

Articoli/4

Culture et cosmos

Une herméneutique analogique du relationnel

Jean-Jacques Wunenburger

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/06/2014. Accettato il 30/04/2015.

How to understand multiculturalism to escape the observation of the strangeness of the Other? We will examine several methods of argument to establish the similarity on a dissimilarity background, valuing systemic thought (Plato, Leibniz) before proposing an application to the ecological thought which establishes a connection between different cultures and backgrounds.

Les relations entre cultures différentes, entre leurs langues, institutions, œuvres, traditions intellectuelles doivent-elles être approchées à partir de situations empiriques particulières, pour en trouver les conditions et formes idéales ou du moins les moins viciées ou décevantes, ou peuvent-elles aussi être interprétées à partir de modèles plus généraux, plus fondamentaux, qui touchent les relations entre entités ou identités différentes en général ? Bref, faut-il «décrire» les expériences de dialogue entre cultures, pour en apprécier les obstacles ou facilités, ou chercher à «comprendre» ces processus à partir d'analogies, de métaphorisations et de symbolisations, qui éclaireraient, de manière nouvelle, ce jeu de ressemblance et de différence qui se développe dans toutes les relations entre au moins deux identités ? La compréhension réciproque entre une culture et une autre, moment premier marqué par une interaction herméneutique, puisqu'il faut donner sens à ce qui n'en n'a pas immédiatement pour nous, peut-elle, à son tour, faire l'objet d'une méthode herméneutique, consistant à comprendre les relations interculturelles à partir d'un modèle paradigmatique, issu d'autres expériences ou applicable à d'autres situations ?

Nous allons choisir cette seconde hypothèse, en considérant que la question des relations entre cultures et leurs expressions gagne à être référée à des situations relationnelles en apparence hétérogènes mais qui peuvent nous éclairer sur ce qui n'est, dans ce cas, qu'un cas particulier. En ce sens, des modèles, familiers à la pensée philosophique, ne peuvent-ils pas indirectement

nous faire pénétrer aussi dans cette expérience si souvent énigmatique dans sa singularité apparente qu'est la compréhension réciproque d'humains, séparés par des cultures différentes ? L'érotique platonicienne comme la logique intermonadique leibnizienne ne nous livreraient-elles pas des ressources analogiques fécondes ? Leurs réinterprétations dans ce contexte ne nous conduiraient-elles pas à comprendre que l'inter-relation ne peut se limiter à une comparaison entre deux entités mises en présence, renforçant ainsi les pièges de la pensée binaire, dualiste, qui conduit à réaffirmer toujours la domination d'une des identités sur l'autre ? Ne nous permettraient-elles pas de mieux comprendre le paradoxe de toute relation, qui implique que l'on fasse appel à un troisième terme qui permette vraiment de penser le jeu des ressemblances et différences ¹ ?

1. L'Un et l'Autre: genèse de la pensée binaire

Tout au long de l'histoire, les conquêtes militaires et économiques, de terres et de populations, inconnues ou méconnues, ont toujours contraint le vainqueur à inventer des dispositifs de domination et d'exploitation, mais aussi de dénomination de l'étranger, devenu ennemi, puis, une fois vaincu, soumis. Si les premiers objectifs reposent sur l'usage de la force et de la violence, les seconds mettent en jeu des procédures d'expression et de communication logico-linguistique, qui sont communes à chacune des parties prenantes. Comment aborder l'Autre, le représenter, lui conférer un statut pour entrer dans une confrontation inter-culturelle ?

