société particulières.

Mais la réalité dépend des points de vue relatifs à chaque culture. Des hommes vivent, ressentent, comprennent et transmettent. Mais le sens de leur milieu ne peut se comparer à un aucun autre. Mélange de physique et de phénoménal - ou plutôt altération moderne du physique et du phénoménal- composé d'un langage technique ou poétique, ainsi que d'une ambiance pour l'image.

En fait, ce qui intéresse Berque, ce sont les rapports des sociétés à l'espace et la nature mais la notion de milieu reste ambiguë avec des définitions qui en font soit un centre soit un entourage.

L'écologie rend pourtant compte des relations, et elle objectifie ces relations en effets matériels. Mais il lui manque le phénoménal : l'interrelation du physique et du social n'existe que dans la mesure où elle est ressentie, interprétée et aménagée par une société, mais où aussi inversement, cette part du social est traduit en effets matériels qui se combinent avec des faits naturels.

C'est ce sens orienté, à la fois objectif et subjectif, physique et phénoménal, écologique et symbolique, que Berque appelle médiance. Le quantitatif ne peut être abstrait du qualitatif. La médiance comporte, dans la réalité observée, une part de subjectivité, et aussi dans l'observateur lui-même. Ce n'est pas une science positive comme l'écologie. Mais pas un libre court à la subjectivité non plus.

3) Réalité sensible et réalité factuelle.

Le sens de la médiance est unitaire : si le monde existe, c'est qu'il intègre la réalité sensible et la réalité factuelle. C'est un principe d'intégration qui rend compte de transformations subjectives ou phénoménales (les métaphores) et des transformations objectives ou physiques (les métabolismes, les cycles écologiques).

¹⁴ Watsuji Tetsurô (1889-1960).

¹⁵ Augustin Berque, *Médiance*, Belin, Géographiques, 2000, p 26.

Définie comme le sens d'un milieu, la médiance ne peut être que spatiale. Les identités respectives des divers êtres y sont distinctes : ni les formes ni les substances ne s'y confondent. Et en terme d'espace, la médiance qui prend en compte les significations et les perceptions, ne peut être que métaphorique. Une métaphore est une figure de sens (trope) dans lequel un mot qui a habituellement un sens A est utilisé avec un sens B. Mais l'intérêt de la métaphore est d'attribuer au sens B les nuances qui appartiennent au terme A. La métaphore est un changement où nous sentons une chose comme une autre. C'est une projection du sujet sur l'objet.

Dans le temps, il est possible d'envisager objectivement que les identités réciproques n'en fassent qu'une seule. Il ne s'agit plus alors de métaphore mais de métabolisme.

Métaphore et métabolisme ne fonctionnent pas à la même échelle de temps : l'un peut être instantané tandis que l'autre demande un certain temps. Mais ces assimilations subjectives et objectives peuvent dans la médiance s'influencer et se combiner pour constituer une même réalité, celle du milieu qui est leur identité commune. Le factuel est et n'est pas le sensible. Au départ il ne l'est pas, mais il peut le devenir. Car le milieu ne connaît que la relation qui lie sujet et objet.

Il ne s'agit pas de renier le principe d'identité. Dans un milieu réel, l'identité-sujet ne peut pas exister indépendamment de l'identité-objet. Elle ne le peut qu'au plan conceptuel, en théorie. Les repères stables de la rationalité vacillent non en tant que concepts tels que « la substance, l'identité, l'objet », mais vacillent en réalité. Les concepts transcendent la réalité, c'est de la pure théorie.

La relation peut être d'ordre physique avec un trajet matériel, ou phénoménale avec un trajet métaphorique. Mais ils ne peuvent se dissocier absolument. Il n'est pas de métaphore qui ne s'effectue sans un déplacement de matière et il n'est pas de déplacement matériel qui n'entraîne des projections subjectives, des anticipations, des représentations, qui doublent la présence des choses et qui font partie des processus de construction de la réalité par la perception. A la fois idéal et matériel, ce processus est une *trajection*¹⁶, terme emprunté à Gilbert Durand.

La trajection s'opère principalement au niveau collectif plus qu'individuel - une société, sa culture, son territoire - et dans une échelle de temps qui est l'histoire. Histoire des hommes (perception de la nature, représentation dans l'espace) mais aussi celle des composantes de son milieu (géologiques, population migratoire) où symbolisme et écologie s'entre-déterminent. La médiance rejette les interprétations qui réduisent la nature à une représentation du sujet et celles qui réduisent le sujet aux déterminations de la nature.

