

Dispositifs et notions

Croisement des spatialités et temporalités françaises et japonaises

Kyôto, Kôsen Kaikan, 12-13 décembre 2008

Existence humaine et spatialité

par Augustin BERQUE

berque@ehess.fr

Résumé - Contraster la spatialité "japonaise" et la spatialité "occidentale" (mais de quelle époque, et de quels pays au juste?) dépasse la question des formes architecturales ; c'est aussi matière à formes sociales, à formes mentales, et matière à interrogation sur l'essence de la modernité, au moins autant que sur l'identité nipponne. Cette problématique est si vaste qu'il n'est pas étonnant que ce soit un philosophe, Watsuji Tetsurô, qui le premier l'ait embrassée dans toute son ampleur ontologique. Il en fit même un point central de son Éthique (Rinrigaku) et de sa conception de l'existence humaine (ningen sonzai). On revient ici sur les principales différences qui se dégagent, à propos de l'espace, d'une comparaison entre le Japon et l'Occident, pour en tirer quelques perspectives sur la définition de l'existence humaine dans le monde actuel.

Plan : 1. *In linguis existunt varietates* ; 2. L'être et son milieu ; 3. La médiance humaine ; 4. Espace physique, espace social, espace mental ; 5. La colonne érémitique.

1. *In linguis existunt varietates*

Parmi les langues existent des variétés. En français, « existence » signifie le fait d'exister, que le *Petit Robert* définit comme suit : « Avoir une réalité, se trouver (quelque part) ; vivre ; avoir de l'importance, de la valeur ». La définition du *Petit Larousse* est voisine, mais pas dans le même ordre : « Être actuellement en vie, vivre ; faire partie de la réalité ; être important, compter ». Le mot vient du latin *existere* (ou *existere*), composé de *ex* (hors de) et *sistere* (se placer, se tenir, s'arrêter). La spatialité ici est manifeste : la notion suppose un mouvement, une posture, un sol. *Sistere* vient du radical indo-européen *sta-* qui signifie « se tenir debout » et a engendré un très grand nombre de mots dans les langues européennes modernes. Proche de cette étymologie, le latin *ex(s)istere* voulait dire « sortir de, s'élever de ; se dresser, se manifester, se montrer », ce qui à l'occasion pouvait approcher le sens actuel d'*exister*. Cicéron écrit par exemple (*De Officiis*, 1, 107) *in animis existunt varietates*, ce que le *Gaffiot* rend par « dans les âmes il se manifeste des variétés », mais qu'il n'y aurait guère d'inconvénient à traduire déjà « parmi les âmes existent des variétés ». Après l'époque classique, on se rapprochera en effet du sens actuel. Chez un auteur du Bas-Empire comme Chalcidius (qui écrivait au début du IV^e siècle), *existentia* est désormais attesté au sens d'« existence ». En français toutefois, selon le *Robert, dictionnaire historique de la langue française*, le verbe *exister* semble rare avant le XVII^e siècle au sens d'« avoir une réalité ». Il s'emploie surtout, à partir de 1550, au sens de « se trouver dans un lieu, se trouver à un moment

donné ». C'est au XVIII^e siècle que s'y ajoutent les autres sens actuels, parmi lesquels « vivre » et « avoir de l'importance ».

L'équivalent d'« existence » le plus courant dans la langue japonaise est *sonzai*, lecture *on* (phonétique) des deux sinogrammes 存在 (*cunzai* en chinois mandarin). Ici la spatialité se montre plus évidemment encore. *Zai* est un locatif d'usage courant dans la langue chinoise moderne, l'équivalent du français « à » ; par exemple dans *zai jia*, « à la maison », *zai zher*, « ici », *zai zhuozi shang*, « sur la table », etc. On le rapprochera volontiers du *da* (là) de *Dasein*, mot qui en allemand signifie « existence » mais dont Heidegger, comme on le sait, a fait un concept particulier, parfois traduit par « être-là » mais le plus souvent laissé tel quel par les philosophes dans sa forme originale « Dasein ». Un tel rapprochement va en effet au delà de l'analogie formelle, comme le montreront quelques exemples :

En japonais, en lecture *kun* (sémantique), aussi bien 存 que 在 peuvent se lire *aru*, mot que les dictionnaires donnent comme l'équivalent d'« être », mais qui en réalité se traduirait plus fidèlement par « y avoir », ce qui suppose un lieu (« y »). *Hon ga aru*, c'est « il y a un livre ». La particule *ga* indique le rapport du sujet (*hon*) au verbe qui le prédique (*aru*), comme dans *inu ga hoeru*, « le chien aboie ». Pourtant, si l'on veut dire « c'est un livre » (*hon de aru*), il faut en quelque sorte vider *aru* de sa spatialité en la déléguant à la particule *de*, qui est locative (par exemple dans *heya de neru*, « dormir dans la chambre »). Pourvu cette délégation, dont le principe est totalement étranger à celui de la copule « être » en français, *aru* peut alors effectivement devenir l'équivalent de cette copule ; par exemple dans *Mari wa kirei de aru*, « Mari est jolie ». En dehors de cette construction¹, *aru* garde sa spatialité et signifie « se trouver quelque part, y avoir ».

L'autre lecture *kun* de 在 est *oru*, qui pour sa part est exclusivement locatif ; par exemple dans *heya ni oru*, « je suis dans ma chambre ». De son côté, outre celle d'*aru*, 存 a plusieurs lectures *kun* : *ikiru* (vivre), *nagaraeru* (vivre longtemps, continuer à vivre), *omou* (penser), *tamotsu* (garder), *tau* (s'enquérir).

Cette surprenante polysémie s'éclaire par l'étymologie des deux sinogrammes. L'un et l'autre sont constitués de deux éléments, l'un identique (en haut et à gauche), l'autre différent (en bas à droite). L'élément identique est 才 (lu *sai* en japonais), forme originelle de 在, dont le second élément est le plus souvent interprété comme 土, « terre », mais qui selon Shirakawa Shizuka²

¹ Qui fonctionne en fait comme si le sujet (Mari) était *localisé* dans le prédicat (*kirei*). Autrement dit, dans la catégorie des jolies femmes, *il y a* Mari. Ces caractéristiques de la langue japonaise ont sans doute contribué à inspirer à Nishida Kitarô (1870-1945) sa « logique du lieu » (*basho no ronri*), également dite « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*), qui renversait la logique du sujet aristotélicienne. Sur ce thème, v. A. BERQUE (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2000, 2 vol. NB : dans le présent texte, tous les noms japonais sont donnés dans leur ordre normal : patronyme avant le prénom.

