

**La cosmophonie des réalités géographiques**  
***The cosmophany of geographical realities***  
***Revelación del origen de las realidades geográficas***

Augustin BERQUE

Volume 60, numéro 171, décembre 2016

Version originale soumise en août 2016. Version révisée reçue en juin 2017.

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041220ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

BERQUE, A. (2016). La cosmophonie des réalités géographiques. *Cahiers de géographie du Québec*, 60(171), 517–530. <https://doi.org/10.7202/1041220ar>

Résumé de l'article

On interprète ici le « litige » (*Streit*) que Heidegger voit entre la Terre et le Monde, dans *L'Origine de l'oeuvre d'art*, comme l'en-tant-que (*als*) qui fait sortir la substance terrestre de son identité de gisant-dessous (*hupokeimenon*, *subjectum*) pour déployer son être vers un prédicat insubstantiel qui est un certain monde – le Monde, pour nous autres dont c'est le monde. Cette assomption du sujet (la Terre) en tant qu'un certain prédicat – un monde, qu'elle ouvre de ce fait même – produit les réalités géographiques. L'oeuvre d'art y joue un rôle d'éclaireur. La science, en revanche, n'a de cesse qu'elle ne saisisse l'identité du sujet (celui du logicien, qui n'est autre que l'objet du physicien). On peut ainsi tracer une triple homologie dans le *Streit* : il y a litige entre Terre et Monde comme entre science et art, ainsi qu'entre sujet et prédicat, litige qui engendre indéfiniment la mouvante réalité d'un certain milieu.

# La cosmophonie des réalités géographiques<sup>1</sup>

*The cosmophany of geographical realities*

*Revelación del origen de las realidades geográficas*

---

Augustin BERQUE

École des hautes études en sciences sociales, Paris  
Berque@ehess.fr

---

## Résumé

On interprète ici le « litige » (*Streit*) que Heidegger voit entre la Terre et le Monde, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, comme l'en-tant-que (*als*) qui fait sortir la substance terrestre de son identité de gisant-dessous (*hupokeimenon*, *subjectum*) pour déployer son être vers un prédicat insubstantiel qui est un certain monde – le Monde, pour nous autres dont c'est le monde. Cette assumption du sujet (la Terre) en tant qu'un certain prédicat – un monde, qu'elle ouvre de ce fait même – produit les réalités géographiques. L'œuvre d'art y joue un rôle d'éclairer. La science, en revanche, n'a de cesse qu'elle ne saisisse l'identité du sujet (celui du logicien, qui n'est autre que l'objet du physicien). On peut ainsi tracer une triple homologie dans le *Streit* : il y a litige entre Terre et Monde comme entre science et art, ainsi qu'entre sujet et prédicat, litige qui engendre indéfiniment la mouvante réalité d'un certain milieu.

## Mots-clés

Art, en-tant-que, milieu, monde, prédicat, réalité, science, sujet, Terre.

## Abstract

“The dispute” (*Streit*) which Heidegger sees between Earth and World in *The Origin of the work of art* is here interpreted as the “as” (*als*) which makes earthly substance come out of its identity as that-which-lies-beneath (*hupokeimenon*, *subjectum*) by deploying its Being toward an unsubstantial predicate, which is a certain world – the World, for us whose world it is. This assumption of the subject (the Earth) as a certain predicate – a world, which by the same token is opened up – produces geographical realities. The work of art plays here the role of a scout. Science, on the other hand, will have no rest until it grasps the identity of the subject (that of the logician, which is none other than the physicist's object). We can thus find a triple homology in the *Streit*: it is at the same time a dispute between Earth and World, between science and art, and between subject and predicate, a dispute which indefinitely begets the moving reality of a certain milieu (*Umwelt*).

## Keywords

Art, as, Earth, milieu, predicate, reality, science, subject, world.

---

1 Ce texte a été présenté dans le cadre du *Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia*, Unicamp, Limeira, 25-26 octobre 2016

## Resumen

Se interpreta, aquí, la “lucha” (*Streit*) que Heidegger ve entre la Tierra y el Mundo, en su libro *El Origen de la Obra de Arte*, como (*als* o en-calidad-de) aquello que logra hacer surgir la substancia terrestre de su identidad que yace debajo (*hupokeimenon*, *subjectum*), para extender su ser hacia un predicado contingente de cierto mundo – del Mundo, de lo que para nosotros es el mundo. Asumir la cosa (la Tierra) como un predicado – un mundo, que crea de hecho – que produce las realidades geográficas. La obra de arte es aquí un revelador. En cambio, la ciencia no cesa de captar la identidad de la cosa (del lógico, que no es más que el objeto del físico). Se puede, entonces, esbozar una triple homología en el término *Streit*: hay lucha entre Tierra y Mundo, como entre ciencia y arte, como también entre sujeto y predicado, lucha que engendra indefinidamente la realidad movediza de un cierto espacio.

## Palabras claves

Arte, en-calidad-de, espacio, mundo, predicado, realidad, ciencia, sujeto, tierra.

## De la géographie à Heidegger, ou l'inverse ?

Voici bientôt une vingtaine d'années, en commençant à écrire *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains* (Berque, 2000), je parlais du constat qu'«il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie», (*Idem*: 9) et me donnais donc pour tâche d'apporter cette ontologie manquante à la géographie. Je l'ai fait dans le sillage de la mésologie – l'étude des milieux – à laquelle m'avait initié l'essai fameux de Watsuji<sup>2</sup> Tetsurō: *Fûdo. Le milieu humain*,<sup>3</sup> 1935, mésologie que Watsuji avait lui-même baptisée *fûdogaku* 風土学 ou *fûdoron* 風土論, en la définissant comme une phénoménologie herméneutique de l'environnement; autrement dit, comme une géographie phénoménologique.

L'essai de Watsuji datant de 1935, on peut le considérer comme l'une des premières, voire la première manifestation de la phénoménologie en géographie. Toutefois, Watsuji n'était pas géographe. Il était philosophe, et la première référence qu'il invoque (du reste pour la critiquer) n'est pas géographique; c'est la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Sa démarche était en somme l'inverse de celle d'un Éric Dardel (*L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, 1952): aller non pas de la géographie vers Heidegger, mais de Heidegger vers la géographie.

