

LES ÉCHELLES DE L'ÉCOUMÈNE¹

AUGUSTIN BERQUE



¹ Présenté par l'auteur à l'Institut d'études avancées (IEA) de Nantes Atelier *Industrialité et écoumène* lors d'une journée d'études du 13 avril 2023. Texte inédit et publié avec l'autorisation de l'IEA.

« Écoumène » nous vient directement du grec **οἰκουμένη**, mot substantivant le participe passé féminin du verbe **οἰκέω**, « habiter », mais qui a plutôt été employé comme adjectif dans la locution **οἰκουμένη γῆ**, « terre habitée ». Comme **οἶκος** (maison) et comme son cousin le latin *vicus* (pâté de maisons, village) , ces mots viennent de la racine indo-européenne WEIK- (habitation, village), de laquelle, par le latin ou le grec, viennent de nombreux mots français comme *ville, villa, village, voisin, vicinal, paroisse, diocèse, oecuménique...* ou même *perroquet*² !

Dès cette origine, l'écoumène tient une ambivalence essentielle : c'est à la fois, *objectivement* et généralement, la terre habitée par opposition à l'érème, **ἔρημος**, le désert, i.e. la terre inhabitée où, rejetant le monde, se réfugie l'ermite **ἐρημίτης**), mais c'est aussi, *subjectivement* et en particulier, la terre habitée par un « nous autres » : la terre des Grecs par opposition aux Barbares, ou plus tard l'empire romain en deçà du *limes*, puis le domaine de la chrétienté par opposition aux infidèles. Elle n'est pas seulement *house* (une habitation objective), mais aussi *home* (l'habitation vécue comme un chez-soi par l'être qui l'a construite et/ou l'habite).

La géographie moderne a réintroduit le terme **οἰκουμένη** au masculin, en l'écrivant *oekoumène, oecoumène* ou *écoumène*. Dans cet usage, il s'agit de la partie objectivement habitée de la planète Terre, celle de Galilée, qui tourne. En revanche, je parle ici d'*écoumène* au féminin, non par purisme – un retour archaïsant au genre féminin d'**οἰκουμένη** –, mais pour souligner la différence entre cette acception-là et celle que je lui donne. Il s'agit bien toujours, dans celle-ci, de la Terre de Galilée, qui tourne (*si muove*), mais non moins de la Terre de Husserl, qui

² Plus de détails dans R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1994, p. 234.

ne tourne pas (*bewegt sich nicht*)³, en ce qu'elle fonde notre être même, et par conséquent notre capacité de penser.

Autrement dit, dans la relation écouménale, la Terre est à la fois physique et phénoménale. Elle nous porte, mais aussi nous comporte. Cette ambivalence pose d'emblée un problème *onto-logique* – un problème à la fois logique et ontologique : comment la Terre peut-elle être à la fois ceci et cela, un objet mobile (A) mais aussi un référent immobile (non-A) ? On peut certes évacuer ce problème d'une pichenette en considérant, d'un point de vue quantitatif, que notre taille étant infinitésimale par rapport à celle de la Terre qui nous porte; son mouvement entraîne *ipso facto* le nôtre, ce qui nous la fait croire immobile ; mais cela n'explique en rien la diversité des milieux humains, laquelle relève du qualitatif : c'est une question de *qualia*, de choses concrètement sensibles et toutes différentes, non pas d'objets comptables parce qu'abstraitement réduits à un même dénominateur. Autrement dit, ce n'est pas une question de proportion, mais une question d'échelle. La proportion relève de la seule géométrie et peut donc être totalement abstraite, l'échelle implique une réalité concrète.

Cette différence entre échelle et proportion a été mise en lumière par Philippe Boudon dans *Sur l'espace architectural*⁴. Cet essai d'*architecturologie* en donne, entre autres, l'exemple suivant : géométriquement, une poutre est un parallélépipède, dont on peut doubler l'échelle en gardant les mêmes proportions (à longueur doublée, épaisseur doublée, et ainsi de suite) ; mais architecturalement (concrètement), si l'on double la longueur d'une poutre, il faut plus que doubler son épaisseur, sinon elle casse. Boudon note que cette différence entre échelle et proportion avait été pressentie par Viollet le Duc, qui avait remarqué que dans les

³ Edmund HUSSERL, *L'Arché-originaire Terre ne se meut pas* (trad. par D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne de *Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, 1934), Paris, Minuit, 1989.

⁴ Philippe BOUDON, *Sur l'espace architectural. Essai d'épistémologie de l'architecture*, Paris, Dunod, 1971.

temples grecs, la taille des marches variait en fonction de celle du temple lui-même – affaire de proportion, commente Boudon –, tandis que dans les temples romains, elle restait fonction de la taille humaine – affaire d'échelle, commente Boudon –.

Le point de vue quantitatif, binaire et abstrait qui est celui de la proportion s'illustre dans l'apophtegme de Korzybsky : « une carte n'est pas le territoire ». Pure abstraction, cet apophtegme est à la fois une lapalissade – certes, un territoire n'est pas une feuille de papier ! - et une absurdité – les cartes, ça existe bel et bien ; et, à une certaine échelle - par exemple le 1 : 200 000 des cartes routières Michelin -, leurs centimètres sont bien les kilomètres du territoire qu'elles *représentent*.

Qu'est-ce donc qu'une représentation ? Fondamentalement, c'est la saisie de quelque chose en tant que quelque chose – *etwas als etwas*, selon l'expression utilisée par Heidegger dans son séminaire de 1929-1930⁵.