Le problème posé à toute société est de faire le partage entre ceux qui sont de son monde et ceux qui sont en dehors de son monde. Si le «*mundus*» est ce trou -central- autour duquel Rémus et Romulus ont tracé les sillons fondateurs de Rome, et désigne donc le cercle des proches, des semblables, du Même, comment situer ceux qui sont au-delà du «*mundus*», hors du cercle, et qui se tiennent à la périphérie de l'Autre² ? En adoptant le point de vue eurocentrique, on peut distinguer au moins trois configurations de représentation inter-culturelles, déjà mises en œuvre avant le 15^{ème} siècle, qui constituent le corpus de base des opérateurs de la traduction de l'Autre dans le Même :

a - Bien avant la conquête des Amériques, les Européens avaient déjà fait l'expérience d'un décentrement de leur «*mundus*». Littératures grecque et romaine, sous forme de fictions ou de chroniques historiques, mettent en place une logique de représentation de l'Autre, notamment à l'occasion des rencontres des Grecs avec les Scythes au nord, les Egyptiens, au sud, puis avec l'ensemble des peuples orientaux, sous l'Empire d'Alexandre. Hérodote, dans ses «*Histoires*», illustre ainsi comment l'étrangeté, la différence du «*xenos*», prennent place dans des catégories informantes-déformantes: il s'agit, en effet,

¹ Une première version de ce texte sous le titre *Le pli et la phase, pour un monde en résonance* a paru dans «*Cahiers de géopoétique*», N°4, automne 1994, Institut international de géopoétique.

² Sur cette question, voir M. Serres, *Rome, Le livre des fondations*, Paris 1983.

de traduire l'Autre en le rendant intelligible dans la langue et dans la pensée de celui qui le découvre, en l'inscrivant dans deux types de rhétoriques: soit de l'inversion: ainsi Hérodote décrit certaines mœurs des Egyptiens ou des Scythes en soulignant qu'ils font l'inverse des Grecs (les femmes urinent debout, les hommes accroupis): «Le principe d'inversion est donc une manière de transcrire l'altérité, en la rendant aisée à appréhender (c'est la même chose, à cela près que c'est l'inverse)»³; soit de la comparaison qui est une autre manière de ramener l'Autre au Même. On cherche alors à trouver un intermédiaire par lequel on peut restituer une similitude sur fond de dissemblance. Un fleuve «ailleurs» est comme un fleuve chez nous, telle cérémonie là-bas est comme telle autre chez nous. La comparaison peut se raffiner en analogie où le rapport entre deux choses connues permet de se représenter un rapport inconnu: Hérodote compare ainsi d'abord la Tauride au cap Sounion (passage du grand au petit); puis il établit un rapport entre la Tauride et la Scythie, analogue au rapport entre le talon de la botte de l'Italie et l'Apulie (rapport de la partie au tout)⁴.

b - Dans toutes ces techniques logico-rhétoriques, on ne fait finalement qu'assimiler la différence en capturant l'altérité. Un des traits saillants de la conquête des Amériques, par exemple, a été de faire changer la rhétorique d'échelle et d'introduire de nouvelles catégories. Chez Jean de Léry (1578), la différence inassimilable devient nouveauté absolue, réalité proprement anomique: «Ce pays d'Amérique, auquel, comme je déduirai tout ce qui s'y voit, soit en la façon de vivre des habitants, forme des animaux, et en général en ce que la terre produit, étant dissemblable de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique, peut bien être appelé monde nouveau à notre égard»⁵. D'une certaine manière, va apparaître un jeu entre une identité de la nature humaine et un glissement des apparences qui installent l'altérité. «La traduction est à la fois ce qui maintient et réduit la distance océane; elle est donc en même temps la marque, toujours présente de leur coupure, et le signe, toujours repris de leur suture»⁶. C'est pourquoi, l'altérité est pensée à partir d'une recombinaison d'éléments connus, selon une apparence nouvelle. Comme le montre F. Hartog: «La «figure du dissemblable» va se construire comme écart par rapport à ce qui se voit «par-deçà», dans la mesure même où elle sera combinaison insolite de formes de «par deçà». L'hippopotame tient du bœuf, du cheval, voire du sanglier, mais il n'est ni boeuf, ni cheval, ni sanglier». Le monstre, c'est toujours un assemblage d'éléments connus»⁷. La logique de la traduction continue donc, mais la représentation de l'altérité absolue s'opère plutôt au moyen du schème de l'altération: les autochtones ont les mêmes pratiques, mais elles sont déviantes, anormales, barbares. Cette procédure a d'ailleurs déjà été mise en œuvre par les Indiens, lors de l'arrivée des Espagnols au Mexique: ainsi, les Aztèques, après

³ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'Autre*, Paris 1980, p. 227.