Pour ma part géographe de formation, ma démarche fut analogue à celle de Dardel, et c'est en passant par la mésologie de Watsuji que j'en suis venu à lire Heidegger. Or, je considère aujourd'hui cette lecture comme indispensable, pour peu qu'on s'interroge sur la «nature de la réalité géographique», ainsi que l'écrit Dardel (1952). Et c'est tout particulièrement *L'Origine de l'œuvre d'art (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, 1935<sup>4</sup> qui me semble suggérer l'ontologie dont, à mon sens, la géographie ne peut se passer pour comprendre ce qui engendre cette réalité. Je vais tenter ici de montrer pourquoi.

2 Dans tout cet article, les anthroponymes d'Asie orientale sont donnés dans leur ordre normal, patronyme (Watsuji, Imanishi, Nishida...) avant le prénom (Tetsurō, Kinji, Kitarō...).

3 C'est ici le titre de la traduction française par Augustin Berque (2011). Le titre japonais original est *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu (Milieu. Étude de l'entrelieu humain)*.

4 Texte initialement écrit en 1935 et légèrement remanié plus tard. Je me réfère ici à la traduction française par Wolfgang Brokmeier, parue dans l'édition française de *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962 (*Holzwege*, 1949) qui, du reste, traduit *Streit* par «combat» et non par «litige». Pour le texte original, je me réfère à la *Gesamtausgabe, V: Holzwege*, 1977.



*Der Ursprung des Kunstwerkes* est certainement l'écrit sur l'art le plus célèbre de Martin Heidegger (1889-1976). Il y est question d'un «litige» (*Streit*) entre «la Terre» (*die Erde*) et «le monde» (*die Welt*), en de ces termes hiératiques et sibyllins dont Heidegger est coutumier, lesquels, de propos délibéré, en rendent l'interprétation nécessairement incertaine. Ce «de propos délibéré» que je viens d'écrire n'est en rien péjoratif. Je l'entends au contraire comme une invite à penser hors des chemins battus, c'est-à-dire tout simplement à penser car, en philosophie au moins, il est clair que «des concepts absolus précis bloqueraient la pensée et qu'un développement conceptuel présuppose de l'ambiguïté» (Feyerabend, 2014: 145) – nous en verrons plus loin la raison.

Le chemin non battu, en l'occurrence, ce sera une approche de ce texte à partir de la géographie, de la pensée japonaise et de la mésologie dans la filiation de la mésologie (*Umweltlehre*) de Jakob von Uexküll (1864-1944). La raison en est triple: d'abord, la Terre (avec une majuscule, car c'est concrètement de la planète Terre qu'il s'agit,<sup>5</sup> elle qui supporte tout le reste) ainsi que le monde sont traditionnellement l'objet de la géographie; ensuite, quoi que Heidegger en ait dit ou plutôt n'en ait pas dit, la philosophie japonaise a été l'une des sources de sa pensée;<sup>6</sup> enfin, la pensée d'Uexküll aussi l'a profondément influencé (Agamben, 2002) dans les années précédant immédiatement la rédaction de *L'Origine de l'œuvre d'art*, qui en porte indubitablement la marque.

Ces trois raisons me conduiront à voir, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, une majestueuse allégorie de la trajection qui, à partir de ce qu'Uexküll appelle *Umgebung* (le donné environnemental brut), déploie sur la Terre cette «demeure humaine» qu'est l'écoumène (du grec *oikoumenê* ou *oikoumenê gê*, la terre humainement habitée); processus dans lequel l'art joue le rôle d'un éclairer, et qui peut se comprendre en référence à la «logique du prédicat» (*jutsugo no ronri* 述語の論理) mise en avant par Nishida Kitarô (1870-1945).

Pour commencer, définissons le sens qu'ont les termes écoumène et *trajection* pour la mésologie.<sup>7</sup> L'écoumène (au féminin, qui est celui d'*oikoumenê* comme de la maternité de Gê, la Terre), c'est la relation du genre humain avec la Terre, autrement dit l'ensemble des milieux humains, dont chacun est la relation particulière d'une société avec le donné environnemental (*l'Umgebung*). Le milieu correspond à ce qu'Uexküll appelle *Umwelt*, et qu'il distingue catégoriquement de *l'Umgebung*, l'environnement.<sup>8</sup>

5 Certes, Heidegger écrit «De ce que ce mot [*die Erde*] dit ici, il faut écarter aussi bien l'image d'une masse matérielle déposée en couches que celle, purement astronomique, d'une planète. La terre, c'est le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit. En tout ce qui s'épanouit, la terre est présente en tant que ce qui héberge (1962: 45) (*Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende*) (1977: 28)»; mais j'espère montrer que cette allégorie, à l'inverse d'une ἀ-λήθεια, voile (λήθει) au contraire délibérément ce qui, concrètement, est bien en fait la Terre à la fois comme planète, environnement (*Umgebung*), sol (*Boden*) et sujet (*Hupokeimenon*) fondant tout monde humain.

6 Ce thème a été développé par Reinhard May dans *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, 1989, ouvrage que Graham Parkes a traduit sous le titre *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*, 1996.

7 Pour plus de détails, voir Berque, 2000; 2014a. J'ai introduit le terme *trajection* dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, 1986.

8 Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains)*, 1934. Il en existe deux traductions françaises: par Philippe Müller, *Mondes animaux et monde humain*, 1965, et par Charles Martin-Fréville, *Milieu animal et milieu humain*, 2010.

Il est singulier, propre à une espèce ou à une société, tandis que l'environnement est universel, donné tel quel à tous. Et de même, à une autre échelle, l'écoumène est propre à l'humanité; ce n'est pas la biosphère, qui est universelle. En effet, l'écoumène est éco-techno-symbolique, tandis que la biosphère est seulement écologique.