On se gardera de réduire, avec les œillères du dualisme moderne, le second *etwas* (quelque chose) - i.e. les diverses réalités de l'écoumène - à des « points de vue » divers sur une même « réalité objective », laquelle serait S (l'*objet* du physicien : ce que l'on observe, qui n'est autre que le *sujet* du logicien : ce dont il est question, S) . Concrètement, il s'agit bien de *réalités différentes* (S/P, S/P', S/P'', etc.), chacune dans un rapport spécifique avec l'être concerné. L'oblique « / » indique donc que le rapport S/P est non point binaire (S est P), mais ternaire (S-I-P, i.e. S est P pour I. Mnémotechniquement, on pourra considérer que dans S/P, I est incliné en /, devenant ainsi l'opérateur existentiel *en tant que*.

⁵ Publié après sa mort sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983 ; trad. par Daniel Panis *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992.

Pour la même raison (ladite ternarité), S, en soi, n'est jamais que virtuel : il est insaisissable (donc incalculable) comme tel, P supposant nécessairement la contingence qu'entraîne l'opération concrètement effectuée par I. Comme l'aurait dit Aristote, S relève du pouvoir-être, à savoir de la *dunamis* **δύναμις** avant son *energeia* **ἐνέργεια**, i.e. sa mise en œuvre ou son actualisation en S/P en fonction de I ; autrement dit, avant sa *réalisation*.

Effectivement, *l'être n'existe pas tant qu'il n'ek-siste pas* en tant que quelque chose – *als etwas*, dira Heidegger, qui a été profondément influencé par Uexküll, au point de lui consacrer une bonne partie du séminaire susdit (celui de 1929-1930). Dans la version publiée après sa mort⁶, on peut lire p. 456, à propos de la proposition énonciative et de la **σύνθεσις** chez Aristote :

« [Aristote] veut dire ce que nous appelons la structure d'« en tant que » (*die als-Struktur*). C'est ce qu'il veut dire, sans vraiment s'avancer expressément dans la dimension de ce problème. La *structure d'« en tant que »*, la *perception par avance unifiante* (*vorgängige einheitbildende Vernehmen*) de *quelque chose en tant que quelque chose* (*etwas als etwas*), est la *condition de possibilité* de la vérité ou de la fausseté du **λόγος** »⁷.

Ce qui pour nous existe – la réalité – n'est donc ni proprement objectif, ni proprement subjectif, mais *trajectif*. Effet de cette trajection⁸ de S en tant que P (i.e. S/P), la réalité de l'écoumène est trajective. Pour la même raison, elle excède les

⁶ Les *Grundbegriffe* cités ci-dessus en note 5.

⁷ *Die Grundbegriffe...*, p. 456. Italiques de Heidegger. Trad. A.B.

⁸ J'ai commencé à employer ce terme à propos du Japon dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, ouvrage paru chez Gallimard en 1986 mais rédigé pour l'essentiel au cours de l'été 1984, à Saint-Julien-en-Born. Il m'a valu, par affinité profonde, d'être associé par Bernard Lassus à son projet de DEA sur le paysage, qu'il a réalisé en 1991 sous le nom *Jardins, paysages, territoires*, et dans le cadre duquel j'ai professé que le paysage relève d'un problématique du milieu. Lassus enseignait quant à lui que le paysage n'est pas l'environnement.

limites physiques de la planète Terre. C'est notre monde, qui comprend tout ce qui pour nous existe, jusqu'aux astres les plus lointains.

Telle est donc l'écoumène : la demeure humaine, ou l'ensemble des milieux humains, dont nous autres humains incarnons l'opérateur existentiel, et sommes donc l'agent principal. C'est ce que la langue japonaise a rendu par le terme *shutai* 主体 - littéralement « corps (*tai* 体, ou 體 dans la graphie non simplifiée) principal (*shu* 主) », ou maître-corps -, terme qui, avec des connotations différentes, a été utilisé concurremment avec *shukan* 主觀 (littéralement : « regard principal ») pour rendre les mots européens *subject*, *Subjekt*, *sujet*⁹.

On remarquera que ledit maître-corps correspond à l'oblique / dans la formule S/P : c'est ce maître-corps qui fait advenir comme telle (*ereignen*, dirait Heidegger, qui en a tiré le concept d'*Ereignis* : « advenance ») la réalité singulière des choses propres à un certain milieu, à partir de l'universalité virtuelle du donné environnemental brut (l'*Umgebung* chez Uexküll, laquelle correspond à la **δύναμις** aristotélicienne).

On remarquera aussi que cette obliquité des maîtres-corps de leurs milieux respectifs est à l'image de celle des échelles que l'on employait jadis pour monter et descendre des navires de haut bord amarrés à quai dans un port, usage qui a entraîné l'emploi d'"échelle" (variante : "escale") pour dire "port", comme dans les anciennes expressions "échelles du Levant" ou "échelles de Barbarie". Je garde cette image pour parler ici des "échelles de l'écoumène", dans le sens des maîtres-

⁹ La polysémie de ce terme de « sujet » a été rendue en japonais par des mots différents, outre *shukan* et *shutai* : *shudai* 主題 (ce dont il s'agit, thème), *shugo* 主語 ou *shuji* 主辭 (sujet grammatical), etc. 主體, lu *juche* 주체 en coréen, a été le concept central de l'idéal d'indépendance de la Corée vis-à-vis de ses puissants voisins, la Chine et le Japon, plus particulièrement ce dernier, qui l'a annexée de 1910 à 1945 ; à la suite de quoi Kim Il-sung (Kim Il Sŏng, 1912-1994) devait faire de cet idéal le cœur d'une idéologie qui, en Corée du nord, a dérivé en culte de la personnalité.

corps qui, dans un certain milieu en particulier comme dans l'écoumène en général, opèrent la trajection de S en S/P, et ainsi d'*Umgebung* en *Umwelt*.