² Spécialiste fameux de philologie systématique des sinogrammes (1910-2006). Je me réfère ici à l'ouvrage de

serait en fait 土, représentant ici une hachette sacrée. Dans les étymologies qui s'en tiennent au sens « terre », tel le *Daijigen* de Kadokawa, l'idée initiale serait celle d'un alluvionnement progressif, consécutif à l'obstruction d'un cours d'eau, celle-ci étant représentée par l'élément de gauche. Ainsi également pour 存 : l'idée primitive serait la même, mais l'élément de droite, de sens voisin (barrage d'une rivière) aurait par la suite été remplacé par le sinogramme « enfant » (子) dont la forme ancienne était proche. De là, le sinogramme 存 aurait acquis le sens primitif de : sollicitude envers un enfant abandonné (comme le sont les alluvions). Cette sollicitude ne manquera pas d'évoquer une fort heideggérienne *Sorge*³ ; mais quoique répandue, cette interprétation est peu convaincante en regard de celle de Shirakawa. Pour celui-ci, tant dans 存 que dans 在, l'élément de gauche représente une croix plantée en terre pour marquer un haut lieu, avec dans le cas de 在 l'ajout d'une hachette pour renforcer la sacralité de ce lieu. Ce sens aurait ensuite dérivé vers l'acception d'« être (quelque part) » : « de ce sens, 在 en tant que chose sacrée a pris le sens d'*aru* ; par la suite, toutes les choses ont acquis ce sens d'*aru* »⁴. Quant à 存, il aurait appliqué plus particulièrement aux enfants ce caractère sacré de l'existence, dans un rituel assez analogue au baptême : « en un lieu consacré par l'érection d'un *sai*, on accomplissait un rite sanctifiant l'enfant, pour garantir sa survie »⁵. Ainsi, accolés en ce qui est devenu « existence » (*sonzai*), les deux sinogrammes 存在 « avaient primitivement le sens de 'chose sacrée, purifiée' (*seika sare, kiyomerareta mono*) »⁶.

Cette étymologie nous donne, on le voit, une idée générale fort plausible du sens premier de *sonzai*. Que, dans la Chine ancienne, l'existence ait eu un caractère sacré ne surprendra en effet personne : il en va de même dans la plupart des religions. Ce qui attirera davantage notre attention est l'évidente spatialité de cette scène primitive : le lieu sacré d'un rite par lequel l'enfant advient à l'existence humaine.

2. L'être et son milieu

Les intuitions primitives qui, en Asie orientale et en Europe, ont peu à peu conduit à des notions telles que celle d'« existence », ont sans doute – inconsciemment cela va de soi – eu à résoudre une alternative que certaines langues (comme le français ou le japonais) dissimulent, mais qui dans d'autres

son disciple KOYAMA Tetsurô, *Shirakawa san ni manabu. Kanji wa tanoshii*, Tokyo, Kyôdô Tsûshinsha, 2006, p. 177 sqq.

³ Comme on le sait, dans *Être et temps*, Heidegger fait de la *Sorge* l'une des caractéristiques fondamentales du Dasein. *Sorge* signifie habituellement : souci, soin, sollicitude.

⁴ Koyama, *op. cit.*, p. 178.

⁵ *Op. cit.*, p. 179.

⁶ *Ibid.*

est explicitement révélée par le vocabulaire courant ; tel le doublet *ser/estar* en espagnol. Ces deux verbes peuvent chacun se traduire par « être », mais il n'ont pas le même usage. Pour ce qui nous concerne ici, la différence est la suivante : *ser* exprime une caractéristique essentielle du sujet (p. ex. *Dario es moreno*, « Dario est brun »), tandis qu'*estar* exprime une situation particulière dans l'espace et dans le temps (p.ex. *el campo está todo blanco, nevó mucho ayer*, « la campagne est toute blanche, il a beaucoup neigé hier »). En somme, avec *ser*, l'attribut est immanent au sujet, tandis qu'avec *estar* il lui est contingent.

Au plan ontologique, cette distinction préoccupe les philosophes au moins depuis Platon, qui en a fait le fondement de la métaphysique européenne. Le *Timée* par exemple distingue deux sortes d'être : l'être absolu (*ôn*, appelé aussi *eidos* ou *idea*), qui n'a, pour être, besoin ni du temps ni de l'espace : il est ce qu'il est, point final ; et l'être relatif (*genesis*, littéralement « naissance, ce qui naît »), qui est une projection de l'être absolu et ne peut exister sinon dans un milieu existentiel que Platon nomme *chôra*. La spatialité de cette *chôra* (donc de la *genesis* qui en est indissociable) est évidente, le mot désignant en particulier la campagne qui entoure une ville et qui la nourrit⁷. Le *Timée* compare du reste la *chôra* à une nourrice (*tithênê*, mot de même racine – l'indo-européen *tit* – que le français « téter »). Ce milieu, qui donne le sein à l'être relatif, est aussi divers que peuvent l'être les conditions de l'existence terrestre :

Or, la nourrice de ce qui naît, humectée, embrasée et recevant aussi les formes de la terre et de l'air et subissant toutes les autres modifications qui suivent de celles-là, apparaît à la vue comme infiniment diversifiée (*pantodapên men idein phainesthai*)⁸.

Platon parle ici du monde phénoménal, qui selon lui est séparé de l'être véritable par un écart transcendantal. Dans l'histoire de la pensée européenne, cet écart n'a ensuite cessé de se creuser, car il s'y est ajouté la pensée biblique d'un dieu absolu – cet être qui, dans l'Exode (3, 14), parle en ces termes à Moïse, lequel s'enquerrait de son nom : « Je suis celui qui suis » ; du moins, telle est la version de la Vulgate (*sum qui sum*), qui opérerait en fait un glissement essentiel, c'est le cas de le dire, par rapport à la version des Septante, *ego eimi ho ôn*, soit « Je suis celui qui est »⁹ dans la Bible de Jérusalem ; laquelle précise qu'en hébreu, *Yahvé* est une forme archaïque du verbe être. Théologiens et philosophes (Lévinas, Buber, Ricoeur...) ont glosé sur le fossé que ces traductions de l'hébreu *èhiè ashèr èhiè* révèlent entre la pensée sémitique et la pensée gréco-romaine. Pour notre part, nous nous contenterons de remarquer

⁷ Sur ces questions, v. mon *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000 (chap. I : « Lieu »).

⁸ Traduction d'Albert Rivaud dans l'édition des Belles Lettres, 1985 (1925), p. 172.