La trajection, quant à elle, est le processus évolutif dans lequel l'environnement est anthropisé par la technique et humanisé par le symbole, ce qui en fait un milieu humain, et où simultanément, par effet en retour, ce milieu conditionne l'humain lui-même pour indéfiniment l'humaniser davantage, et ainsi de suite. Sans conceptualiser la trajection comme telle, André Leroi-Gourhan (1911-1986) en a livré l'essence à propos de l'émergence d'*Homo sapiens*, dans une thèse qu'on peut résumer par la corrélation entre hominisation, anthropisation et humanisation (Leroi-Gourhan, 1964). *Mutatis mutandis*, à propos du vivant en général, le naturaliste Imanishi Kinji (1902-1992) a exprimé la même idée par une formule récurrente à travers son œuvre, «subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet» (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka 環境の主体化、主体の環境化*).<sup>9</sup>

En somme, la réalité du milieu n'est ni proprement objective (car elle présuppose une interprétation) ni proprement subjective (car elle présuppose l'environnement). Elle est *trajective*.

Or ce processus, la trajection, est analogue à ce qui en logique est une prédication, dans laquelle, en l'occurrence, le donné environnemental (l'*Umgebung*) se trouve en position de sujet logique: c'est ce dont il s'agit, et qui est *saisi en tant que* quelque chose par les sens, par l'action, par la pensée et par la parole, ce qui en fait la réalité trajective d'un certain milieu.

Sachant par ailleurs que, dans l'histoire de la pensée européenne, la relation sujet/prédicat en logique correspond à la relation substance/accident en métaphysique,<sup>10</sup> voyons maintenant à quoi la trajectivité correspond en termes à la fois logiques et ontologiques. Le sujet comme la substance, c'est «ce qui gît dessous» (*hupokeimenon, subjectum*), le «se-tenir-dessous» (*hupostasis, substantia*). Le prédicat, c'est «ce qui est dit» (*dicatum*) «là-devant» (*prae*), c'est-à-dire devant le sujet, et l'accident, c'est «ce qui tombe» (*cadere*) «là-dessus» (*ad*), c'est-à-dire sur la substance. Ajoutons-y que, pour Nishida comme pour Aristote (Blanché et Dubucs, 1970), le sujet est substantiel (*u 有*) tandis que le prédicat est insubstantiel (*mu 無*), puis en outre que, pour Nishida, le monde est prédicatif – c'est un «monde-prédicat», *jutsugo sekai 述語世界* (Nishida, 1926) –, et nous aurons les ingrédients principaux de l'hypothèse suivante: le litige entre Terre et Monde, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, ce n'est autre que le rapport entre substance et accident, sujet et prédicat dans la trajection de la réalité en général, comme des réalités géographiques en particulier.

Voilà ce qu'il nous faut maintenant argumenter.

9 Cette formule se retrouve aussi bien dans son premier livre (*Seibutsu no sekai [Le monde du vivant]*, 1941) que dans l'un des derniers (*Shutaisei no shinkaron [La subjectivité dans l'évolution]*, 1980). Tous deux ont été traduits en français: *Le monde des êtres vivants, une théorie écologique de l'évolution*, 2011 (traduction par Anne-Yvonne Gouard), et *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, 2015 (traduction par Augustin Berque).

10 Comme le rappellent Fowler *et al.* (1964: 1287) dans *The Concise Oxford dictionary of current English* à l'article *substance*, «substance & accidents in metaphysics correspond to subject and predicate in logic».

## L'en-tant-que de la réalité

Si Nishida parvient à poser que le monde est prédicatif et insubstantiel, c'est dans une perspective dérivée du bouddhisme zen, laquelle ne nous concernera pas ici. Le monde, entendons-le plutôt comme en géographie, à savoir ce qui fait apparaître le donné terrestre comme ce complexe de ressources, de contraintes, de risques et d'agréments que les diverses sociétés humaines, au cours de l'histoire, agencent selon des configurations qui dépendent de leurs cultures respectives et ne sont donc pas universelles mais casuelles, contingentes. Cette contingence, c'est ce que l'école française de géographie – celle de Paul Vidal de la Blache (1845-1918) et de ses disciples – a mis en avant, dans ce que l'historien Lucien Febvre (1878-1956) a qualifié de *possibilisme*, à savoir l'idée que le donné environnemental serait-il le même, il sera utilisé différemment selon les sociétés (Febvre, 1922). Il n'y a donc pas déterminisme – l'environnement ne détermine pas les formes de civilisation –, mais bien possibilisme : la relation entre les deux termes est contingente. Elle n'est pas mécanique, elle est historique.

Poursuivant cette idée sous une autre forme, j'ai argumenté plus tard que l'objet de la géographie serait l'écoumène, c'est-à-dire « la Terre *en tant qu'*elle est humanisée », et que le propre du géographe serait donc de « poser la question de cet “en-tant-que”, où le physique et le social ne valent qu'en relation l'un avec l'autre », générant ainsi des « prises, qui sont les ressources, contraintes, risques et agréments constitutifs de l'écoumène » (Berque, 1992 : 367-368) ; autrement dit, ce qui fait apparaître (*phainein*) la réalité géographique comme telle, dans un certain ordre (*kosmos*). C'est la *cosmophonie* de notre monde (*kosmos*). Lesdites prises étant trajectives, elles n'existent pas en soi. Par exemple (en schématisant à outrance), le pétrole n'est une ressource en tant que carburant que si vous avez inventé le moteur à explosion ; sinon, ce n'est qu'une donnée de la géologie – le donné brut de l'*Umgebung* qui, en soi, n'est pas une ressource et, à la limite, n'existe pas pour la société concernée. Le pétrole de l'Arctique, par exemple, pendant des millénaires, n'a pas existé pour les Inuit. En somme, *il était là pour rien*.

À l'époque, n'ayant pas encore lu Uexküll, je ne savais pas que j'allais retrouver chez lui la même idée quasi à la lettre près, mais à propos des animaux, et professée un demi-siècle plus tôt. Mon concept de « prise » m'avait plutôt été inspiré par celui d'*affordance* chez James Gibson (1904-1979).<sup>11</sup> Celui-ci, toutefois, ne parlait pas d'en-tant-que, et son propos n'invoquait pas la phénoménologie herméneutique, dont cependant, à travers Watsuji Tetsurō (1889-1960), j'avais découvert le lien avec la question de l'écoumène.