C'est en ce sens que tout être vivant est l'agent principal, le *shutai*, l'échelle de son propre milieu¹⁰, lequel, en retour, le détermine en un certain sens. Autrement dit, *l'être se crée en créant son milieu*¹¹, à partir du donné brut de l'environnement, i.e. l'*Umgebung* dans la terminologie d'Uexküll. Celui-ci, avec notamment ses fameuses expériences sur la tique, fut le premier à clairement distinguer l'environnement brut (l'*Umgebung*) du monde ambiant (l'*Umwelt*). Si je traduis ce dernier mot par « milieu », c'est dans le fil de l'emploi que l'école française de géographie humaine, depuis son fondateur Paul Vidal de la Blache (1845-1918)¹², a fait de cette notion en tenant compte de sa contingence historique, laquelle exclut que cela soit réduit au seul donné environnemental – et donc soumis au déterminisme communément dit « géographique », mais que je préfère qualifier d'« environnemental », la géographie humaine ne se bornant justement pas au donné physique.

Voilà ce que l'historien Lucien Febvre, qui fut l'élève de Vidal, devait à son propos, après la mort de celui-ci, qualifier de « possibilisme » dans *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire* (1922). Bien des contresens ont été commis à propos de ce « possibilisme », le plus grave étant de

¹⁰ On pensera, bien sûr, à l'apophtegme de Protagoras (-485/-411), πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (l'homme est la mesure de toute chose). La différence entre la mésologie et le sophisme, c'est que celui-ci se borne à S/P, tandis que celle-là suppose S pour qu'il puisse y avoir un quelconque P. Rappelons en passant que les scolastiques appelaient le sujet *suppositum*, et le prédicat *appositum*. Plus : allons jusqu'à voir le rapport entre ces deux termes comme la trajection entre le quai (S) et le navire de haut bord (P) dont il était question plus haut à propos des échelles du Levant ou de Barbarie ; et pour faire bonne démesure (v. plus loin, à propos des « habitants paysagistes » de Lassus), lisons *les échelles du Levant*, d'Amin Maalouf.

¹¹ Comme j'ai essayé de le représenter graphiquement dans *Dryades & ptérodactyles de la Haute Lande. Dessins et légendes*, Paris, éditions du non-agir, 2021.

¹² Connu aussi comme Vidal Lablache par le nom que porte son célèbre *Atlas général* (1894), récemment réédité – hélas un peu raccourci, par exemple sans la carte des anciens « pays » de la France - par Armand Colin (2016). Plus connues encore furent les cartes murales Vidal Lablache, qu'on pouvait voir dans toutes les écoles de France et de Navarre.

considérer que les humains pourraient se permettre de faire n'importe quoi sur la planète Terre. Ce n'est évidemment pas dans ce sens-là qu'il faut l'entendre, mais bien dans le sens de la **δύναμις** aristotélicienne, et par conséquent dans le sens de la trajectivité des milieux humains, comme des milieux vivants en général.

Je n'irai pas jusqu'à dire que cette trajectivité avait été pressentie par Vidal. Celui-ci restait clairement positiviste, et son propos, contrairement à celui de Jakob von Uexküll (1864-1944), n'a encore rien à voir avec la phénoménologie. Quant au propos d'Uexküll, pionnier de l'éthologie et de la biosémiotique, celui-ci l'a ramassé en 1934 dans un petit livre très accessible, et subtilement illustré par son collègue Georg Kriszat : *Incursions en milieux animaux et humains. Théorie de la signification*¹³. Sa thèse essentielle, expérimentalement prouvée, est que le donné environnemental (*Umgebung*) fût-il le même, il n'existe pas sur le même « ton » (*Ton*) selon l'espèce vivante concernée. Par exemple, une même touffe d'herbe existera sur le ton de l'à-manger (*Esston*) pour une vache, sur le ton de l'obstacle (*Hinderniston*) pour une fourmi, sur le ton de l'abri (*Schutzton*) pour un scarabée, etc. Uexküll parle donc de « tonation » (*Tönung*). Cela correspond à ce que j'appelle plus haut « trajection », le maître-corps (*shutai*) en l'affaire étant l'animal concerné.

Qu'il ait eu ou non connaissance des travaux d'Uexküll, le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960)¹⁴ devait l'année suivante, en 1935, publier une thèse homologue sur les milieux humains : *Fûdo*¹⁵. Ce qu'il nomme *fûdo* 風土 y correspond, pour l'humain en particulier, à ce qu'Uexküll appelle *Umwelt* pour l'animal en général (on peut même dire aujourd'hui : pour le vivant en général). On

¹³ Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hambourg, Rowohlt, 1934 ; traduit en français par Philippe Muller : *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *La théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965 ; et par Charles Martin-Freville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010. Améliorée à divers égards, cette seconde traduction ne comporte malheureusement pas la *Théorie de la signification*, qui est essentielle au propos d'Uexküll.