La société perçoit son milieu en fonction de l'usage qu'elle en fait et elle l'utilise en fonction de la perception qu'elle en a. Les schèmes de perception et d'interprétation du milieu (les matrices phénoménologiques) ne cessent d'engendrer des empreintes physiques (modes d'aménagement du milieu) lesquels à leur tour influencent ces matrices et ainsi de suite, passage incessant du factuel au sensible et inversement.

4) Nature et culture.

Penser le rapport des sociétés à l'espace et à la nature demande de définir la nature. Difficile d'imaginer ce que serait le monde si l'homme n'était pas là pour le concevoir,

¹⁶ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

l'aménager, le culturiser. La nature en soi est ce qui n'a de sens ni par ni pour l'homme. La nature en soi, il la porte en lui-même dans sa physiologie. Elle a un sens dans l'homme et autour de lui qui la traduit en terme de culture.

La nature est donc, repète Berque, bipolaire, à la fois physique et phénoménale. Or l'homme en la culturisant tend à la ramener soit vers l'un ou l'autre pôle. L'un projette le sujet sur l'objet (projections émotionnelle, esthétique, littéraire, musicale, picturale), c'est le monde subjectif. L'autre absorbe le sujet dans le monde objectif.

Du point de vue de la médiance, la réalité empreinte les deux trajets qu'elle exprime dans ses créations. La société n'est pas seule à construire sa réalité (qui ne serait que phénoménale). Il y a une construction progressive de la réalité avec le physique, au cours de l'histoire.

La subjectivité investit donc notre rapport à l'environnement avec une manipulation élaborée dans les sciences positives qui porte sur l'environnement-objet. Cette maîtrise nie notre rapport-relation sujet-objet. Une subjectivité sans frein et ignorée comme telle, provoque l'actuel dégradation de l'environnement.

Mais peut-on appliquer les lois du monde phénoménales sur le monde physique et vice versa ? Naturaliser l'humain reviendrait à réduire l'homme-sujet aux lois de la nature-objet (scientisme, biologisme, sociobiologie, behaviorisme) ; le contraire serait d'humaniser le naturel (animisme).

Effectivement, « la raison et la science nous commande de reconnaître que la réalité sensible n'est pas la réalité factuelle¹⁷ » souligne Berque. Celle-ci serait une composante objective de la réalité tout court. Elles ne prennent en compte que les faits et non le sens¹⁸. Elle se livrent à l'irrationnel tout autant que ceux qui négligent les faits. Nos milieux ont pourtant un sens, celui que nous y voyons.

Or, les sciences de la nature ne portent jamais de jugement de valeur et encore moins de prescription morale¹⁹. Cependant le factuel ne parle jamais tout seul, il lui faut un interprète, le scientifique (ou le philosophe, ou le logicien, ou un tout autre sage). Et le savant ne l'est que par sa propre subjectivité. Le savant formé aux sciences de la nature et non aux sciences de l'homme, se croit seul et neutre devant l'environnement « alors qu'en fait, sa culture l'immerge dans un paysage²⁰ ».

Le discours sur la nature est chargé d'une multitude d'interférences et d'interprétations morales et politiques. Mais attention, les valeurs du monde sensible peuvent avoir un sens misanthropique, avec des connotations racistes quand on cherche à universaliser une culture. C'est ainsi que le discours d'un paysage peut devenir un discours métaphorique sur l'identité nationale, les valeurs d'un sujet collectif, d'une société.

La nature est ainsi porteuse de liberté ou d'asservissement, pour ou contre les ordres sociaux établis (le nazisme exaltait le naturel, le léninisme célébrait le social). Il est absurde de distinguer un domaine de l'humain (social, culturel) et un domaine du naturel (écologique, biologique). Ces deux domaines sont présents l'un à l'autre. Berque demande d'exalter plutôt le passage de l'un à l'autre (trajection) car c'est là que « réside la liberté²¹ ».

¹⁷ Augustin Berque, *op. cit.*, p 69.

¹⁸ Ici, Berque s'élève contre les « logiciens » donc contre Krishnamurti, Lupasco, Wittgenstein, Nishida.

¹⁹ Reproche fait à Nishida sur l'impérialisme japonais.

²⁰ *Ibid.*, p 77.

²¹ *Ibid.*, p 79.