Dans son essai *Fûdo*, Watsuji introduit le concept de *fûdosei* 風土性, qu'il définit dès la première ligne comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機). L'expression *kôzô keiki* (moment structurel) traduit l'allemand *Strukturmoment*, notion familière à la philosophie germanique, en particulier chez Heidegger. Il s'agit ici du couplage dynamique des deux versants de l'être humain, l'individu (*hito* 人) et son milieu relationnel (*aida* 間), couplage qui produit l'humain dans son unité plénière (*ningen* 人間, terme courant au sens d'« être humain » mais qui, chez Watsuji, en arrive à prendre le sens particulier d'« entrelieu humain »). Watsuji critique Heidegger pour avoir méconnu ce couplage, ce qui, en

11 *The Ecological approach to visual perception*, 1979. J'ai commenté cette source dans *Médiance, de milieux en paysages*, 1990, ainsi que dans *Écoumène*, 2000.



fin de compte, ferait du Dasein un simple *hito* et non pas un véritable *ningen*.<sup>12</sup> Pour rendre ce *Strukturmoment*, j'ai donc traduit *fûdosei* par *médiance*, à partir du latin *medietas*, qui signifie «moitié». L'humain dans sa plénitude est en effet composé de deux moitiés complémentaires et indissociables : l'individu et son milieu, lequel, s'agissant de l'écoumène, est éco-techno-symbolique.

Or, ce concept de médiance (le couplage individu/milieu), Watsuji l'accompagne de l'affirmation que le milieu (*fûdo* 風土) ne doit pas être confondu avec l'environnement naturel (*shizen kankyô* 自然環境). L'environnement est un objet (celui de la science écologique), alors que le milieu est vécu par un sujet, individuel ou collectif, dont la subjectivité (*shutaisei* 主体性) se trouve donc être le présupposé de la médiance, ce «sol concret» (*gutaiteki jiban* 具体的地盤) de l'existence humaine, alors que l'environnement en a au contraire été abstrait en tant qu'objet de science.

Cette position de Watsuji diffère ainsi du point de vue scientifique. Elle se revendique de la phénoménologie herméneutique, mais le fait est pourtant qu'elle a probablement été inspirée à Watsuji par les sciences de la nature, en l'occurrence par la mésologie (*Umweltlehre*) d'Uexküll, dont il a sans doute entendu parler lors d'un séjour qu'il fit en Allemagne en 1927-1928. Il est difficile autrement de s'expliquer la parfaite homologie des principes qui fondent sa mésologie (*fûdoron* 風土論) tout comme celle d'Uexküll, la seule différence étant que la première ne porte que sur les milieux humains (l'écoumène) en particulier, tandis que la seconde porte sur les milieux vivants en général. Uexküll aussi, en effet, postule que l'animal n'est pas un objet mais un sujet – c'est un «mécanicien» (*Maschinist*), pas une machine – et que, pour cette raison, l'*Umwelt* ne doit pas être confondue avec l'*Umgebung*, cet environnement objet.

Il est vrai qu'Uexküll n'a pas créé de concept résumant ces principes, tel que celui de la médiance. En revanche, il a créé une riche terminologie qu'on peut rapprocher de l'en-tant-que écouménal, donc de la trajection et corrélativement de la médiance (laquelle, pour la mésologie, est l'état que produit le processus de la trajection). Uexküll montre en effet, par la méthode expérimentale des sciences modernes, que le donné environnemental n'existe jamais en soi pour l'animal concerné, mais toujours en tant que quelque chose de spécifique, propre à telle espèce et non aux autres. Ce quelque chose n'est donc jamais un objet – «un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel*» (1965 : 94) –,<sup>13</sup> mais un «porteur de signification» (*Bedeutungsträger*), un «rôle» (*Rolle*) que le sujet animal confère à tel ou tel trait de l'environnement, faisant exister ce dernier selon un certain «ton» (*Ton*). Par conséquent, selon l'espèce, les traits objectifs de l'environnement n'existent jamais selon le même rôle – la même réalité – dans le milieu animal. Ce sont des choses différentes. Par exemple, la même herbe existera en tant que nourriture (*Esston*) pour la vache, en tant qu'obstacle (*Hinderniston*) pour le scarabée, en tant que boisson (*Trinkton*) pour la larve de la cigale, etc.

12 L'une des preuves en étant que le Dasein, tout *Mitsein* (être-avec) qu'il puisse être, est en fin de compte un «être vers la mort» (*Sein zum Tode*), alors que l'humain véritable est pour Watsuji un «être vers la vie» (*sei e no sonzai* 生への存在) dont l'existence sociale se poursuit au-delà de la mort du corps individuel. Par une convergence d'approches diverses, j'ai montré, dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, 2014b, qu'en l'affaire il y a une contradiction interne dans le propos heideggérien, et que c'est Watsuji qui a raison.

13 Traduction de Müller. L'original dit ici (1934 : 105), plus fortement encore, «avec un objet» (*mit einem Gegenstand*).

À partir d'une même et identique *Umgebung*, ce «faire-exister-en-tant-que», soit la distribution des rôles dans le théâtre respectif des diverses *Umwelten*, Uexküll l'appelle «tonation» (*Tönung*). Cela n'est autre qu'une trajection, autrement dit une prédication du donné environnemental (qui est là en position de sujet logique S) en tant que le rôle (qui est là en position de prédicat P) que l'animal confère à ce donné. On peut résumer cela par une formule : *la réalité r, c'est S en tant que P*; soit  $r = S/P$ ; principe valable pour toutes les réalités, entre autres pour les réalités géographiques. Toutefois, Uexküll n'étant pas spécialement logicien ni métaphysicien, il n'a pas développé sa mésologie en ce sens. Heidegger, en revanche, a bien saisi cet en-tant-que (*als*) comme un problème à la fois logique et ontologique.