¹⁴ 和辻哲郎. En Asie orientale, le patronyme (Watsuji) précède le prénom (Tetsurô).

¹⁵ Que j'ai traduit sous le titre *Fûdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011. Voir plus loin le document annexe *Edo and Fûdo*.

verra plus loin, en document annexe (*Fûdo and Edo*) ; ce que cet ouvrage représente aujourd'hui pour la mésologie – l'étude des milieux (*Umweltlehre*) – telle que je la conçois. La subjectivité (*shutaisei* 主体性) – le fait d'être un sujet, non un objet¹⁶ - y tient un rôle central, celui justement du maître-corps dont il est question ici. Cela va plus loin que l'agentivité (*agency*) dont on parle communément aujourd'hui dans les sciences sociales ; il s'agit de l'ouverture et de la formation d'un certain monde, en somme de la *Weltbildung* heideggérienne.

Soulignons que dans ladite ouverture de monde, la symbolivité intervient au même titre que la formation (*Bildung*) la plus matérielle. Or l'essence de la symbolivité, c'est que A y vaut comme non-A. Par exemple, deux pièces de bois entrecroisées y vaudront comme signe de chrétienté. Cela outrepassé le principe du tiers exclu et la mesurabilité : un symbole est, par essence, incommensurable. Bernard Lassus¹⁷ a ainsi parlé de « démesurable » à propos de ces banlieusards qui, en « habitants paysagistes », aménagent à leur guise leur pavillon et leur jardin.

L'industrialité moderne, quant à elle, ne saurait prendre en compte ce démesurable de l'habitation humaine, car elle se borne par définition à la quantité mesurable du produit industriel : combien de pièces, en combien de temps, pour combien d'argent. L'industrialité, en somme, n'est qu'un autre nom du « règne de la quantité » que dénonça René Guénon¹⁸ (dont il va du reste sans dire que la mésologie, qui reconnaît la Terre de Galilée non moins que celle de Husserl, n'adopte pas le mysticisme). Autrement dit, l'industrialité ne prend pas en compte

¹⁶ La subjectivité (*subjecthood, shutaisei*) n'est pas réductible à la subjectivité (*subjectiveness, shukansei*), qui n'en est qu'un attribut. Romaric Jannel, dans ses conférences au Collège international de philosophie sur « L'humain et l'environnement dans l'école de Kyôto » (2023), traduit *shutai* par « sujet agissant » et *shukan* par « sujet contemplatif ».

¹⁷ Dans *Jardins imaginaires*, Paris, Presses de la connaissance, 1977.

¹⁸ René GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945.

l'éco-techno-symbolicité¹⁹ des milieux humains, donc de l'écoumène, qui est l'ensemble des milieux humains. Ontologiquement, elle est adverse à l'habitabilité de la Terre, ce qui est l'essence de l'écoumène.

ICONOGRAPHIE : Dessin original du milieu landais dessinée par l'auteur en 1969 et récemment publiée dans son recueil *Dryades et ptérodactyles de la Haute Lande. Dessins et légendes*, Paris, Editions du Non-Agir, 2021. © Augustin Berque

¹⁹ En me référant entre autres à Leroi-Gourhan (*Le Geste et la parole*, 1964), j'ai développé ce thème dans de nombreux ouvrages, notamment dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin 2000 ; *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine*, Paris, Belin, 2014 ; *Recouvrance. Retour à la terre et cosmicité en Asie orientale*, Bastia, éoliennes, 2022.

FÛDO AND EDO

A NOTE ON WATSUJI'S NIPPONITY

by AUGUSTIN BERQUE

Abstract – The accent which nipponity (Japaneseness) puts on onticity (estancia or Seiendheit: existing concretely in certain circumstances, instead of Being intrinsically, transcending circumstances) is manifested by Edo's spatiality as well as by some traits of the Japanese language and the fact that it is by a Japanese philosopher: Watsuji, that his most famous essay, Fûdo (1935) was written, focussing on the concept of fûdosei 風土性, defined as the structural moment of human existence. Besides, the onticism of nipponity can explain the inner contradiction of Fûdo : in principle, Watsuji's mesology (fûdogaku 風土学) excludes environmental determinism, but in fact, the illustrations he gives of this theory precisely are deterministic, and have inspired deterministic theses in Japan.

²⁰ Contribution to the collective book: Watsuji on nature: Japanese philosophy in the wake of Heidegger by Hans Peter Liederbach David Johnson, Evanston Ill Ed., Northwestern University Press, 2019, 242 pp.

I. **Edo**, as it is well known, is the ancient name of Tokyo. This name, meaning « Door of the Bay » (江戸) was abandoned when emperor Meiji, leaving Kyoto, moved his capital to this city in 1868, and, following Ôkubo Toshimichi's suggestion, renamed it « Eastern Capital » (Tôkyô 東京). Until then, and since 1603, Edo had been the « city down the castle » (*jôkamachi* 城下町) of the Tokugawa shogunate. That meant in fact that Edo was the administrative or actual capital of Japan, whereas Kyoto remained the religious and symbolic capital. Owing to its political role, and particularly to the *sankin kôtai* (参勤交代) system, which obliged the daimyôs (feudal lords) to reside alternately in Edo and in their provinces, leaving their wives and children in Edo when they were not there, Edo, which was a small fishers village before 1603, rapidly became an enormous city, reaching about 1.5 million inhabitants in the XVIIIth century, which made it one of the biggest cities in human history before the industrial era.