⁴ Ivi, p 240.

⁵ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, cité in F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, cit., p 227.

⁶ Ivi, p 249.

⁷ Ivi, p 260.

avoir cru que l'arrivée des Espagnols marquait le retour du dieu Quetzalcoatl et de son prêtre, les perçoivent comme des humains monstrueux, une fois qu'ils eurent compris que ceux-ci avaient un corps mortel, et qu'ils convoitaient «bestialement» l'or. De la même manière, les Espagnols virent avant tout dans les rites et croyances aztèques une profanation, donc une déviation, de leur sacré transcendant⁸.

c - La modernité, enfin, culpabilisée par l'usage passé de la violence destructrice de l'Autre, a tendance à échanger la catégorie d'altérité contre celle de différence. La différence installe d'emblée l'étranger dans une pluralité anomique, où chaque élément trouve son lieu, sans point de référence absolu. Il n'y a plus de monde absolu, plus de perspective unique; alors que toutes les rhétoriques antérieures restent duelles, binaires⁹, celle-ci saute au-dessus du tiers, et pose d'emblée le multiple pur, sans limites. Ainsi le différencialisme, très opératoire dans la pensée post-moderne et post-coloniale, fait naître un relativisme, qui était déjà en germe dans le scepticisme d'un Montaigne, parlant des peuplades brésiliennes: «Je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas son usage»¹⁰. Mais ne se retrouve-t-on pas, à nouveau, prisonnier d'une aporie ? Sort-on vraiment de l'opposition entre l'Un et l'Autre ? Ainsi que le montre Myra Jehlen, «la différence nie la possibilité d'un point de vue central et celle d'un horizon qui englobe tout. Tout ceci revient à nier tout fondement à l'auto-suffisance transcendante qui autorise à désigner le non-Moi comme l'autre [...]. La différence est la réponse anticoloniale à l'histoire impériale de l'altérité»¹¹. Le problème posé par la différence est alors le suivant: ou la catégorie se dissout au profit de l'altérité, et reconduit par conséquent la ligne de partage schizomorphe, ou, pour éviter cette dérive, on fait de la différence un masque d'un universel anthropologique, et donc une identité cachée, ce que Myra Jehlen reproche à T. Todorov de faire dans *La conquête de l'Amérique*. Le plus important ne serait-il pas alors de partir, étant donné que ressemblances et dissemblances se répartissent de part et d'autre, du terrain de rencontre commun, qui comporte des zones d'interférence et des zones de contestation ? L'essentiel n'est-il pas de comprendre qu'«il ne peut y avoir de différence qui soit suffisamment distincte pour constituer l'opposé de l'universalité»¹² ? Comment dès lors élaborer un mode de penser qui ne pense pas l'altérité comparativement, c'est-à-dire par rapport à une identité préalable ? Ce déplacement de la question trouverait un paradigme symbolique et analogique dans l'herméneutique mythique platonicienne, en particulier dans l'interprétation du mythe d'Eros introduit par Platon dans le *Banquet* à partir des sources d'Aristophane.

⁸ Voir les articles de L. Villoro et de J. Martinez-Contreras dans J.J. Wunenburger (ed.), *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, Paris 1993.

⁹ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, cit., p 269.

¹⁰ Montaigne, *Essais, Des cannibales*.

¹¹ M. Jehlen, *L'Autre et la différence. La découverte réciproque de l'Amérique*, in *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, cit.

¹² M. Jehlen, in *ivi*.