## De la *Tönung* uexküllienne au *als* heideggérien

Cette *Tönung*, qui est une trajection du point de vue écouménal, a si profondément inspiré Heidegger qu'il y a consacré une bonne partie de son séminaire de 1929-1930, dont le texte a été repris après sa mort sous le titre *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*, 1983.<sup>14</sup> Il est vrai que, par un subtil décalage, il y est question de *Grundstimmung* plutôt que de *Ton* et de *Tönung*, subtilité qui échappe néanmoins aux traductions françaises, où l'on parle dans les deux cas de «tonalité» (ici «fondamentale»). L'idée reste la même, sauf que Heidegger précise les choses. Par exemple, la démonstration uexküllienne selon laquelle

[t]oute la richesse du monde environnant la tique (*die Zecke umgebende Welt*) rétrécit (*schnurrt zusammen*) et se transforme en une image pauvre (*ein ärmliches Gebilde*), composée pour l'essentiel de seulement trois signes sensibles (*Merkmale*) et trois signes agibles (*Wirkmalen*) : c'est son milieu (*ihre Umwelt*). La pauvreté (*Ärmlichkeit*) du milieu conditionne cependant la certitude de l'activité, et la certitude est plus importante que la richesse (Uexküll, 1934 : 29)

se déploie chez Heidegger dans la thèse célèbre qui veut que la pierre soit «sans monde» (*weltlos*), l'animal «pauvre en monde» (*weltarm*), et l'homme «formateur de monde» (*weltbildend*) (Heidegger, 1983 : § 42). On ne manquera pas de remarquer du reste que, chez Uexküll, parler de «pauvreté» du monde de la tique est contradictoire, car ce n'est que par rapport à l'*Umgebung* (c'est-à-dire, l'*Umwelt* de notre science) que ce monde peut être jugé pauvre et réduit à une simple image. Du point de vue de la tique, en revanche, son *Umwelt* est tout aussi complète et réelle que Platon, de son point de vue d'humain, l'a jugé du *kosmos* (c'est-à-dire de son *Umwelt*) dans les dernières lignes du Timée, où il est dit que le *kosmos* est «très grand, très bon, très beau et très achevé» (*megistos kai aristos kallistos te kai teleôtatos*). Heidegger quant à lui, d'un point de vue carrément anthropocentrique (et plus précisément logocentrique), verra «la pauvreté en monde comme privation de monde» (*Weltarmut als Entbehren von Welt*) (Heidegger, 1983 : § 46).

Là où Heidegger innove, c'est bien en considérant la chose d'un point de vue logique et ontologique. Commentant la proposition énonciative chez Aristote, il montre que celui-ci, en parlant de  $\sigma \upsilon \nu \theta \epsilon \sigma \iota \varsigma$ ,

(...) veut dire ce que nous appelons la structure d'«en tant que». 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  $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$  (*Idem* : 466).

<sup>14</sup> Traduction française par Daniel Panis, 1993.



Cette «perception par avance unifiante», Heidegger l'assimile (*Idem*: § 69) à la prédication de a en tant que b, qui fait que «a est b». C'est le «moment structurel de l'évidence» (*Strukturmoment der Offenbarkeit*) par laquelle les choses apparaissent en tant que quelque chose. C'est l'en-tant-que de l'étant en tant que tel (*das Seiende als solches*), en somme le *qua* du *ens qua ens*, le  $\hat{\eta}$  du  $\ddot{\text{ö}}\hat{\eta}$ .

Dans le propos de Heidegger, «cet “en-tant-que” fort élémentaire, c'est [...] ce qui est refusé à l'animal» (*Idem*: 416). Ce propos est clairement logocentrique, et c'est là qu'il va diverger de celui d'Uexküll. En effet, pour Heidegger, tout en étant admis qu'un lézard n'est pas une simple matière, à la différence de la roche sur laquelle il se chauffe au soleil:

Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions biffer le mot “roche”, pour indiquer que cela sur quoi il gît lui est certes connu de quelque façon, mais pas *en tant que* roche (*nicht als Felsplatte*). La biffure ne signifie pas seulement : quelque chose d'autre et saisi en tant qu'autre chose, mais encore tout à fait inaccessible en tant qu'étant (*überhaupt nicht als Seiendes zugänglich*) (*Idem*: 291-292).

Ainsi, l'animal est «forclos de l'évidence de l'étant» (*ausgeschlossen aus der Offenbarkeit vom Seiendem*) (*Idem*: 358), laquelle est indissociable du dire et de l'agir humains, qui médiatisent spécifiquement le donné environnemental (on se rappellera ici le possibilisme vidalien, voire le libre arbitre augustiniien). L'animal, lui, est incapable de se distancier de son milieu, car il est «empris» (*benommen*) dans l'emprise même qu'il a dessus, et qu'ainsi, son comportement (*Behmen*) lui est impulsivement dicté par son milieu.<sup>15</sup>

Dans le manque de recul de cette «emprise» (*Benommenheit*), il ne peut y avoir à proprement parler d'ouverture de monde; il y a seulement ce que Heidegger appelle «l'être-ouvert dans l'emprise» (*das Offensein in der Benommenheit*). Pour en revenir à Uexküll, cela correspond à ce qu'il appelle *Umwelt* (milieu), et que Heidegger tient à distinguer de *Welt*, le monde proprement dit, lequel en somme ne peut véritablement s'ouvrir, donc l'étant n'être en tant que tel, que par la grâce des systèmes symboliques (le dire) et des systèmes techniques (l'agir) propres à l'humanité.

Les *Grundbegriffe* en arrivent ainsi à la thèse – fort analogue à l'émergence de l'écoumène à partir de la biosphère – de «la formation de monde en tant que ce qui se passe fondamentalement dans le Dasein» (*Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein*) et de «l'essence en tant que règne du monde» (*das Wesen als das Walten der Welt*). Et, cette fois, pour en revenir à l'idée nishidienne que le monde est prédicatif, cela signifie que, dans ce qui est pour nous la réalité ( $r = S/P$ ), l'essence des choses nous est dictée par le prédicat, autrement dit par la manière P que nous avons de saisir S – le donné brut de l'environnement, c'est-à-dire l'en-soi de l'*Umgebung* terrestre.

Il est temps à présent d'en venir plus directement à *L'Origine de l'œuvre d'art*.