II. **Fûdo** 『風土』, on its part, is the title of Watsuji's most famous book, published in 1935. I shall refer here to the Iwanami Bunko edition, published in 1993 with Watsuji's text revised in 1948 and a postface by Inoue Mitsusada, who interprets it as a nippology (*Nihon bunkaron* 日本文化論). A nippology it is indeed, but also much more. As Watsuji writes in the first sentence (p. 3), it is first of all an essay on the concept of *fûdosei* 風土性 (created by Watsuji), defined in the same sentence as « the structural moment of human existence » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機).

I. I shall render here *fûdo* with « milieu », or more precisely with « human milieu »; and *fûdosei* with « mediance »²¹.

II. My intention is to show that the essay entitled *Fûdo* is not only an interpretation of Japanese mediance, or nipponity, together with the interpretation of a few other types of milieux, but a manifestation of that same Japanese mediance. In order to do so, I shall relate it with Edo's spatiality by using the concept of *y-présence* (in French), which, though nearly homophonic, is the contrary of *e-presence*. It means : being there in the flesh, concretely in a certain situation. This concept may be rendered in English with *being-thereness*, or, better, with the Spanish *estancia*²². It goes without saying that this has something to do with the Heideggerian concepts of *Dasein* and *Seiendheit* (being-there and onticity).

III. Indeed, Watsuji refers to Heidegger in the first pages of *Fûdo*, but he judges that the *Dasein* is a mere individual being (*hito* 人), abstracted from the concrete spatial dimension, both earthly and social, of a real human being (*ningen* 人間). This is why the subtitle of *Fûdo* precises that it is a study of *ningen* (*Ningengakuteki kôsansu* 人間学的考察) : a study of the human interlink.

IV. Nipponity tends to being-thereness. This is, above all, manifested by the absence of the universal pronoun or mask (*persona*) « I », which in English can be used by anybody in any situation. The word *watakushi*, which is ordinarily understood as an equivalent of « I » or « me » and written 私, is only a pseudo-pronoun, since it can also be an adjective (meaning « private » , like in *shiritsu daigaku* 私立大学, « a private university ») Depending on the speaker and on the

²¹ I have been using this terminology (in French *milieu* and *médiance*) since my *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris : Gallimard, 1986 ; particularly in my translation of *Fûdo : Fûdo, le milieu humain*, Paris : CNRS, 2011, where I also discuss (p. 12-29) the English, Spanish, German and Chinese translations, together with the way *Fûdo* has been understood in Japan.

²² At least in Spain, but not in Latin America, where *estancia* means a farm (*hacienda rural*).

situation, *watakushi* is generally replaced with various words and expressions, or not replaced at all : the speech is then performed with a pure blank instead of our « I » (given, moreover, that the form of the verb does not vary with the person), because identifying verbally the speaker is not necessary. The situation as it is felt, by concretely being there, is enough. In other words, onticity is self sufficient, which of course, for being understood as such, asks for a certain ontology. This is more or less what Watsuji implies when he writes, p 28, that understanding the phenomena of milieu, as his mesology (*fûdogaku* 風土学) intends to, requires an ontological-ontic knowledge (*sonzaironteki-sonzaiteki ninshiki* 存在論的. 存在的認識).

Now, what ontological-ontic principle did Edo's spatiality actualize (ἐνεργεῖν) ? And how can this principle be related with nipponity ?

IV. Tokyo – Edo's present state - disoriented me from the first sight : in August 1969, coming from Haneda (at the time Tokyo's international airport), I thought we still were in the suburbs, whereas we already were in the CBD (central business district : Marunouchi). I soon felt that a singular kind of spatiality was at stake there, and that I would have to find its principle - a task which, for instance, the author of *Tokyo* (1976) in the *Que sais-je* collection, Maurice Moreau, was content to give up purely and simply (writing p. 47, that this city was "incomprehensible").

Yet, this principle exists; but it does not fit into the main Western mental categories. It took me a good half a century before I could qualify it with a concept, viz. that of *y-présence*, the meaning of which is akin to that of the German *Dasein* or, better, the Spanish *estancia*, i.e. the fact of being concretely somewhere and/or at a certain moment²; that is *estar* rather than *ser*, a distinction which is ignored by the English *be*, the French *être* or the German *sein*.

The said spatiality is a matter of space as it is concretely lived (*espace vécu*), not abstractly conceived of like the famous orthogonal plan of Hippodamos in Miletus, which was uniformly applied without the least consideration for the local relief nor the line of the coast. On the contrary, the streets of Edo were systematically oriented according to visible landmarks - that is, landmarks which were visible at the time when these streets were first oriented. It is precisely because many of these landmarks have disappeared (like the dungeon of the shôgun's castle, which burned during the Great Fire of Meireki era in 1657 and was not rebuilt) or are presently hidden by modern high-rise buildings, that it has become difficult to understand why the streets of Tokyo are oriented in such or such a way. For understanding their singular pattern, I have needed not only to read, but to translate the seminal book of Maki & al. on the spatiality which Tokyo has inherited from Edo²³. I have also needed to understand that the sinogram 有 (read *yû* in Japanese), which is generally translated with « Being » in philosophy, is rather the ontic (*das Seiende*), viz what there is, existing concretely for a certain being in certain circumstances. In other words, it is phenomenal, not substantial or in itself (*an sich*).