⁹ Cet *ôn* (participe présent d'*éinaï*, être) est le même que celui que Platon, dans le *Timée*, emploie pour dire l'être absolu. Littéralement, *ho ôn* est « l'étant ». « Je suis l'étant », telle est en grec la réponse de Dieu à Moïse.

deux choses. La première, que l'être absolu Yahvé n'a pas besoin de se définir autrement que par le fait d'être en étant ce qu'il est. Il n'a pas besoin de circonstant, serait-ce même un nom (dans la tradition juive, on ne prononce pas le nom de Dieu) ; car celui-ci le prêcherait, alors qu'un sujet absolu se passe de tout prédicat. La seconde, que la manière dont Dieu s'exprime ici en grec et en latin (ou en français) est exactement calquée sur celle dont s'exprime le sujet européen. Qu'est-ce à dire ?

En français comme dans les autres langues indo-européennes, le « je » de « je suis » est lui-même (i.e. « je ») indépendamment de toute circonstance¹⁰. Il reflète une substance invariable, indépendante de tout contexte. Que je sois au pôle Nord ou à l'équateur, à Buckingham Palace ou La Courneuve, je suis toujours le même « je » : celui que je suis. Autrement dit, *sum qui sum* : mon identité – mon être – transcende tout environnement.

En japonais en revanche, la manière de dire « je » change avec le contexte. Le linguiste Suzuki Takao¹¹ a montré comment cette expression s'adapte à l'interlocuteur, c'est-à-dire à chaque situation concrète. Les manières d'exprimer « tu » sont plus nombreuses encore. Selon une certaine étude¹², avant Meiji, dans la société féodale de l'époque Edo, l'on en relevait 107, et encore 59 aujourd'hui malgré la simplification des rapports sociaux entraînée par la démocratisation. Si l'on combine « je » et « tu », l'on en arrive à des expressions totalement différentes de la même action suivant les circonstances. Par exemple, si je veux dire à mon patron « Je vous reconduis », je dirai *o-okuri itashimasu* ; mais si je m'adresse à mon frère cadet, je dirai *okutte yaru* (l'on notera que, ni dans l'un ni dans l'autre cas, n'intervient un pronom, alors qu'il y en a nécessairement deux en français puisqu'il y a interaction entre deux personnes).

Que signifie ce contraste ? Que, dans leur fonctionnement même, les langues européennes révèlent un penchant pour la transcendance de l'être : cela même que, sur un autre plan, traduit la métaphysique platonicienne. Au contraire, la langue japonaise révèle un refus de la transcendance¹³. Elle met l'accent, elle, sur les circonstances auxquelles est soumis l'être relatif, autrement dit la *genesis* dans la *chôra* de son milieu existentiel. Comme l'écrivait Platon, celui-ci est *pantodapos* : « qui prend toutes sortes de formes » ; et corrélativement, le sujet s'y adapte : l'expression de sa personne, elle aussi, est *pantodapê*. C'est donc avec raison que Suzuki s'élève contre l'emploi du terme

¹⁰ Il s'agit de l'invariabilité symptomatique de la forme "je" (ou *ego, ya, ich* etc.), non de son rapport avec la substance (l'être) du sujet ; rapport dont le fameux « Je est un autre » de Rimbaud a mis en doute l'évidence première. En tant que forme linguistique, « je » fait en effet partie des systèmes symboliques constitutifs du corps social (v. plus bas) ; il n'est pas, tel quel, l'être du sujet individuel, mais au contraire manifeste sa médiance (v. plus bas).

¹¹ SUZUKI Takao, *Kotoba to bunka*, Tokyo, Iwanami shinsho, 1973.

¹² Rapportée dans *Asahi shimbun*, 21/4/80, *chôkan*, p. 21.

¹³ J'ai commenté ces choses plus en détail dans « Le japonais », p. 240-250 dans Jean-François MATTÉI (dir.) *Encyclopédie philosophique universelle, IV : le Discours philosophique*, Paris, PUF, 2746 p.

ninshô daimeshi par les grammairiens modernes du japonais : ce terme, qui depuis Meiji a traduit la notion européenne de « pronom personnel », ne correspond pas à la réalité de la langue japonaise. Ontologiquement, cela signifie que le japonais ne peut pas avoir de véritables « pro-noms (i.e. tenant lieu de substantifs) personnels », parce que la conception de l'être qu'il exprime n'est pas substantialiste. Elle est relationnelle, circonstancielle, et en particulier relative aux lieux. Comme l'écrivait un autre linguiste, on peut en effet admettre qu'« à côté de langues personnelles ou subjectives, égocentriques, (...) existent des langues impersonnelles, et qu'au nombre de celles-ci puissent figurer des langues lococentriques. Le chinois et le japonais pourraient être dans ce cas »¹⁴.

Il semble à tout le moins que dans ce qu'expriment respectivement le japonais et le français, la part relative de la substance propre de la personne, d'une part, et de l'autre celle de son milieu, c'est-à-dire en somme la structure existentielle de l'être, ne s'équilibre pas de la même manière. Mais qu'est-ce donc que cette structure ?

3. La médiance humaine

Nous avons vu jusqu'ici en termes linguistiques l'origine et les caractères des notions d'*existence* et de *sonzai*, ainsi que de leurs manifestations. Watsuji Tetsurô (1889-1960), dans les premières pages de son *Éthique (Rinrigaku)*¹⁵, fait de tout cela une synthèse plus proprement ontologique :

Le sens originel de *son* 存 est le maintien subjectif de soi-même. C'est la prise qui s'oppose à la perte, la survie qui s'oppose à la disparition. Cependant, le soi qui maintient le sujet est objectivé, il devient un objet intentionnel idéal ou matériel. Quand on parle de *sonshin* (conserver la vie, assurer sa subsistance, s'abriter, s'installer, prendre soin de soi), *zonjô* (vivre longtemps, survivre), *zonmei* (longévité), *zonroku* (échapper à l'oubli par une mention dans les annales), etc.¹⁶, il s'agit du maintien de soi sous les espèces du corps, de la vie, d'un enregistrement etc. Or ce qui est ainsi maintenu (*son serareru mono*), du fait que cela peut continuer à être, se maintient en outre de soi-même (*mizukara son suru*). Quand le sujet maintient son corps, à son tour le corps se maintient. C'est ainsi que naît l'acception qu'une chose subsiste (*mono ga son suru*). Mais même dans ce cas, *son* s'oppose à *bôshitsu* (perte, disparition). Qu'on maintienne le soi (*jiko wo son suru*) ou que subsiste une chose (*mono ga son suru*), *son* peut à tout moment se muer en *bô* (perte, mort), c'est-à-dire que *son* a pour détermination essentielle son caractère temporel : c'est le son de *sonbô* (vie ou mort, existence, destin).

¹⁴ Alexis RYGALOFF, « Existence, possession, présence », *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, 1977, n° 1, p. 7-16.

¹⁵ Dans l'édition Iwanami Bunko de 2007, vol. I, p. 37 *sq.* Italiques de Watsuji.