<sup>15</sup> Heidegger joue ici (*Idem*: §46) sur la parenté entre *benommen* («étourdi, obnubilé», mais aussi participe passé de *Behmen*) et *Behmen* («comportement», mais aussi «enlever, priver de»), tous deux dérivés de *nehmen* (prendre) avec la particule *be*, qui transitive pour rendre tel ou tel (*cf.* en français *en* dans *enrichir*). En somme, l'animal est «empris» dans son milieu.

## De l'en-tant-que écrouméal à l'*Ursprung* de l'œuvre d'art

Si « origine » traduit bien *Ursprung*, le français n'évoque pas l'image qu'exprime ici l'allemand, à savoir le jaillissement (*Sprung*) premier (*ur*) de quelque chose qui va exister – *ek-sister* en jaillissant hors de quelque chose d'autre. Pour aller directement à la conclusion que je voudrais tirer ici, c'est la naissance de la réalité (S/P) à partir de la Terre (S), par l'effet de l'en-tant-que mondain (P) mis en œuvre par l'art. C'est la Terre saisie en tant que monde, et l'œuvre de l'art est dans cet en-tant-que.

Est-ce bien là ce que Heidegger veut dire? Certes, l'obscurité voulue de son texte permettrait d'en discuter à l'infini, mais ce que nous venons de voir (§1-§3) oblige néanmoins à cadrer la chose dans un certain sens. L'auteur qui s'exprime dans *L'Origine de l'œuvre d'art* n'est pas un autre homme que celui qui, cinq ans auparavant, a écrit les *Grundbegriffe*, et il n'est pas sorti, comme par mutation, de la *Grundstimmung* qu'il y professe; il n'a pas changé de sol (*Grund*). En outre, il ne s'agit pas là que de présomptions, et il ne s'agit pas du seul Heidegger. Alors, quand celui-ci écrit les lignes hiératiques

Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et, en retour, l'établit sur la [T]erre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal (*heimatlicher Grund*). Car jamais les hommes et les animaux, les hommes et les choses ne sont donnés et connus en tant qu'objets invariables [...]. C'est le temple qui, par son instance (*Dastehen*), donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes (Heidegger, 1962 : 45),

il faut se souvenir que, avant lui, Uexküll avait déjà montré qu'« un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel* » (1965 : 94) parce que ce n'est pas avec les objets abstraits de l'*Umgebung* qu'il est en relation, mais avec les choses concrètes de sa propre *Umwelt*.

Or, ces choses-là sont « concrètes » de par leur croître-ensemble – leur *cum-crescere*, d'où *concretus* – avec ce que Platon eût appelé la *genesis* de l'animal lui-même dans le monde sensible, c'est-à-dire, en l'occurrence, dans ce milieu-là. Dans la réalité concrète de l'*Umwelt* (soit  $r = S/P$ ), en effet, les êtres et les choses vont ensemble, parce que la vie des êtres saisit les choses en tant que quelque chose qui est en adéquation trajective avec leur être même, donc leur propre saisie de soi.

Certes, ce n'est pas là le vocabulaire d'Uexküll, mais c'est ce que celui-ci montre en parlant de « contrepoint comme motif de la morphogénèse » (*Kontrapunkt als Motiv der Formbildung*) (*Idem* : 45) dans le monde vivant, et lorsqu'il pose que

[l]a règle technique fondamentale qui s'exprime dans la floralité (*Blumenhaftigkeit*)<sup>16</sup> de l'abeille et dans l'apicité (*Bienenhaftigkeit*) de la fleur, nous pouvons l'appliquer aux autres exemples cités. Assurément, la toile d'araignée se conforme muscalement,<sup>17</sup> parce que l'araignée elle-même est muscale. Être muscale signifie que l'araignée, dans sa constitution, a incorporé certains éléments de la mouche. Non pas à partir d'une mouche déterminée, mais à partir de l'archétype (*Urbild*) de la mouche. Mieux dit, la muscalité de l'araignée signifie qu'elle a incorporé, dans sa composition corporelle, certains motifs de la mélodie muscale (*Fliegenmelodie*) (Uexküll, 1934 : 145).<sup>18</sup>

16 Müller (Uexküll, 1965 : 152) traduit ce néologisme par « le fait que la fleur est “pour l'abeille” » et ajoute cette note : « L'allemand construit ici un adjectif, “bienenhaft”, appliquant à la fleur une qualité d'abeille, et à l'abeille une qualité florale. Dans ce qui suit, on aura dans chaque exemple un procédé verbal analogue. Nous l'avons rendu en français par la tournure “pour...” [...] ». J'ai préféré le rendre par un néologisme homologue (*apis* = abeille en latin, comme plus loin *musca* = mouche).

17 En fonction des mouches.

18 Traduction de l'auteur.

C'est qu'en effet, pour Uexküll, la « technique de la nature » (*die Naturtechnik*) fonctionne comme une symphonie dont les divers éléments sont dans des « rapports contrapuntiques » (*kontrapunktischen Beziehungen*) (*Idem*: 142). En se formant, chacun forme les autres. C'est dire que l'en-tant-que dont ressort un milieu, à partir de l'environnement, modifie l'environnement lui-même. En somme, il exerce une fonction non seulement cosmogénétique, mais ontogénétique.

Or, dans un monde humain, c'est l'œuvre humaine qui exerce cette fonction, mais spécialement par la technique et par le symbole, l'agir et le dire. C'est donc en l'occurrence, dans l'exemple choisi par Heidegger, le temple qui fait exister les choses alentour en tant que ce qu'elles sont :

Sur le roc, le temple repose sa constance. Ce "reposer sur" fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien. Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat et la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que de la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit (Heidegger, 1962 : 44).

Et que veut dire ce mystérieux « et qui pourtant n'est là pour rien » ?<sup>19</sup> Il s'éclaire si l'on se rappelle qu'Uexküll a montré que ce qui, dans l'*Umgebung*, ne relève pas de l'*Umwelt* d'un certain animal, n'existe pas pour celui-ci. Pour l'animal, ce qui existe, ce n'est que ce qui entre dans le « cercle fonctionnel » (*Funktionskreis*) entre son « monde agible » (*Wirkwelt*) et son « monde sensible » (*Merkwelt*) (Uexküll, 1934 : 27), car « autant de performances (*Leistungen*) un animal est capable d'accomplir, autant d'objets (*Gegenstände*) il est capable de distinguer dans son milieu » (*Idem* : 68) ; mais quant au reste du donné environnemental, il n'en a cure, et c'est littéralement là pour rien. Tout comme, naguère, le pétrole pour les Inuit.