Pourtant, dans les *Les raisons du paysage*²², Berque souligne que à des stades de civilisations moins évoluées, nulle césure ne séparait nature et être humain ou culture. L'extériorisation dépend d'un recul d'un point de vue de l'homme sur le monde. Ce recul du point de vue n'étant pas possible, l'être humain était pris dans son environnement immédiat. L'espace sauvage n'existait pas pour celui qui y vivait. C'était le milieu normal, organisé, reconnaissable pour lui, de sa vie quotidienne. L'extériorité de la nature n'existait pas pour les habitants de cet espace dont la subsistance et la survie dépendaient des richesses de la nature.

5) Les prises.

Des sociologues, des philosophes, des historiens ont montré que toute réalité est relative à un certain regard et à une certaine pratique, lesquels sont propres à une époque et à une culture.

Mais allons un peu plus loin. Le milieu est donc la relation d'une société à l'espace et à la nature. Toutefois, le milieu se manifeste par des contraintes, des risques, des agréments, des ressources. Et pour Berque, ces qualités médiales n'existent que par la trajection des réalités factuelles aux réalités sensibles.

Pour la Gestalt-théorie, les phénomènes n'existent que si on les perçoit ; le psychologue américain James J. Gibson va plus loin avec la notion d'affordance²³ ; l'affordance est invariante et est toujours présente ; il ne faut que la saisir. « C'est ce qu'un environnement spécifique fournit (affords) à un observateur qui peut (affords) le percevoir parce que lui-même est spécifiquement adapté à cet environnement ²⁴».

Ce verbe anglais se réfère tant à l'objet qu'au sujet. « Les affordances sont des propriétés (de l'objet) prises en références à l'observateur. Elles ne sont ni physiques ni phénoménales ²⁵». Ou bien physique et phénoménales ?

Terme que Berque a traduit par *prise*. « Les prises n'existent en tant que prises que dans et par une certaine relation ²⁶». Cette notion existe avec nous que si nous la prenons comme telle. Mais elle n'est pas totalement subjective puisqu'elle s'ancre dans les choses. Ni l'en-soi de la physique, ni le pour-soi de la psychologie ; peut-être l'avec-soi d'un potentiel qui se réalise dans la relation des êtres humains à l'espace et à la nature.

Les prises n'existent donc que dans certains milieux, de manière plus ou moins consistantes, collectives, précoces ou tardives suivant les acteurs sociaux considérés. Elles ne sont pas « prises » pour tout le monde. Dans la relation, la société leur accordera plus ou moins de valeur suivant ses propres déterminations.

Berque donne l'exemple de l'arbre : une prise ? « C'est la branche de l'arbre *quand* la main la saisit ²⁷».

Dans cet exemple, ce qui est invariant, c'est la branche qui devient prise seulement en fonction du sujet. Ce qui varie c'est la dépendance du sujet car si elle est réelle, elle n'est pas réelle pour tout le monde.

²² Augustin Berque, *Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, éditions Hazan, 1995, p 52.

²³ In Augustin Berque, *Médiance*, op. cit., p 99.

²⁴ *Ibid.*, p 100.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* p 101.

²⁷ *Ibid.*, p 100.

6) Identité et identification : logique du milieu.

Pour ne pas rester prisonnier du monde sensible, il faut la traduire logiquement, continue Berque dans *Médiance*. Mais comment exprimer une pensée non-aristotélicienne par une tournure de langage aristotélicien, demande-t-il ?

Se pose selon Berque le problème aristotélicien de l'identité : A est A, A n'est pas B. Or l'exemple de l'arbre montre qu'il y a à la fois identité et identification : A est A mais A est également B.

Comment l'expliquer ? C'est là que Berque fait appel à Nishida et à la logique du lieu. La logique du lieu est une réflexion sur le rapport sujet/prédictat. En effet, dans la langue japonaise, l'accent est mis sur le prédicat plutôt que sur le sujet comme dans les langues européennes. L'identité du prédicat montre un rapport avec la poésie et la créativité en général ; elle est donc en relation avec la métaphore.

Or on a vu que la métaphore se tenait à un certain niveau d'échelle. Donc suivant l'échelle considérée, serait-il possible de dire que que A est B ?

Sans entrer, pour l'instant, dans cette logique, disons que pour Berque, tout ramener à une seule vérité est une erreur qui revient à nier les différents lieux, tous réels. La logique du milieu est relative parce qu'elle met en relation certains niveaux de vérité à d'autres, et tous ces niveaux à la limite théorique de l'universalité de l'objectif pur. Sans pour cela conclure que les niveaux inférieurs à ce niveau théorique soient faux, car « la logique des milieux tient entière dans ces rapports d'échelle ²⁸ ».