¹⁶ Tous ces mots commencent par le même sinogramme 存, qui se lit *son* ou *zon* en lecture *on*.

Le sens originel de *zai* 在 est que *le sujet se trouve en un lieu*. C'est pourquoi l'on dit que *zai* s'oppose à *kyo* (partir). Partir signifie qu'*un être qui peut de soi-même partir s'en va d'un lieu à un autre*. Par conséquent, seuls les êtres qui peuvent d'eux-mêmes aller et venir peuvent se trouver en un lieu. C'est ce que montrent toutes les expressions comme *zaishuku* ou *zaitaku* (chez soi), *zaiigô* (campagne, campagnard), *zaisei* (de ce monde, en vie), etc. Or les lieux où se trouve le sujet – logis, maison, pays, monde etc. – sont *des lieux sociaux*. Autrement dit, ce sont des relations humaines, telles que la famille, le village, la ville, les gens (*seken*). Par conséquent, *zai* n'est autre que le fait de se trouver dans une relation où l'être qui agit en tant que sujet va et vient au sein de ces relations humaines. Certes, on emploie *zai* également au sujet des choses, mais les choses ne peuvent pas partir d'elles-mêmes. À l'origine, dire qu'une chose *se trouve en un lieu* était une expression anthropomorphique. Déterminer les lieux est une tâche humaine, d'où il suit qu'une chose soit quelque part, ce n'est rien de plus que l'appropriation humaine de cette chose par la détermination de son lieu.

Si l'on admet comme ci-dessus que *son* est bien le maintien propre du sujet, tandis que *zai* est bien le fait de se trouver au sein d'une relation humaine, *sonzai* (l'existence) est vraiment la *saisie de soi du sujet en tant que corps social* (*aidagara*), c'est-à-dire que « *l'humain* » (*ningen*) *se possède lui-même*. Nous pouvons aussi dire, en bref, que l'existence est un « *lien actif entre les humains* ». Par conséquent l'existence, au sens strict, n'est que « *l'existence humaine* » (*ningen sonzai*). L'existence des choses n'est rien de plus qu'un « *être des choses* » (*mono no u*) émané de l'existence humaine et exprimé sur le mode anthropomorphique. (*Rinrigaku* I : 37-38)

Il apparaît ici que l'existence comporte deux aspects : l'un qui est centré sur le sujet lui-même, l'autre sur le milieu dans lequel il est situé. Cette dualité se reflète dans la notion même d'« *humain* », *ningen* 人間, où selon Watsuji l'élément 人 (*hito* en lecture sémantique) représente l'individu, et l'élément 間 le tissu relationnel de son existence comme être social. Ce second caractère, ici *gen* en lecture phonétique, devient en lecture sémantique *aida* ou *ma*. Dans l'éthique watsujienne, l'*aida* est un concept central : c'est l'entre-lien qui existe entre les *hito* et fait d'eux des êtres humains, *ningen*. On le retrouve dans *aidagara* 間柄, relation (entre personnes) ; ce que je rends plus haut par « *corps social* »¹⁷.

¹⁷ *Aidagara* signifie ordinairement les *relations* ou les *termes* dans lesquels on se trouve avec telle(s) ou telle(s) personne(s). C'est étymologiquement le lien de parenté qu'il y a entre (*aida*) les membres d'un groupe générique (*kara*) tel que famille, tribu, nation, auquel on appartient par naissance. Cet *aidagara* est un concept central de l'éthique de Watsuji. L'usage que celui-ci en fait dans sa théorie de la médianité (i.e. comme lien non seulement entre les personnes, mais entre les personnes et les choses de l'environnement) me conduit à le traduire par « *corps social* » au sens de Leroi-Gourhan, c'est-à-dire cette part collective de l'être humain qui dépasse le *topos* <corps animal : personne individuelle> pour comprendre la *chôra* de son milieu. Sur la question du rapport *topos/chôra*, v. mon *Écoumène*, *op. cit.*, chap. I. Cette traduction me paraît d'autant plus appropriée que *gara* 柄 peut désigner le corps, p. ex. dans l'expression *gara ga ôkii*, « avoir un grand *gara* » (i.e. être de haute stature).

Corrélativement, la conception watsujienne de l'« existence humaine » (*ningen sonzai* 人間存在) est doublement relationnelle ; ou plus exactement, relationnelle à la puissance deux, puisque dans la structure même de la locution *ningen sonzai*, la relationalité de *ningen* surdétermine celle de *sonzai*. On est là très loin du paradigme substantialiste de la pensée européenne – celui qu'a illustré le « je pense, donc je suis » de Descartes, héritier moderne de l'ôn platonicien et du *sum qui sum* de la Vulgate. Dans *Fûdo* (*Le milieu humain*, 1935), Watsuji en tirera le concept de médiance (*fûdosei* 風土性), qu'il définit ainsi à la première ligne de l'ouvrage¹⁸ :

Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance en tant que moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kôzô keiki*). La question n'est donc pas ici de savoir en quoi l'environnement naturel régit la vie humaine. Ce qu'on entend généralement par environnement naturel est une chose que, pour en faire un objet, l'on a dégagée de son sol concret, la médiance humaine. Quand on pense la relation entre cette chose et la vie humaine, celle-ci est elle-même déjà objectifiée. Cette position consiste donc à examiner le rapport de deux objets ; elle ne concerne pas l'existence humaine dans sa subjectivité. C'est celle-ci qui en revanche est pour nous la question. Bien que les phénomènes médiaux soient ici constamment mis en question, c'est en tant qu'expressions de l'existence humaine dans sa subjectivité, non pas en tant que ce qu'on appelle l'environnement naturel. Je récuse d'avance toute confusion sur ce point.

J'ai commencé à réfléchir à la question de la médiance au début de l'été 1927, à Berlin, en lisant *Être et temps* de Heidegger. Cette tentative de saisie de la structure existentielle de l'homme¹⁹ en tant que temporalité m'intéressait profondément. Cependant, il y avait là pour moi un problème : pourquoi, en même temps que la temporalité comme structure existentielle du sujet, ne pas mettre aussi en valeur la spatialité comme structure existentielle également originaire ? Bien entendu, chez Heidegger non plus, la spatialité n'est pas complètement absente. La « nature vivante » du romantisme allemand semble y être ressuscitée dans l'attention portée à l'espace concret dans l'existence de l'homme. Toutefois, celui-ci est presque éclipsé par l'éclairage puissant qui est porté sur la temporalité. Là j'ai vu la limite du travail de Heidegger. Une temporalité à quoi ne répond pas la spatialité n'est pas encore la vraie temporalité. Si Heidegger s'en est tenu là, c'est parce que son Dasein n'est en fin de compte qu'un individu. Il n'appréhende l'existence humaine qu'en tant que l'existence d'un homme individuel. Vu la dualité de l'existence humaine, qui est à la fois individuelle et sociale, ce n'en est qu'un aspect abstrait. Quand on saisit l'existence humaine dans sa dualité concrète, temporalité et spatialité se correspondent. De même l'historicité, qui n'apparaît pas assez

¹⁸ Je traduis d'après l'édition 1979, Tokyo, Iwanami bunko.