2. L'uni-versité du multiple

On pourrait, en effet, trouver une autre approche de la question en passant par le détour d'un mythe grec, celui des types d'humanité, exposé par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon:

Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent; non, il en existait un troisième, tenant des deux autres réunis. [...] Elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains; puis deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attenant à ces deux visages, placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique [...]. Pourquoi ces genres étaient-ils au nombre de trois, et ainsi constitués? C'est que le mâle était originairement un rejeton du soleil; le genre féminin, de la terre; celui enfin qui participe des deux, un rejeton de la lune, vu que la lune participe aussi des deux astres...c'étaient en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses; leur orgueil était immense; ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux dieux¹³.

Zeus pour les punir coupa alors tous les êtres en deux:«Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Ainsi chaque moitié soupirant après sa moitié, la rejoignait». Dans un premier temps, chaque moitié cherchait à s'unir à d'autres moitiés, au hasard, dans un cycle sans fin, totalement stérile. Alors Zeus décida de déplacer les parties sexuelles pour que certaines rencontres deviennent des accouplements féconds. Dès lors Zeus rend possible deux types de relations entre moitiés: ceux entre mâle et femelle, issus de la totalité mixte (hétérosexuelles), deviennent fertiles, ceux entre deux moitiés du même sexe sont stériles (homosexuelles). Ainsi les moitiés des êtres homogènes s'unissent stérilement, alors que celles qui s'opposent complémentaires parviennent à procréer.

En quel sens ce texte symbolique, en abîme, puisque l'androgynie permet également de définir le symbole lui-même (comme union de deux moitiés formant un tout), peut-il nous permettre de progresser? D'abord, ce mythe de l'humanité androgynie constitue peut-être le premier texte systémique, puisqu'il explique les propriétés d'un individu, d'un genre sexué ou d'une société, non par rapport à un autre élément extérieur, mais par sa place dans un tout, dont il est un des pôles; la structure et ses relations d'opposition-symétrie précèdent donc les liens adventices contractés par les entités élémentaires. Dans ce cadre, il existe bien deux types de juxtaposition d'entités stériles, qui ne font que dupliquer l'homogène (le mâle et le femelle purs); autrement dit, la relation entre semblables entraîne un rapprochement, mais qui est sans vie. Par contre, pour qu'une catégorie mixte, faite d'éléments hétérogènes, opposés et complémentaires, celle de l'androgynie, reforme une Unité, il faut préalablement encore introduire (et tel est l'artifice de Zeus) un tiers reliant, symbolisé ici par les organes sexuels et leur emplacement; autrement dit, pour éviter que des éléments complémentaires se contentent de se côtoyer par contiguïté, mais pour faire qu'ils s'assemblent dans

¹³ Platon, *Le Banquet*, 189d sq, éd. Les Belles-Lettres.

leur différence, il faut une structure médiatrice, une «prise». Car être en prise, avoir prise sur, est la condition qui permet de prendre, et, analogiquement, sur le plan intellectuel, de comprendre. Mais les éléments divisés, qui cherchent à se tourner à nouveau les uns vers les autres (par l'intermédiaire d'Eros) ne s'offrent à une prise que s'ils se tournent en même temps vers la totalité ronde de leur origine, c'est-à-dire vers un monde «en rond». Bref, une des leçons du mythe grec est qu'il ne suffit pas de s'unir à l'Autre pour re-créer de la ressemblance vivante, ni d'être semblables pour reconstituer une unité. La vraie unité est celle du complexe: elle suppose une opposition foncière entre deux conjoints, qui se réunissent dans la dissemblance lorsqu'ils se tournent vers l'Un (*uni-versus*), symbolisé par l'androgyné rond.