Ce support brut qui est là pour rien – soit ce qui, dans l'*Umgebung*, n'est pas découvert, ouvert en tant que quelque chose –, c'est le gisant-dessous (*hupokeimenon*) qui reste confit dans son en-soi de sujet (S), identique à soi-même et inaccessible tant qu'il n'est pas prédiqué en un certain monde (P). Mais même ce qui, en tant qu'un certain prédicat (P), est découvert et devient réalité (S/P) ne cesse pas pour autant d'exister en soi (S). Cette matière première qui, à la fois, se donne en tant que monde et se retire en soi, autrement dit,

[c]e vers où l'œuvre se retire, et ce qu'elle fait ressortir par ce retrait, nous l'avons nommé la Terre. Elle est ce qui, ressortant, reprend en son sein (*das Hervorkommend-Bergende*). La Terre est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien. Sur la Terre et en elle, l'homme historial fonde son séjour dans le monde. Installant un monde, l'œuvre fait venir la Terre (*Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her*). Ce faire-venir doit être pensé en un sens rigoureux. L'œuvre porte et maintient la Terre elle-même dans l'ouvert d'un monde. *L'œuvre libère la Terre pour qu'elle soit une terre* (Heidegger, 1962 : 49-50).<sup>20</sup>

19 Cette traduction de Brokmeier est excellente, mais assez cavalière. Le texte allemand dit : *doch zu nichts gedrängten*, soit « pourtant forcé à rien ». En termes géographiques, cela signifie que cette terre est inexploitée, laissée à elle-même, en friche.

20 Traduction de Brokmeier, seulement modifiée par la graphie « Terre » au lieu de « terre ». L'allemand *Erde*, quant à lui, ne fait pas la distinction. Le texte de la *Gesamtausgabe* dit, en italique (p. 32) « *Das Werk läßt die Erde eine Erde sein* », soit « L'œuvre laisse la Terre être une terre », ce qui, à moins d'y voir une simple tautologie, implique que la Terre elle-même aspirerait à être ce qu'en a fait l'histoire humaine – vision destinale (pour dire le moins) que je ne discuterai pas ici.

De quoi donc l'en-tant-que (l'œuvre) libérerait-il la Terre? Du carcan de son identité de S, pour en faire la réalité d'une véritable terre (S/P), c'est-à-dire la faire venir (la pro-duire: *herstellen*) en tant qu'un certain monde (P). Heidegger dit certes que «ce faire-venir doit être pensé en un sens rigoureux» (*das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Worts zu denken*), mais il eût failli à son destin de «mage de la Forêt Noire»<sup>21</sup> s'il avait clarifié ledit sens, en le rapprochant du *als* dont parlaient naguère explicitement ses *Grundbegriffe*, à savoir l'assomption de S en tant que P, qui produit (*stellt her*) la réalité S/P.

Ce qui est explicite en revanche, c'est que, pour Heidegger, cette assomption est le dévoilement (ἀ-λήθεια) de la vérité (ἀλήθεια), à partir de l'obscurité de son support brut (la Terre). Cette opération, c'est bien celle où S, découvert et déployé en tant que P, devient S/P, c'est-à-dire réalité. Mais elle n'est pas simple, car

[l]'être à découvert de l'étant, ce n'est jamais un état qui serait déjà là, mais toujours un avènement. Être à découvert (vérité) est aussi peu une qualité des choses – au sens de l'étant – qu'il n'est une qualité des énoncés. [...] Il appartient à l'essence de la vérité comme être à découvert de se suspendre sur le mode de la double réserve. La vérité est, en son essence, non-vérité (*Idem*: 59).

Que la vérité serait non-vérité, voilà qui fait remarquablement zen; mais il est clair que, dans la mesure où elle est l'en-tant-que de l'ἀ-λήθεια, la vérité n'est ni l'en-soi de S, ni le pour-soi de P (ce en tant que quoi S existe – *ek-siste, ur-springt* [prime-jaillit] – aux yeux d'un certain être). «Sur le mode de la double réserve» (*in der Weise des zwiefachen Verbergens*) (Heidegger, 1977: 41),<sup>22</sup> elle n'est ni l'un ni l'autre, ni S ni P mais, entre les deux, S en tant que P – et relève donc d'une *méso-logique* qui n'est ni la logique de l'identité du sujet (celle d'Aristote, qui a fondé le rationalisme scientifique sur l'absolutisation de S),<sup>23</sup> ni la logique de l'identité du prédicat (celle de Nishida, *jutsugo no ronri* 述語の論理, qui est d'essence religieuse par son absolutisation de P) (Berque, 2002a; 2002b; 2013a; 2013b; 2014a).<sup>24</sup> Autrement dit, elle advient justement dans le «litige» (*Streit*) entre la Terre (S) et le monde (P).

Alors, la vérité en question relèverait-elle de l'art plutôt que de la science? C'est ce que nous dit Heidegger, pour qui «[l]'institution de la vérité dans l'œuvre, c'est la production d'un étant qui n'était point auparavant et n'advient jamais plus par la suite. [...] La vérité s'institue dans l'œuvre. La vérité ne déploie son être que comme combat entre éclaircie et réserve, dans l'adversité du monde et de la Terre» (Heidegger, 1962: 69-70),<sup>25</sup> tandis que «[l]a science, au contraire, n'est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte» (*Idem*: 69), ce qui mène Heidegger à cette conclusion: «L'essence de l'art, c'est le Poème. L'essence du Poème, c'est l'instauration de la vérité» (*Idem*: 84).

Or, du point de vue mésologique, l'assomption de S en tant que P, c'est la réalité ( $r = S/P$ ) plutôt que la vérité, laquelle en principe est l'adéquation de P à S. Cela, du moins, c'est la vérité au sens de la science – mais ce sens est idéal et abstrait, car le fait

21 L'expression est de Jean-Claude Beaune.

22 *Verbergen*, c'est cacher, celer, receler; en somme λήθειν...