¹⁹ « Homme » traduit *bito* 人 : l'homme individuel, l'individu, que Watsuji, on l'a vu, distingue de *ningen* 人間 : l'humain, l'être humain complet dans son essentielle médiance.

concrètement chez Heidegger, ne se montre qu'alors comme ce qu'elle est vraiment. En même temps, il devient évident que l'historicité et la médiance se correspondent. (*Fûdo*, p. 3-4)

On voit que Watsuji définit ses conceptions par rapport à Heidegger. Quoiqu'il se pose en s'opposant, les deux philosophes, quant à la spatialité, disent en fait à peu près la même chose ; à savoir que l'existence humaine, en tant qu'*ex-sistence*, est nécessairement spatiale, et qu'il n'est donc pas question, comme dans le dualisme cartésien, d'opposer un être substantiel du sujet (ce que Descartes appelle *res cogitans*, la « chose pensante ») à un être substantiel de l'objet (la « chose étendue », *res extensa* chez Descartes), i.e. tout ce qui entoure le sujet. Heidegger utilise de nombreux concepts pour exprimer cette spatialité du Dasein ; notamment ceux d'*Ausser-sich-sein*, « être-au-dehors-de-soi » (i.e. auprès des choses) et d'*Ent-fernung*, « déloignement » (où le tiret qu'il introduit culbute le sens ordinaire d'*Entfernung*, « distance », pour en faire au contraire une annulation de la distance métrique objective par la relation existentielle que nous avons avec les choses).

La conception propre à Watsuji est que c'est nécessairement à travers le corps social (*aidagara*) que nous entrons en relation avec les choses, pour en faire ce qui n'est pas un simple environnement (*kankyô*), mais un milieu (*fûdo*). Cette relationalité du milieu est ce qu'il appelle *fûdosei* et définit comme une structuration dynamique (un « moment », i.e. un couple de forces) de l'existence, le « moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機).

La position de Watsuji, comme celle de Heidegger, est issue de la phénoménologie herméneutique. Elle ne s'embarrasse pas de données expérimentales, et de ce fait peut attirer la risée du positivisme. Telle n'était pas la démarche de Merleau-Ponty, dont la *Phénoménologie de la perception* (1945) s'appuie sur un énorme appareil de données cliniques. Il n'en est que plus significatif qu'elle aboutit à des conceptions analogues. Pour Merleau-Ponty en effet, la corporéité humaine ne se limite pas au corps propre ; à travers un ensemble de « prédicats anthropologiques »²⁰, elle s'étend en fait « à tout le monde sensible »²¹.

On rapprochera sans peine lesdits « prédicats anthropologiques » de cet « être des choses émané de l'existence humaine et exprimé sur le mode anthropomorphique » dont Watsuji parle dans son *Éthique* (v. *supra*). Il est plus saisissant encore de rapprocher le « moment structurel de l'existence humaine » watsujien du couple corps animal/corps social dont Leroy-Gourhan a montré la progressive émergence au fil du processus qui, à partir d'un primate, a donné naissance à l'espèce humaine²². En effet, la méthode de Leroy-Gourhan est

²⁰ P. 370 dans la réédition de la collection Tel, Gallimard.

²¹ *Op. cit.*, p. 230.

²² Processus détaillé dans *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

purement positiviste ; elle ne doit rien à la phénoménologie, et nulle part n’y sont mentionnés Heidegger ni Merleau-Ponty. Or ce que montre Leroy-Gourhan, c’est que l’humain a émergé par « extériorisation » des fonctions du corps animal en un complexe constitué de systèmes techniques et symboliques, qu’il nomme « corps social » et qui n’est autre que le milieu sans lequel chacun d’entre nous, réduit à son « corps animal », ne serait pas un être humain. De là se verra facilement que l’*Ausser-sich-sein* heideggérien, les « prédicats anthropologiques » merleau-pontiens, etc., loin de n’être que des projections subjectives, sont des espèces du « corps social » gourhanien.

Les rapprochements susdits établissent pour moi le sens profond de la médiance²³, à savoir le couplage dynamique d’un corps animal (un *hito*) et d’un complexe relationnel qui n’est pas seulement un corps *social* (un *aidagara*) mais un corps *médial*, i.e. un milieu éco-techno-symbolique (un *fûdo*) – puisque technique et symbole, pas plus que l’*aidagara* watsujien, ne peuvent s’abstraire de l’assise qu’ils ont nécessairement sur terre et dans les écosystèmes.

C’est donc en les replaçant dans leur médiance que j’examinerai ci-après, comparativement, un certain nombre de manifestations de la spatialité nipponne²⁴.

4. Espace physique, espace social, espace mental

De la médiance corps animal/corps médial découle que la spatialité ne peut pas être une simple affaire d’organisation physique de l’étendue (l’*extensio* de la *res extensa*), non plus qu’une simple projection de la subjectivité individuelle ou collective sur cette étendue. Elle caractérise la structure existentielle de notre être même : ni simplement objective, ni simplement subjective, elle est *trajective*²⁵. Cela signifie que, d’un côté, nos systèmes techniques projettent notre corporéité jusqu’au bout de notre monde (il y a donc *cosmisation du corps*), tandis que, de l’autre, nos systèmes symboliques rétrojectent le monde au sein de notre corps (il y a donc *somatiation du monde*).

Or s’agissant de spatialité, les vues courantes sont très largement déterminées par la vision moderne, qui est dualiste et ne conçoit donc l’espace

²³ Ce néologisme, que j’emploie depuis 1985, vient du latin *medietas*, « moitié », i.e. la combinaison dynamique de ces deux « moitiés » que sont le corps animal et le corps médial ; pour plus de détails et de références, v. mon *Écoumène*, *op. cit.*. Pour en arriver à cette traduction du concept de *fûdosei*, j’ai suivi une démarche focalisée par une problématique des milieux humains (v. mon *Le Sauvage et l’artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986). Une autre démarche aurait pu être focalisée par la singularité et la concrétude, inhérentes à tout milieu humain, qui font partie des connotations de *fûdosei* et qui seraient mieux rendues par « contréité », en pensant à la *Gegend* (« contrée ») heideggérienne. Toutefois cette seconde conception de *fûdosei*, à laquelle s’attachent préférentiellement les philosophes japonais, ne rend pas compte de la définition que Watsuji donne lui-même de *fûdosei* (« le moment structurel de l’existence humaine »), et qui est au contraire rendue littéralement par « médiance ».