La logique de l'identité pose donc l'identité du sujet, la logique du prédicat pose l'identité du prédicat ou identité métaphorique. Une logique de l'identité seule est catastrophique : l'autre est autre, et notre seul but est d'abolir son identité en le maîtrisant par tous les moyens. C'est la logique de la modernité et de l'Occident.

La logique de l'identification permet de vivre en paix dans la diversité du monde du fait qu'elle relève des prises d'un milieu réel où la causalité est toujours présente. Elle nous approprie aux choses et nous les approprie sans violence pour leur être. C'est une logique orientale et anti-moderniste.

La logique rationnelle de l'identité veut que d'un stock d'informations préétablies, mon cerveau reconstruit une identité ; je ne cerne pas alors la concrétude particulière de l'objet.

En Orient, l'attitude religieuse des japonais accepte pragmatiquement la réalité des phénomènes sans chercher derrière eux quelque chose de plus. Leurs concrétudes particulières est la seule réalité. Ce principe refuse toute ingérence de la raison dans la réalité sensible où seul vaut le témoignage des sens. Par son pragmatisme absolu, cette attitude s'assure de rester en prise avec les choses sans se laisser bernier par leur représentation. L'on peut parler ici de « non-symbolisme » écrit Berque²⁹ ou de spiritualité laïque.

En fait, il s'agirait de passer du particulier au particulier sans jamais atteindre le monde, un arbre n'est pas la forêt. Il y a un changement de regard, un virement à 180° à effectuer : l'objet devenu sujet dans le monde objectif, doit maintenant se desubjectiver.

Donc il existe chez Berque trois échelles de temps : le temps biologique de l'espèce, le temps historique de la culture, le temps de l'expérience individuelle, qui construisent le regard sur le monde qui n' a pas l'universalité du monde objectif.

²⁸ *Ibid.*, p 106. Ceci n'est pas sans nous rappeler les niveaux de réalité de Nicolae.

²⁹ *Ibid.*, p 111.

Répetons encore que la modernité a engendré l'objectivité et de là une emprise technique sur la nature, une emprise physique du sujet sur l'objet, insoucieuse des prises phénoméno-physiques du sujet avec l'objet.

Dans la réalité, le monde objectif et le monde subjectif se chevauchent, s'interprenènt et à la limite, symbolique non écologique, ne font plus qu'un.

7) Distanciation.

Répetons encore que la modernité a engendré l'objectivité et de là une emprise technique sur la nature, une emprise physique du sujet sur l'objet, insoucieuse des prises phénoméno-physiques du sujet avec l'objet. On retrouve là aussi différents temps :

- 1- La nature se déploie devant un sujet qu'elle écrase encore.
- 2- L'homme individuel moderne prend ses distances à l'égard des choses, mais il les prend aussi à l'égard des hommes. Quel sera la place de l'Autre ? Transition ou évolution sur quatre siècles où l'homme se détache de son milieu pour en faire un environnement-objet.
- 3- Le sujet est devenu objet pour son propre regard. C'est une seconde distanciation, second décentrement ou retrait du sujet, qui annule la première. C'est la mort de l'homme en tant que sujet individuel. Le sujet n'est pas transcendant : une partie de lui-même est immergé dans son environnement, ou dans son inconscient.
- 4- Ce qu'on pourrait appeler le temps post-moderne ? Retour à la saveur de l'Autre en soi dont l'environnement porte les marques. Il s'agit de rendre au monde une diversité que la modernité cherchait recouvrir par une homogénéité, par le Même. La règle du jeu, c'est de s'identifier à ce que l'on est pas.

Toutes les civilisations marquent leur territoire de traits qui leur donne un sens. Ces marques concrètes laissées par les hommes sont des limites dans le temps au-delà duquel l'homme se fait accéder à un état supérieur, celui de l'état culturel. Une même marque conjugue le matériel et l'idéal, la fonction et le sens, l'écologique et le symbolique.

C'est un jeu spatio-temporel qui commandent notre perception et qui articulent les choses de notre regard dans les limites d'un milieu. Il s'y enracine néanmoins avec le physique pour support ; car le physique continuera d'exister après nous.

C'est aussi une logique inhérente aux représentations que l'homme se fait de la nature et de la beauté dont la sensibilité est à l'origine.

8) Chôra et topos.