Pouvons-nous alors transposer le mythe au problème des cultures dissemblables, qui sont en même temps parties prenantes d'un même monde, le Tout du monde, entendu comme être rond ? Dans ce cas, l'uni-versité des cultures ne s'apparenterait plus à l'universalité homogénéisante et abstraite, mais plutôt à une hiérogamie (mariage sacré de compléments opposés), à une tension érotico-agonistique, sur fond d'une médiation par la totalité cosmique. Le rapport interculturel, qui crée un lien entre cultures dissemblables, est alors à comprendre, dans un sens platonicien, comme relevant d'une symbolique de l'astre lunaire, c'est-à-dire de celui qui est placé au milieu et sert d'intermédiaire aux opposés. Il se distingue donc aussi bien du rapport culturel d'inspiration solaire, de domination exclusivement masculine, phallocratique même, que du rapport d'inspiration unilatéralement féminine, voire maternelle, qui cherche la fusion généralisée au travers de la commune appartenance à la Terre-Mère. Ces interprétations mythique et philosophique permettent donc de dégager une structure systémique où les pôles extrêmes d'un même Tout peuvent reconduire vers une union, qui n'est pas fusion hallucinée, mais couplage génésique. A cet effet, il faut que les moitiés, au lieu de désirer se fondre avec l'autre moitié, désirent recomposer le Tout dont ils sont des sectionnements. On ne communique jamais davantage que lorsqu'on regarde vers un tiers, au lieu de chercher à ressembler à l'autre pour s'en approcher.

3. La monadologie comme entre-accord de mondes sans portes ni fenêtres

Comment donc penser un type de communication entre cultures hétérogènes, mais dotées de structures relationnelles, grâce à leurs affinités originelles oubliées ? Si la vraie communication opère entre entités hétérogènes, orientées vers le même Tout, qu'est-ce que communiquer ? Comment se reconnaître semblables dans la dissemblance, sans supprimer les dissemblances au profit d'une information universelle, identique ? Ce type d'approche se trouve déjà pressenti, au 17^{ème} siècle, dans la logique philosophique de Leibniz, qui a cherché à conceptualiser une harmonie universelle entre des substances, appelées monades, qui sont chacune enfermée dans une perspective singulière sur le

Tout de l'univers. Pour Leibniz, en effet, tout ce qui vit constitue une monade, absolument singulière, c'est-à-dire une substance en soi et pour soi, qui contient en puissance la totalité de ce qui existe, à la manière d'un miroir qui reflète tout ce qui l'environne; chaque monade est donc un «point de vue» sur le tout, que Leibniz compare aux différentes perspectives qu'ont les voyageurs, venant de points cardinaux différents, lorsqu'ils abordent la même ville; l'identité d'une monade est faite de la multiplicité de tout ce qui est: «Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement regardée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage»¹⁴. En conséquence, chaque substance étant autarcique, auto-suffisante, n'a «ni porte ni fenêtres»¹⁵; néanmoins, elle n'est pas comme un atome isolé, sans lien avec les autres monades. Il faut donc imaginer une communication intersubstantielle qui opère par relation, sans contact et sans production d'effets réels. Autrement dit, le lien substantiel («*vinculum substantiale*») est comparable à l'éther de la cosmologie newtonienne, qui, depuis des siècles, était conçu comme un milieu semi-matériel, capable d'influences à distance. Chaque monade dispose donc de ce que les romantiques appelleront des «affinités électives», des liaisons à distance (qui chez Goethe rapprochent, comme chez Platon, des êtres opposés) et de ce que les psychologues léwiniens nommeront des «champs énergétiques»¹⁶. Dès lors, les substances monadiques sont en phase, dans la mesure où chacune contient en elle-même le pli, l'empreinte de la structure interne, des autres monades¹⁷. Sa configuration se plie ainsi d'elle-même, prend le même pli que les autres, sans sortir de soi, sans changer de nature; ainsi s'instaure une harmonie des substances, sans perte de substance, sans aliénation de la singularité, sans traduction de la dissemblance en ressemblance. Leibniz peut étendre, dès lors, ce paradigme à l'ensemble des problèmes d'organisation des différences, et développe, entre autres, un projet d'unité des religions, sans uniformisation réelle. Il existe donc un modèle universel d'accord des monades, qui s'entre-accordent sans être du tout identiques.

Les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrentendent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre, qui en fait autant, comme lorsque plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour préfixé, le peuvent faire effectivement s'ils veulent. Or quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose et s'entendent en effet, quoique chacun voit et parle selon la mesure de sa vue¹⁸.

¹⁴ Leibniz, *Discours de métaphysique*, IX.