²⁴ Pour l’essentiel, je reprends ici une thématique que j’ai développée dans *Vivre l’espace au Japon*, Paris, PUF, 1982, reprise dans *Le Sens de l’espace au Japon. Vivre, penser, bâtir* (avec Maurice Sauzet), Paris, Arguments, 2004, auquel je renvoie pour plus de détails et de références.

²⁵ Le concept de trajectivité a été introduit dans *Le Sauvage et l’artifice* (*op. cit.*) et précisé par la suite (en particulier dans *Écoumène*, *op. cit.*).

que comme une étendue physique (une *extensio*) et/ou comme projection subjective sur cet objet, lequel en soi serait neutre. C'est en ce sens que généralement la géographie entend « l'espace », ou que le sociologue Jean Bel entendait les « formes spatiales » lorsqu'il constatait, dans le Japon contemporain, une « faiblesse d'adhérence entre les formes spatiales et les formes sociales »²⁶. Pareille formulation traduit directement le dualisme moderne : d'un côté l'objet (l'organisation physique de l'espace), de l'autre le sujet (l'organisation sociale de l'espace).

Il revient à Henri Lefebvre d'avoir montré que, dans l'organisation de l'espace, le physique, le social et le mental sont en constante interaction²⁷. Il n'est donc pas possible de considérer séparément des « formes spatiales », des « formes sociales » et des « formes mentales » : toutes participent nécessairement d'une certaine spatialité. C'est ce modèle épistémologique que j'ai tenté d'appliquer au Japon dans les premières étapes²⁸ d'une recherche qui devait, à terme, conduire à une problématique de la médiance²⁹ ; angle sous lequel il est possible de schématiser comme suit le paradigme de la spatialité japonaise, par contraste avec celui de la spatialité moderne (lequel découle largement de son histoire européenne) :

Les caractères principaux de la spatialité nippone semblent découler de l'option qui a donné la prééminence au milieu (le corps médial, la *chôra*) sur le sujet substantiel (le « je » du *sum qui sum*). Cette option valorise le naturel (les mille facettes que présente le milieu, y compris ses formes sociales) par rapport à l'artifice, i.e. l'action intégrée par le sujet, intégration qui en Europe aura été symbolisée par l'invention de la perspective. Au Japon, l'organisation de l'espace, comme celle du temps, ne cessent au contraire de décentrer la perspective. Corrélativement, l'expression du sujet, dans une perpétuelle *genesis* de soi-même, ne cesse d'engendrer des formes nouvelles, adaptées à la situation.

En termes d'organisation physique de l'espace, ce contraste est bien résumé par une comparaison entre les formes du jardin de Versailles et celles du Koishikawa Kôrakuen. Dans le premier cas, la perspective qui domine le jardin donne une vue intégrée de l'ensemble à partir de la terrasse du château ; dans le second, le jardin se découvre au fur et à mesure de scènes qui s'égrènent au long du parcours, lequel ne donne à aucun moment une vue intégrée de l'ensemble. Versailles est dominé, survolé par une perspective essentiellement visuelle ; le Kôrakuen émane d'une cinétique engageant toujours le corps dans un complexe de sensations localisées³⁰.

²⁶ Jean BEL, *L'Espace dans la société urbaine japonaise*, Paris, Publications orientalistes de France, 1980, p. 350.

²⁷ Henri LEFEBVRE, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.

²⁸ Jalonnées par *Le Japon, gestion de l'espace et changement social*, Paris, Flammarion, 1976 ; *La Rizière et la banquise. Colonisation et changement culturel à Hokkaidô*, Paris, Publications orientalistes de France, 1980 ; *Vivre l'espace au Japon*, op. cit. ; *Du Geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993 ; etc.

²⁹ Jalonnée par *Le Sauvage...*, op. cit. ; *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin/Reclus, 1990 ; etc.

³⁰ On remarquera en passant que le Kôrakuen a été dessiné par un Chinois. La spatialité nippone doit être

En termes d'organisation sociale de l'espace, la spatialité nippone est multiples fois marquée par un situationnisme qui surprend toujours les Occidentaux. Cela conduisit par exemple en son temps Ruth Benedict à parler de « morale de la honte », par opposition à la « morale de la faute » qui serait propre à l'Occident moderne. Ce situationnisme ne s'est jamais plus explicitement manifesté qu'après la défaite de 1945, quand pour ainsi dire du jour au lendemain les Japonais se muèrent d'ennemis en amis des Américains ; mais il se déclare aussi dans les micro-situations de la vie quotidienne. Le fait que l'expression de la personne, dans un dialogue ordinaire, dépende de l'interlocuteur, relève exemplairement de ce situationnisme. L'instituteur parlant à sa classe s'auto-désignera par le même terme *sensei* (« maître ») que ses élèves emploient pour s'adresser à lui, mais que lui-même à son tour emploiera pour s'adresser à son supérieur, le maître d'école, tandis que lui-même s'auto-désignera par un autre terme (*boku, kochira, watakushi* etc.). Comme on l'a vu, il ne s'agit pas là véritablement de pronoms, mais d'appellations commandées par le contexte indépendamment de l'identité du sujet, qui n'est plus là qu'un rôle, i.e. un certain cas du corps social.

En termes d'organisation mentale de l'espace, on relèvera le phénoménisme de la tradition japonaise, par opposition au substantialisme de la tradition européenne. Ce phénoménisme s'est exprimé en particulier dans la pensée d'un Dôgen (1200-1253) et dans la tradition du zen :

L'aspect réel est toute chose. Toutes choses sont cet aspect, ce caractère, ce corps, cet esprit, ce monde, ce vent et cette pluie (...), cette suite de mélancolie, de joie, d'action et d'inaction (...), ce pin toujours vert et ce bambou qui jamais ne rompt³¹.

Cette vue radicalement non-platonicienne – puisque pour elle il n'y a pas d'être en dehors de la *genesis*, directement accessible aux sens dans l'infinie diversité qu'elle tient de sa *chôra* – s'accompagne d'une prééminence du naturel sur le faire ; car celui-ci imposerait au monde un ordre préconçu par le sujet. On est là aux antipodes de l'attitude moderne, où au contraire – comme le symbolise la perspective – le sujet impose au monde ses propres projections.