Japanese researchers (Maki & al. in this instance), as for them, have rather compared the said spatiality with the practice of *shakkei* 借景 ("landscape borrowing") in garden art, i. e. using the surrounding landscape to set off the beauty of one's garden. Yet, this is just another expression of the same ontological principle : a relational conception of what there is (*aru* 有る, 在る), concretely situated in space-time ; and it is precisely this principle which is difficult to grasp for a Western mind, although a Western language like Spanish implies continually that question with the difference it makes between *ser* (being in itself) and *estar* (being casually): *Dario es moreno* (Dario is dark haired), but *el campo esta todo blanco*,

²³ MAKI Fumihiko et al., *Miegakure suru toshi (The city glimpsed)*, Tokyo : Kajima Shuppankai, SD 162, 1980.

nevo mucho ayer (the countryside is all white, it snowed a lot yesterday). On the other hand, as can be seen, English does not make this distinction : both translations of these two sentences use the same verb “to be”.

V. For a long time, I have remarked the shortcomings of *Fûdo* rather than its contribution to the understanding of our earthly condition. I read it first in 1969 in the English translation by Geoffrey Bownas²⁴. No wonder, *a posteriori*, that I soon let it drop as an n-th essay on the determination of culture by climate. This translation does not transmit much else, and my formation in the Vidalian tradition of *géographie humaine* had since a long time made me feel the inanity of such conceptions (as symbol and technique always intervene in the relation between environment and society, this relation can never be reduced to a mere causal effect of the former on the latter). Later, reading the original Japanese text, at first (before reading *Sein und Zeit*), only made me nuance this opinion. I mainly remarked that although Watsuji impugns from the start any confusion with environmental determinism, and shuns simplistic reasonings of the kind “climate being such and such, consequently culture is such and such », above all, I remarked the surprising inconsistency which undermines the whole essay : the intentions professed in the beginning (preamble and first chapter) are contradicted by the following developments (chapters II, III, IV, V), which indeed are deterministic.

VI. At the heart of this contradiction lies Watsuji’s confusion between hermeneutics (which he invokes in principle) and introspection (which he practises in fact). In other words, he confuses the subjecthood (*shutaisei* 主体性) of other people with his own subjectiveness (*shukansei* 主観性). Hermeneutics requires to understand the point of view of the other as other, whereas introspection only deepens the point of view of a same I. This confusion is accompanied by an evident methodological defect, wich

²⁴A *Climate A philosophical study*. Tokyo : Japanese National Commission for UNESCO, 1962.

substitutes the impressions of a traveller (Watsuji) to the study of the worldviews proper to the concerned local societies. Watsuji gets away by a pirouette, pretending, for instance, that it is precisely inasmuch as one does not inhabit the desert that one understands the essence of the desert (p. 55). No ! When seeing the desert, if one is « not desertic » (*sabakuteki narazaru ningen* 砂漠的ならざる人間, p. 54), all that one does is feeling that one is not « desertic ». What remains to do is studying the societies which live in the desert; and then one will see, for example, the shortcomings of the classic deterministic assumption that « the desert is monotheist », like Renan or Quinet professed. True, Watsuji avoids such simplistic causal interpretations, but he clearly associates dryness, abstraction, monotheism and dualism (chap. IV, 3). Now, if such an association was ontological, rather than ontic or casual, why didn't it occur in Atacama, Kalahari, the Red Centre of Australia, Taklamakan, nor even in Sahara (before the Arab conquest, of course), all those deserts where neither monotheism nor Cartesian dualism appeared ? To say nothing of cold deserts, although polar auroras should *a priori* be more favourable to transcendence than burning bushes...

VII. The contingency inherent to the relation of culture with nature simply does not allow to draw that kind of inferences, even if they can make sense retrospectively, from the outcome of a certain history – that is in a recursive interpretation (from a certain culture toward nature), but not, reversely, in a causal explanation (from nature to culture in general).²⁵

Watsuji repeats this inversion in the same chapter IV, 3, when he opposes Europe, (where, for instance, temperatures would change as mere outside physical data, with no incidence on the mood of the people) to a Japan where ; on the contrary, the most subtle variations of the atmosphere would just as subtly affect the

²⁵ Before the Arab conquest, of course.

people's mood. In fact, what Watsuji does here is merely considering the climate of Europe through the lense of modern European ontological dualism, which he was acquainted with as a philosopher, whereas he felt from the inside his proper milieu (Japan's climate). This is not in the least a hermeneutics of European mediance, but a manifestation of the Japanese one.

VII. The limits of Watsuji's so-called hermeneutic intuitions are thus evident. This intended method sometimes leads him to judgments diametrically opposite to those which the concerned societies have made about their environment. Compare, for example, what he has seen in the European climate (chap. II, 3) with what, for his part, Hippocrates wrote in his treatise *On airs, waters and places* (400 BC). In Watsuji's eyes, it is the regularity of natural phenomena which would be at the origin of modern scientific thinking. In fact, on the contrary, the history of ideas shows that it is the irregularity they saw in the sublunar world which prompted the Greeks to seeek transcendent, counterintuitive truths in natural laws. One could not give a better illustration of the error of environmental determinism !