23 Rappelons que le *sujet* du logicien, c'est l'*objet* du physicien: ce dont il s'agit, S.

24 Nishida parle indifféremment de «logique du prédicat» et de «logique du lieu» (*basho no ronri* 場所の論理).

25 Traduction de Brokmeier, modifiée seulement par la graphie «Terre» au lieu de «terre». Brokmeier traduit *Streit* par «combat», tandis que je le rends par «litige».

même d'atteindre S est le prédiquer en tant que P, autrement dit, concrètement, le faire exister en tant que quelque chose, donc, en fait, découvrir une nouvelle réalité (S/P) (d'Espagnat, 1979/2015 ; 1994 ; 2002). En fin de compte, les deux vérités se rejoindraient donc à mi-chemin dans une démarche inverse car, alors que le poème (l'art) libère la Terre de son identité à soi pour l'ouvrir en de nouveaux mondes, la science dissèque le monde pour retrouver la Terre. Et ainsi donc advient, dans un litige indéfiniment recommencé, en ourobore ou plutôt en spirale, mouvante et toujours nouvelle, la réalité des milieux humains. Cela n'est autre effectivement que la vérité, laquelle, concrètement sinon dans l'abstrait, n'est ni S ni P, mais S en tant que P : la mise en ordre (*kosmos*) de la Terre en tant qu'un certain monde (*kosmos*). En somme, la *cosmophanie de la Terre*, dans cette trajection par les sens, l'action, la pensée et la parole.

Dans leur principe ontologique, tel est le dévoilement, telle est la cosmophanie des réalités géographiques. D'ailleurs, c'est bien là au fond ce que montre aussi un physicien comme Bernard d'Espagnat quand il parle de «réel voilé» – expression quasi heideggérienne, et en tout cas mésologique, puisque le «réel», c'est S, qui est toujours «voilé» en tant que P lorsqu'il devient réalité (S/P) ; hormis que la démarche de la science est bien l'inverse de celle de l'art puisque, là où Heidegger parle de dévoilement ( $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ), d'Espagnat parle de voilement !

## Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (2002) *L'Ouvert: de l'homme et de l'animal*. Paris, Payot et Rivages.
- BERQUE, Augustin (1986) *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.
- BERQUE, Augustin (1990) *Médiance, de milieux en paysages*. Paris, Éditions Belin/Reclus.
- BERQUE, Augustin (1992) Espace, milieu, paysage, environnement. Dans Antoine Bailly, Robert Ferras et Denise Pumain (dir.) *Encyclopédie de géographie*. Paris, Economica, p. 352-369.
- BERQUE, Augustin (2000) *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Éditions Belin.
- BERQUE, Augustin (2002a) La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité? Dans Livia Monnet (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 41-52.
- BERQUE, Augustin (2002b) Du prédicat sans base: entre *mundus* et *baburu*, la modernité. Dans Livia Monnet (dir.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 53-62.
- BERQUE, Augustin (2013a) *La méso-logique des milieux/環世界と風土の中論的論理* [En ligne]. <http://mesologiques.fr>
- BERQUE, Augustin (2013b) Mesology (風土論) in the light of Yamauchi Tokuryū's Logos and lemma. *Philosophizing in Asia, APF Series*, vol. 1, p. 9-25.
- BERQUE, Augustin (2014a) *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?* Nanterre La Défense, Presses Universitaires de Paris Ouest.
- BERQUE, Augustin (2014b) *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*. Paris, Éditions Belin.
- BLANCHÉ, Robert et DUBUCS, Jacques (1970) *La Logique et son histoire*. Paris, Armand Colin.
- D'ESPAGNAT, Bernard (1994) *Le réel voilé: analyse des concepts quantiques*. Paris, Fayard.
- D'ESPAGNAT, Bernard (2002) *Traité de physique et de philosophie*. Paris, Fayard.
- D'ESPAGNAT, Bernard (2015) *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*. Paris, Dunod, [1979].
- DARDEL, Éric (1952) *L'homme de la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- FEBVRE, Lucien (1922) *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*. Paris, Albin Michel.
- FEYERABEND, Paul (2014) *La Tyrannie de la science*. Paris, Éditions du Seuil.
- FOWLER, Henry Watson, FOWLER, Francis George et MURRAY, James Augustus Henry (1964) *The Concise Oxford dictionary of current English*. Wotton-under-Edge, Oxford at the Clarendon Press.
- GIBSON, James (1979) *The Ecological approach to visual perception*. Boston, Houghton and Mifflin.
- HEIDEGGER, Martin (1962) L'Origine de l'œuvre d'art. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, p. 13-98.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Gesamtausgabe, V: Holzwege*. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1993) *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Paris, Gallimard.
- IMANISHI, Kinji (1941) *Seibutsu no sekai*. Tokyo, Kōbundō.
- IMANISHI, Kinji (1980) *Shutaisei no shinkaron*. Tokyo, Chūō Kōronsha.
- IMANISHI, Kinji (2011) *Le monde des êtres vivants, une théorie écologique de l'évolution*. Marseille, Wildproject.



- IMANISHI, Kinji (2015) *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*. Marseille, Wildproject.
- LEROI-GOURHAN, André (1964) *Le Geste et la parole*. Paris, Albin Michel.
- MAY, Reinhard (1989) *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*. Stuttgart, F. Steiner Verlag.
- MAY, Reinhard (1996) *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*. Abingdon, Routledge.
- NISHIDA, Kitarô (1926) Basho. Dans *Nishida Kitarô zenshû, vol. 4*, Tokyo, Iwanami.
- UEXKÜLL, Jakob von (1934) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Hambourg, Rowohlt.
- UEXKÜLL, Jakob von (1965) *Mondes animaux et monde humain*. Paris, Denoël.
- UEXKÜLL, Jakob von (2010) *Milieu animal et milieu humain*. Paris, Payot et Rivages.
- WATSUJI, Tetsurô (2011) *Fûdo, le milieu humain, commentaire et traduction par Augustin Berque*. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.