Donnons deux exemples de cette valorisation du naturel, l'un plutôt physique, l'autre plutôt mental, mais l'un et l'autre significatifs aux plans social et politique :

Dans ce que la tradition nomme *shakkei*, « paysage d'emprunt », l'on aménage un jardin – par exemple le Murin'an, à Kyôto, œuvre d'Ogawa Jihei (1860-1933) – de telle sorte que ses échappées donnent directement sur les montagnes alentour, en dissimulant les environs immédiats du jardin. De la

replacée dans un complexe plus vaste, celui de l'Asie orientale, dont elle procède et se distingue tout à la fois. Ne pouvant ici entrer dans ces détails, nous nous bornons à contraster le Japon à l'Occident moderne.

³¹ Dôgen, cité par NAKAMURA Hajime, « The acceptance of Man's natural dispositions », *The Japan Foundation newsletter*, VII, 2, juin-juillet 1979, p. 1-8.

sorte, le microcosme du jardin, mis en continuité avec le macrocosme de la grande nature, joue d'autant mieux son rôle d'écosymbole de la nature. Il apparaît naturel, alors qu'il est artificiel. Effectivement, ce qui est dissimulé dans le *shakkei*, c'est le mésocosme de la ville, autrement dit la réalité majeure du corps social sans l'activité duquel le jardin n'existerait pas. Forclosant cette réalité, le *shakkei* symbolise ainsi, mais sur un autre plan, la forclusion de ce sujet politique, la cité, que l'histoire européenne a au contraire exaltée. Au Japon, la cité n'aura jamais été qu'« au pied du château », *jôkamachi* littéralement, c'est-à-dire soumise à un pouvoir surplombant les habitants. Artificiel car historique (et non point naturel), ce pouvoir dissimule son artificialité derrière une forêt de symboles, comme l'eût écrit Baudelaire dans ses *Correspondances* :

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles :
L'homme y passe à travers des forêts de symboles...

...comme, à Tôkyô, la capitale s'ordonne autour du palais impérial, dissimulé derrière une forêt impénétrable aux regards des citoyens. Cette version moderne des bois sacrés (*miya no mori*) perpétue, dans le Japon du XXI^e siècle, les « confuses paroles » – le mythe – selon lesquelles la lignée impériale descend du soleil, c'est-à-dire de la nature. On est là aux antipodes de la version européenne des origines de la cité : le serment fondateur qu'échangent les citoyens en assumant le pouvoir, et en séparant du même coup la ville de la nature.

Le second exemple reprendra, pour commencer, l'expression respectueuse *o-okuri itashimasu* (« je vous raccompagne ») que l'on a vue plus haut. Ici le locuteur, pour honorer son interlocuteur, déprécie sa propre action en insistant sur son artificialité. L'action d'accompagner (*okuri*), précédée du préfixe honorifique *o*, est de ce fait métonymiquement rattachée à l'honorabilité de l'interlocuteur : « l'honorable accompagnement » signifie donc « vous raccompagner ». Pour réaliser un tel haut fait à partir de sa condition inférieure, le locuteur doit accomplir une action représentée par le verbe *itasu*, synonyme poli de *suru*, faire (la politesse de ce synonyme est rendue plus polie encore par l'ajout du suffixe *masu*). Employé seul, *itasu* signifie à l'origine un effort extrême, allant jusqu'au bout des possibilités de l'agent. Ainsi, *o-okuri itashimasu* signifie analytiquement « en tendant toutes mes forces, je parviens à vous accompagner ».

À l'inverse, l'action d'un supérieur, dans le langage poli, revêt une telle naturalité que toute idée de facticité (d'artificialité) en disparaît. On dira ainsi, pour signifier « le maître est arrivé », *sensei ga o-ide ni narimashita* ; soit littéralement « le maître est devenu un surgir ». Un pur événement, un *Ereignis*

n'impliquant ni effort ni volonté de la part du sujet³²... Bref, une conjoncture du milieu, de l'ambiance, par opposition aux actions que s'attribuent personnellement le sujet occidental moderne... et le locuteur nippon lorsqu'il se déprécie par politesse.

5. La colonne érémitique

Ces correspondances entre le physique, le social et le mental sont ce qui anime l'espace au Japon, comme dans n'importe quelle autre société. Cette règle est générale, puisqu'elle exprime la médiance humaine. Elle est cependant toujours singulière dans son expression. Plus même : certaines sociétés l'ont exploitée plus que d'autres, et c'est justement le cas du Japon. Au contraire, la spatialité moderne s'est évertuée à effacer la médiance constitutive de tout milieu humain, pour y substituer le paradigme dualiste d'un sujet absolu face à une étendue absolument objective. Ce paradigme cartésien-newtonien est ce contre quoi s'est élevée au XX^e siècle la phénoménologie, plus particulièrement dans la critique de l'*extensio* à laquelle Heidegger s'est livré dès *Être et temps* (1927). L'œuvre de Watsuji va dans le même sens, et elle va même plus loin dans la mesure où, comme le souligne l'introduction de *Fûdo*, le Dasein reste un individu alors que l'être humain, dans sa plénitude, allie structurellement un versant individuel et un versant social. Effectivement, la conception heideggérienne de l'être comporte à cet égard une contradiction : le Dasein est certes d'un côté « au dehors de lui-même » (*ausser sich*), c'est-à-dire que son être, spatialement, dépasse les limites de son corps animal, mais de l'autre, temporellement, il est limité par l'horizon de sa propre mort, celle de son corps animal. Watsuji est plus logique – et plus proche de la réalité anthropologique – quand il écrit qu'au contraire, l'être humain se poursuit dans sa part sociale, qui ne meurt pas :

Ici apparaîtra aussi clairement le caractère duel, fini-infini de l'existence humaine. L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entre-lien (*aida*) continue. C'est dans le fait de finir sans cesse que celui-ci continue sans cesse. Ce qui, du point de vue de l'individu, est « être vers la mort »³³, est

³² L'*Ereignis* est une notion de choix de l'ontologie heideggérienne, laquelle, au-delà de son sens ordinaire d'« événement », lui confère celui de « laisser venir à la présence », par opposition à l'*Erzeugnis*, « production, produit ». « La donation de présence est propriété de l'*Ereignen* » (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*). V. *lemonde.fr Journal de l'hypertexte à Ereignis*, à propos notamment du séminaire du Thor (11 septembre 1969) où Heidegger commenta ces termes. En japonais, le langage de politesse fait pour ainsi dire relever l'action de l'interlocuteur de l'*Ereignis*, et celle du locuteur de l'*Erzeugnis*. Dans le cadre plus pertinent de la pensée en Asie orientale, disons que l'action de l'interlocuteur est élevée à la dimension de l'inartifice du *wuwei* (le « non-agir » du taoïsme, prononcé *mui* en japonais), tandis que celle du locuteur est rabaissée à celle de l'artifice du *zuowei* (pron. *sakui* en japonais), notions qui ont peut-être influencé Heidegger.