VIII. Such factual errors should not diminish the value of Watsuji's theoretical position, nor do they veil the extraordinary acuteness of his observations. Apart of his intuitive dive into the living mediance of human milieux – from the fresh mornings of the Japanese spring to the dismal days of Western European winters, the immensity of the plains of North China, the dampness of Singapore's nights, the fleshless mountains of the Arabian peninsula, the too « arid » waters of the Mediterranean, all that which testifies that Watsuji was an outstanding observer, a traveller of an extreme perceptiveness, in brief, beside these marks of an experience, the perspicacity of which still amazes us, what legacy does *Fûdo* leave to thought ? Well, precisely Watsuji's theoretical position, as exposed in the preamble and the first chapter of the book, and inasmuch as it is contradicted by the illustrations given

in the following chapters – first of all by the fact that these are ordered according to natural climatic zones : monsoon (including Japan), the tropics, prairie (i.e. Europe), etc.

IX. Yet, how is it that a superior mind like Watsuji's did not feel this contradiction? I surmise that it was on account of his very nipponity, that is, as an heir of a mediance which blurs the distinction between the ontological I (soy : I am, in my constant Being and proper identity) and an ontic we (*estamos* : we are together, in a casual encounter or state), so much the more as that very fuzziness was erected into an ethical and aesthetical value ; e.g. , in tea ceremony, the pure onticity of *ichigo ichie* 一期一会 (« a uniquely precious encounter/experience ») or, in ceramic art, the practice of adding a little defect to a freshly spinned bowl, which gives it a certain historicity..

X. One should also remark that, when *Fûdo* was written, the Japanese intellectual world was dominated by the ideology of *messhi hôkô* 滅私奉公 (« annihilating the self for the sake of the State »), reacting against Western (modern) individualism and democracy. Unprepared to ethnographic research in foreign societies, Watsuji transposed just as it was to alien milieux like Arabia, Europe etc. an attitude common in Japan: expecting that the other and the self melt into the « we » of an ontic « we Japanese » (*ware ware Nihonjin* 我々日本人). The flaw was that the « we » of Arabs (etc.) had nothing to do with nipponity, and thus could not be deduced (even as an opposite) from Watsuji's feelings. The same error was committed by Nishida, who presumed that the Japanese imperial system, i.e. the ontic collective *basho* (場所 place) of the « we Japanese » of the time, could just as it was be accepted ontologically by the entire world as a universally welcoming « absolute nothingness » (*zettai mu* 絶対無).

XI. Such were the circumstances which, for a good part, may explain the shortcomings of *Fûdo*. One should add that the social sciences have progressed since the book was written, and have discarded some naively deterministic assumptions prevailing at the time. It is precisely on account of that progress that the theoretical stance of *Fûdo* has later been corroborated ; and this in such a way that one can today see in Watsuji's theory of mediance the inspired opening of a field of research, that of human mesology, which in my view leads to a real « overcoming of modernity » (*kindai no chôkoku* 近代の超克), as distinguished from the *kindai no chôkoku* alledged by the Kyoto school (centering on Nishida's thought)²⁶, which in my view was not an overcoming but only an inversion of the modern paradigm²⁷.

XII. The fact is that most Japanese readers of *Fûdo* ignore Watsuji' ontological problematics, and only retain of it the deterministic illustrations of chapters II to V. This is particularly the case, for instance, of geographers like Suzuki Hideo²⁸ and Yasuda Yoshinori²⁹ , who borrow the term *fûdo* but use it in a grossly deterministic way, completely confusing it with the natural environment – precisely that error which Watsuji clearly banned in the first lines of his book.

XIII. In order to acknowledge the real value of Watsuji's theory of milieu, one should first explicate – Watsuji himself does not – the actual meaning of his abrupt and recondite definition of mediance as « the structural moment of human existence » in the first sentence of *Fûdo*. « Structural moment » (*kôzô keiki* 構造契機), directly translated from the German *Strukturmoment* ; means that a dynamic relation is ek-

²⁶ See A. BERQUE (ed.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Brussels : Ousia, 2000, 2 vol.

²⁷. I have argued this view particularly in « La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? » and « Du prédicat sans base : entre *mundus* et *baburu*, la modernité », in Livia MONNET (ed.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX^e siècle*, Montreal : Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 41-52 and p. 53-62.

²⁸ SUZUKI Hideo, *Chôetsusha to fûdo (The Transcendent and fûdo)*, Tokyo : Taimeido, 1976.

²⁹ YASUDA Yoshinori, « Nihon bunka. Fûdo-ron no chihei (Japanese culture. The horizon of mesology) », *Nihon kenkyû*, II, March 1990, p. 170-211.

sistentially established between two « halves »³⁰, one being the individual *hito* , the other her/his « medial body » (*aidagara* 間柄) i.e. the relationships with other people and the environment which constitute her/his milieu (*fûdo* 風土). As this second half « comes out » (*dete iru* 出ている) off the limits of the first one, it is properly existing.

Derived from the Heideggerian *Ausser-sich-sein* - to say nothing of its Buddhist antecedents like the « place of another self » (*tagasho* 他我所)³¹ which of course Watsuji knew of -, this vision would have remained in the domain of ontological hermeneutics, had it not been confirmed, first, to some degree, by the clinical foundations of Merleau-Ponty's phenomenology of corporeity³², then mainly by Leroi-Gourhan's palaeo-anthropology³³. This latter shows indeed that the human species emerged by way of an « exteriorisation », out of the « animal body », of some of its initial functions, which became a « social body » constituted with symbolic and technical systems developing these functions to a degree proper to that sole species. Decisive in that matter, Leroi-Gourhan's thesis is totally independent from Heidegger's ontology and *fortiori* from that of Watsuji. One could say that we have here a probation by double-blind experiment : hermeneutic phenomenology on one side, positive anthropology on the other. Associating both sides, I consider that *médiance* consists in a dynamic coupling of the individual body, which is physiological, with the medial body, which is eco-techno-symbolic technique anthropizes the ecosystems, while symbol humanizes them. This process, which I call *trajection* (*tsûtai* 通態), transforms the raw environmental datum (the

³⁰ Watsuji himself does not speak of « halves », but only of the « dual structure » (*nijû kôzô* 二重構造) of the real human being (*ningen* 人間), integrating an individual *hito* 人 and a medial body (*aidagara* 間柄). I use the metaphor of « halves » since I derived the neologism *médiance* (*fûdosei*) from the Latin *medietas*, which among its meanings has that of « half ».