Revenons sur les notions de milieu, d'être et de contexte. Être, pour une chose, c'est être « quelque part », « en un lieu ». Mais quel est ce « quelque part », quel est ce lieu de l'être, comment faut-il le penser et comment faut-il penser le lien de l'être et de la chose et de son lieu ?

Berque affirme « cette géographicité de l'être³⁰ » comme articulation entre sciences humaines et sciences de la nature. Elle n'est autre que la relation écologique, technique, symbolique entre « la chose étendue » et « la chose pensante » de Descartes. Il l'a appelé

³⁰ Augustin Berque, *Écoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, p 11.

écoumène, du Grec oikoumenê : « ce en quoi la terre est humaine et terrestre l'humanité ». L'écoumène est à la fois mesurable par sa matérialité et incommensurable par l'être humain.

Pour Berque, les choses, les gens, les mots ont grandi ensemble. La concrétude, du latin *concrecere*, qui signifie grandir ensemble, n'est pas l'abstraction d'un certain espace. Ce qui est concret est l'appropriation d'un lieu par un être : sa place, son poste, et également la campagne, plus vaste, attribuée à une ville.

Il existe une imprégnation réciproque du milieu et de ce qui s'y trouve, dont parlait Canguilhem, que Berque nomme « chôra ». Ce n'est pas « topos » qui est l'endroit localisé, n'importe lequel. Ils ont une histoire commune, un chemin spatio-temporel. C'est le lieu à partir duquel et au sein duquel, il y a l'être.

Berque distingue donc le milieu géographique, topos, et le lieu existentiel, chôra. Chôra vient de Platon, et topos d'Aristote. Le topos d'un crayon, donne-t-il comme exemple, est son pourtour qui le limite, qui lui donne son identité. Dépasser son topos qui est stable, serait le changer et changer son identité. Le topos est donc le « lieu matériel » de l'objet³¹.

La chôra a à voir avec le devenir, l'existence de la chose. C'est « le milieu relationnel au sein duquel le crayon existe, et sans lequel il n'existerait pas³² » qui comprend dans ce cas : l'écriture, la parole, les arbres, le papier, etc.. Pour Berque, le crayon présume et génère la réalité³³ où il s'insère. Donc l'être du crayon est à la fois topos et chôra, qui ne peut être compris en terme d'objet ou de sujet. Sa réalité ne relève ni de l'objectivité ni de la subjectivité. Elle les chevauche, elle est matérielle et immatérielle en même temps. Le crayon a aussi un trajet dans le temps, il est « trajectif ». Lui enlever le spatial ou le temps, c'est abstraire le crayon du monde.

Berque utilise le concept de trajection pour exprimer « la conjonction dynamique, dans l'espace-temps, de transferts matériels et immatériels. ³⁴ » Si le lieu peut être défini en dehors la chose, en géométrie par exemple, son « écoumène » n'est pas un espace abstrait qui n'affecterait pas la chose. C'est l'imprégnation, l'interaction, pourrais-je écrire, spatio-temporelle de la chose et du lieu, d'un groupe d'humains à une étendue terrestre.

L'être a besoin de la chôra pour exister, elle en est la matrice ontologique. « C'est un lieu dynamique, à partir de quoi il advient quelque chose de différent, non pas un lieu qui enferme la chose dans l'identité de son être ³⁵ ». Dans cette relation, les objets ne sont pas séparables du lieu et n'ont pas essentiellement l'identité de leur propre aspect. La chôra abolit le dualisme moderne qui favorise la distinction des choses sensibles et des idées parce qu'elles apparaissent dans un milieu qui garantit leur altérité et donc leur identité respective.

Un voyageur navigue d'échelle en échelle et doit être capable de les reconnaître. Faute de rapport à autre chose, nous n'avons pas d'échelle pour sortir du monde et l'observer. La chôra conjugue l'intelligible et le sensible et le langage, on y reviendra plus loin, qui en est la jonction, apparaît donc dans la chôra. Mais elle fonde le sens antérieurement au langage. La

³¹ Augustin Berque, *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, 2000, p 92.

³² *Ibidem*.

³³ Berque distingue « la réalité - qui suppose et la chose, et l'existence humaine en rapport avec la chose, et relève donc de l'écoumène – du réel en soi, qui suppose uniquement la chose. Cette conception de la réalité s'apparente à la notion de *réel voilé* du physicien Bernard d'Espagnat. » Il précise plus loin que cette expression veut dire que « nous devons distinguer entre la réalité empirique, que nous pouvons connaître, et un réel indépendant, qui serait la vraie nature des choses, mais qui reste voilée parce nous ne pouvons en connaître que certaines structures générales. » in *Écoumène, opus cité*, p 28 et p 82.