³³ *Shi e no sonzai* 死への存在, traduction du *Sein zum Tode* heideggérien.

« être vers la vie »³⁴ du point de vue de la société. Ainsi, l'existence humaine est individuelle-sociale³⁵.

De la part sociale – ou plutôt médiale – de l'être humain, qui ne meurt pas avec l'individu, font partie les édifices où les sujets vivants ont investi leur existence. Les correspondances que l'on a vues plus haut en sont l'expression sensible. La spatialité japonaise traditionnelle a justement pour caractéristique d'avoir insisté sur ces correspondances, que le paradigme cartésien-newtonien a au contraire forcloses en faisant de l'étendue un « pur espace » (*reiner Raum*, comme disait Heidegger) : l'espace « universel » de l'architecture moderne. De nombreux termes du vocabulaire architectural en témoignent, tel *genkan* qui, avant de désigner l'entrée d'une maison, désignait dans le taoïsme la « porte obscure » du « champ de cinabre inférieur » (i.e. les reins), puis dans le bouddhisme la « Passe mystérieuse » qui donne accès à l'éveil. Plus parlant encore est *en*, qui outre son expression architecturale – la plate-forme qui ourle la maison sur un ou plusieurs côtés, embrayant le dedans et le dehors – incarne, en divers domaines, la relationalité de l'existence humaine (son *aida* ou son *aidagara*, comme disait Watsuji), cela justement qu'a répudié le substantialisme de l'individu moderne. De même, la notion de *ma*, qui en architecture désignera soit une pièce d'habitation, soit un espacement chargé de sens, est représentée par un caractère (間) qui, dans une autre lecture sémantique, *aida*, prend notamment le sens de lien social, et fournit en particulier à Watsuji, comme on l'a vu, l'un des foyers conceptuels de son éthique et de sa théorie des milieux humains.

Ainsi, les faits architecturaux sont les emblèmes d'une spatialité qui, loin de s'épuiser dans l'étendue physique, imprègne toutes les dimensions de la vie sociale, et poursuit celle-ci à travers les siècles dans une trajection toujours mouvante. Cette mouvance ne cesse de recomposer le rapport de ces diverses dimensions entre elles, donnant ainsi au regard moderne l'illusion que les « formes spatiales » « n'adhéreraient plus » aux « formes sociales ». Certes ! mais il n'y a jamais eu dans aucune société d'adhérence métrique entre l'étendue physique et l'existence humaine, pour la bonne raison que celle-ci implique toujours le symbole, et que la symbolicité ne relève pas du principe d'identité sans lequel aucune mesure n'est possible (imaginez une règle où les centimètres auraient une longueur variable !) ; elle relève, au contraire, de l'ambivalence. De même les choses, dans un milieu humain, ne sont jamais de simples objets physiques : elles sont toujours éco-techno-symboliques, i.e. trajectives, et c'est sur ce mode irréductible à la seule *extensio* qu'elles existent dans l'espace et se transmettent à travers le temps. Voilà ce que nous illustrerons par un dernier exemple.

³⁴ *Sei e no sonzai* 生への存在.

³⁵ *Fūdo*, *op. cit.*, p. 19-20.

Dans le pavillonnaire, type d'habitat qui a déferlé sur le Japon au XX^e siècle et en particulier depuis 1955, la pièce de réception, le plus souvent, est recouverte de tatamis et comporte un *tokonoma*, renforcement ou alcôve où l'on suspend un rouleau de peinture ou une calligraphie. Sur l'un de ses côtés, le *tokonoma* est jouté d'une colonne appelée *tokobashira*. Suivant le goût du propriétaire, cette colonne peut relever de trois degrés, dits *shin*, *gyô* et *sô* (lesquels se retrouvent notamment en calligraphie et dans l'art des fleurs), qui dans cet ordre expriment une progression allant de formes géométriques (celles d'un pilier de section rectangulaire) à des formes naturelles, celles d'une simple branche dont le bois peut être recouvert de la patine du temps (*sabi maruta*), voire garder encore son écorce (*kaawa tsuki maruta*). En général, les formes de degré *sô* sont réservées à l'architecture du thé dans le style *sukiya*, tandis que dans un pavillon de banlieue, on se limite aux degrés *shin* et *gyô* (où les formes sont intermédiaires entre le *shin* et le *sô*, par exemple une colonne de section arrondie, à la surface polie et vernie, mais gardant les irrégularités d'une bille simplement écorcée).

De son *tokobashira*, le propriétaire du pavillon ne saura généralement pas dire grand-chose de plus que c'est un héritage de l'architecture du thé, laquelle a pris forme à l'époque Muromachi, notamment sous l'influence de Sen no Rikyû (1522-1591). En réalité, cette forme qui se perpétue dans les banlieues japonaises du XXI^e siècle renvoie, beaucoup plus loin dans l'histoire, au paradigme de la cabane de l'ermite qu'ont élaboré, sous les Six Dynasties de la Chine du Sud (III^e-VI^e siècles), des mandarins poètes comme Tao Yuanming (365-427), le chantre du « retour aux champs » (*gui yuantian ju* 歸園田居), jouant aux ermites comme Marie-Antoinette jouait à la bergère. Comme le pavillon de thé (*chashitsu*), elle symbolise la cabane de l'ermite en pleine nature. C'est pourquoi je parle, respectivement, de « cabane à thé » et de « colonne érémitique ». Ce paradigme érémitique a pénétré au Japon à l'époque de Heian par la poésie, à partir de laquelle il a peu à peu influencé les autres dimensions de la vie sociale, et en particulier donné naissance au style *sukiya* en architecture. Les *tokobashira* des banlieues contemporaines en sont un écho lointain, mais toujours vivace. Par cet emblème, elles rattachent toujours l'habitat nippon à l'idéal d'une résidence en pleine nature, comme celle, putative, des anachorètes lettrés des Six Dynasties³⁶.

Ne serait-ce donc là qu'un décor illusoire, totalement déconnecté de la réalité du Japon contemporain ? Sans doute, pour qui ne s'attacherait qu'à son *extensio*, laquelle n'a effectivement rien à voir avec celles du téléviseur ou du réfrigérateur qui voisinent sous le même toit. Mais la réalité des milieux humains, partout et toujours, est animée des *correspondances* qui donnent sens à

³⁶ Je détaille ces questions dans un livre à paraître : *La Ville hors les murs. Histoire plus qu'orientale de la maison dans la nature*, Paris, Éditions du Félin.

tout cela, et qui, à travers l'histoire, se perpétuent dans la voix même de la personne qui vous dira, en vous reconduisant gentiment jusqu'à la station de métro : *o-okuri itashimasu*.

Maurepas, 15 janvier 2009