³¹ Distinguished from the « place of the proper self », *jigasho* 自我所.

³² Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* Paris : Gallimard, 1945.

³³ André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole* : Paris : Albin Michel, 2 vol., 1964.

Umgebung , in Uexküll's terminology) into a human milieu or *Umwelt*³⁴, i.e. a *fûdo* as distinguished from the natural environment (*shizen kankyô* 自然環境). As humans (*ningen* 人間 , not only *hito* 人), this trajective milieu is the necessary complement of our animal body, and the dynamic coupling of these two « halves » correspond to Watsuji's definition of mediance as « the structural moment of human existence ». Without that mediance, the individual *hito* is but an abstraction.

XIV. Such an ontology evidently overcomes the limits assigned to Being by modern dualism, which only opposes an individual *hito* to an objectal (i.e. supposedly objective, whereas it is trajective) environment. In this respect, Watsuji is more radical and coherent than Heidegger. As he remarks in the first chapter of *Fûdo*, Heidegger's notion of « being toward death » (*sein zum Tode*) is only an individual perspective, which, should we add, contradicts the very *Dasein's Ausser-sich-sein* (being off the self). The individual being ceases when the « I » dies, but its medial body goes on, as society does not die. Accordingly, Watsuji speaks of an « existing toward life » (*sei he no sonzai* 生への存在, p. 20) . Note, by the way, that *sonzai* does not distinguish Being from existence. That the medial body continues, outliving the animal body, is an evidence which the social sciences – history to begin with - cannot deny, since it is their very *raison d'être*. Yet the fact is that the modern Western worldview, including Heidegger's ontology, is circumscribed – in pure incoherence – by the sole horizon of the animal body's death. Watsuji thus accomplished with *Fûdo* an ontological revolution, and it is in that sense that I consider the theory of mediance as a true overcoming of modernity.

XV. To be sure, by way of symbols, human societies have since prehistorical times manifested the conviction that human beings survive in some way after the death of

³⁴ Note that Uexküll rejected the French term *milieu*, which he understood as an equivalent of *Umgebung* rather than of *Umwelt*. I do here the reverse, since Vidal de la Blache's use of the term *milieu* in his *Principes de géographie humaine* (1922) has made it much closer to Watsuji's conception of *fûdo*, as Watsuji himself writes in his 1948 postface.

their animal body. We have archaeological proofs that Neandertal Man already commonly practised funeral rites. Most religions are thus linked with the idea of a life in another world, that of spirits. In many of them, those spirits comprize deceased persons as well as natural powers or deities. By absolutizing these various metaphors into one, that of a creator of all beings, monotheism thus paved the way to the modern vision - that of an objectal nature -. As for modernity, by opposing subject and object, it ended into an aporia in what concerns the human relationship with nature : how can a same being be both inside and outside of it ? Particularly in Heidegger, modern despite his wishes, how can the *Dasein* be at the same time outside of itself (*ausser sich*), i.e. off its animal body, and have no other horizon than the death of this animal body? Modernity, in a repeated inconsistency, had no other possible answer than the metaphor it inherited from prehistory : humans, in addition to their flesh, would have an immortal soul, which would survive in the other world : The concept of mediance puts into light this inconsistency : It is in the structural moment of our very existence in the present world that we, humans, exist toward life.

XVI. Besides this properly ontological perspective, one should not minimize the ethical potential of Watsuji's mesology, particularly in the context of our present environmental crisis. By linking structurally human existence with territoriality, mediance allows to found rationally environmental ethics, without which our civilization could well lead to a collapse of a much larger scale than those which Jared Diamond has identified in the past ; whereas the ontological modern paradigm, that of an individual subject confronting an objectal environment, makes such an ethics an absurdity. Indeed, how could we found in human values an environment reduced to an object, if not in the irrationality of subjective projections and/or a fetichisation (in the Marxian sense, i.e. by ignoring the social relations which produce these values) ? Watsuji's ethics, on the other hand, being precisely

founded on the medial figure of *ningen* 人間³⁵, allows us to consider rationally the subjecthood of a territory, and consequently its ethical value, inasmuch as it is the very ek-sistence of human beings which is invested in its phenomena.

XVII. Let us mention, *in cauda venenum*, this revolutionary perspective : while the present globalization systematically de-territorializes human beings, making for example the relocation of work a mere managerial technique with no moral incidence, Watsuji's mesology clearly shows that it is our very humanity which is at stake in that matter. To be sure, politically, Watsuji was in no way a leftist utopian in his time ; but in the XXIst century, such a concept as *fûdosei* 風土性 contains the seed of a completely different world.

³⁵ The year preceding the publication of *Fûdo*, in 1934, Watsuji published *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学 (*Ethics as a study of the human interlink*).