³⁴ *Ibidem*, p 94.

³⁵ *Ibidem*, p 25.

chôra est une échelle, un niveau de réalité. Oublier l'échelle c'est prendre la carte pour le territoire, séparer le signifié du signifiant. C'est détacher l'être de son sens concret, au sein d'un lieu et d'une histoire singulière. « La modernité ne fut que cartographe³⁶ » écrit Berque.

Notre perspective interne est immense et par elle nous avons accès à l'échelle, à l'horizon du monde, et pour certains notre conscience nous ouvre à l'absolu. Or la chôra n'a rien à voir avec la transcendance. Elle est le foyer qui relie le ciel et la terre. C'est l'ordre naturel dynamique, le vrai sens des choses pour Berque, qui se trouve à l'écart de l'ordre social. Il n'y a plus de distinction entre le personnage et la scène. L'échelle, ou cette correspondance, rapporte les grandeurs à la taille humaine et au monde sensible. Elle ramène au concret par une double distance et une double identité par rapport au monde, celle de l'identité de la chose, celle de l'identité de la personne. Cette interrelation nie une conscience absolue.

La relation écouménale est à la fois passive et active mais toujours concrète. Elle est « la trajection de notre corporéité dans les choses de notre milieu³⁷ ». Cette relation est mouvante, aux limites mobiles, en évolution constante. Cette mouvance ne peut s'appréhender en terme de dualité entre sujet-objet. Bien sûr, on peut aborder les choses sous l'angle de l'identité, limité, qui a fondé la logique de tiers exclu. Mais les milieux ont des relations bien plus complexes. Dépasser le topos du tiers exclu, c'est atteindre la chôra, la totalité. La réalité du mode écouménal, souligne Berque, ne relève ni de l'objectif ni du subjectif ; le mode qui les « chevauche », il l'appelle *trajectivité*, du latin *trajectio* qui signifie : traversée, transfert.

La pensée a figé la mouvance pour en extraire une quantité d'images fixes. De la technique et du symbole, lequel précède l'autre ? Le monde est issu de notre chair sous forme de technique et il y revient sous forme de symbole. Il s'agit du triple et même engendrement proposé par Morin : hominisation-anthropisation-humanisation. Il y a un rapport éco-techno-symbolique, un processus d'interaction, lequel suppose ce dont il a émergé : la nature. Le milieu humain en donne l'axe, il en est le « corps médial » et « c'est pour cela que le monde fait sens³⁸ ». La « finitude infinie » ou l'incomplétude infinie selon Berque, est celle de tout être humain. Elle ouvre sur le concept de la logique du lieu de Nishida, que Berque nomme logique du prédicat, et qui cherche à saisir l'unité antérieure à la scission sujet-objet.

En résumé :

La logique du sujet, c'est topos, c'est ce en quoi les choses – je dirais aussi les êtres - « sont », leur identité propre, ce en quoi elles ne sont pas qualifiées. Leur logique du prédicat, c'est ce en quoi les choses – et les êtres - sont prédiquées, saisies par nos sens, par notre intellect, nommées, éprouvées, construites par nos mains, par la relation que nous avons avec elles, une œuvre humaine en fait.

Ce qui m'a interpellé, c'est cette contradiction du prédicat : c'est topos et chôra en même temps. Car mon vécu m'a fait voir l'expérience pure comme étant « moi et pas moi » à la fois : elle ne concernait pas objet et sujet, ni intérieur et extérieur, mais beaucoup plus cette dimension matérielle - formes perceptibles de notre environnement - enfouie dans sa topicité, à laquelle se joignait un sens accessible à la conscience humaine, la chorésie de notre monde.

³⁶ *Ibidem*, p 30.

³⁷ *Ibidem*, p 98.

³⁸ *Ibidem*, p 129.

C'est aussi à cause de cette dimension matérielle que je me sentais attirée par la physique quantique et le livre de Robert Linssen *La spiritualité de la matière* car je ne pouvais choisir entre esprit et matière, comme je le dis dans l'introduction. C'est pour cela que je ne me suis pas reconnue dans un enseignement spirituel ou philosophique.

Je retrouve donc enfin séparabilité et implication à la fois : deux logiques irréductibles l'une à l'autre, la logique du sujet et la logique du lieu. Il faudrait encore voir son rapport avec la logique du tiers inclus pour revenir à l'expérience pure - ou la conscience globale.