¹⁵ Ivi, XXVI

¹⁶ Voir K. Lewin, *Psychologie dynamique*, Paris 1959.

¹⁷ Voir Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 12, 1.

¹⁸ Leibniz, *Discours de métaphysique*, XIV.

4. Le tiers-reliant écologique

Il s'agit donc de se demander à présent quelle pourrait être, parmi d'autres possibles, la nature de ce tiers-reliant, antérieur à la dispersion des cultures, qui nous dispose à retrouver une appartenance commune, qui n'empêche pas chaque culture de poursuivre son identité monadique tout en s'exprimant en toutes en miroir ? Ne pourrait-on pas trouver en ce sens dans le cosmos, dans la nature, ce Tout englobant, dont l'écologie retrouve aujourd'hui la puissance de symbolisation entre humains ? En se tournant vers la même totalité cosmique, la Nature, les cultures, hétérogènes entre elles, ne pourraient-elles pas se donner les moyens de mieux se relier ensemble ? Dans quelle mesure ? Qu'est-ce qu'une université écologique ? Comment se tourner vers la Nature, comme cosmos, pour mieux y rencontrer les autres hommes séparés dans leurs cultures ?

D'un côté, toute société intègre dans sa culture une appartenance particulière à un milieu naturel propre. On ne vit et on ne se développe qu'à l'intérieur d'un monde naturel particulier qui fournit des ressources, des contraintes, des motifs, des expériences et des symboles pour produire des artefacts culturels. Cette appartenance à un milieu naturel n'est pas une simple donnée extérieure et contingente, mais détermine en profondeur l'identité de chaque culture. La nature, ses matières, ses climats, ses rythmes, ses paysages participent au développement singulier de l'intériorité spirituelle d'une société. En un sens, l'environnement naturel façonne toute culture et lui confère une identité forte. Rien de plus spécifique et idiosyncrasique que l'environnement cosmologique d'une société. Les localisations en longitudes et latitudes différencient les peuples et opposent les gens du nord et du sud, de l'est et de l'ouest, comme l'ont mémorisé toutes les mythologies. L'environnement est alors plus qu'un décor ou un spectacle, mais un vrai «milieu» de vie, au sens où l'entendent éthologie et phénoménologie de l'espace.

Qu'est-ce, en effet, que la Nature si ce n'est l'ensemble des lieux («*topoi*») et des milieux, qui n'existent et ne se disent qu'au pluriel ? Car chaque individu, groupe ou société ne vit et ne se développe que dans un milieu, un paysage, qui est aussi son pays, sa demeure («*oikos*»). Comme le suggère Augustin Berque, les rapports entre l'homme et la nature se situent sur le plan d'une interface, d'une «médiance», d'un continuum dialectique d'objectivité et de subjectivité. «En matière de milieux, les trajets d'ordre phénoménal et d'ordre physique ne peuvent se dissocier absolument»¹⁹; «La nature est en effet ce qui en soi n'a de sens ni par ni pour l'homme; mais qui a un sens dans l'homme et autour de l'homme»²⁰. La Terre n'est pas la même pour tous, elle n'a pas les mêmes formes ni le même sens partout²¹. La condition d'un rapport écologique ne vient pas d'un même traitement de la Nature, mais de ce que les habitants vivent dans une certaine «ambiance» propre («*Stimmung*»). Cette appartenance de l'homme à la terre n'est pas un simple lien à un environnement, mais crée une totalité

¹⁹ A. Berque, *Médiances, De milieux en paysages*, Paris 1990, p. 41.

²⁰ Ivi, p. 51

²¹ Voir M. Serres, *Détachement*, Paris 1993.

non séparable, qui forme un milieu à la fois objectif et subjectif. Comme l'a vu A. Berque, dans le prolongement des travaux sur le monde perceptif de Von Uexküll²², le milieu forme une médiance, c'est-à-dire une sorte de troisième monde, au-delà de la nature et de la culture, à l'intérieur duquel s'expriment des comportements propres de symbiose, de naturopathie, de «rejeu», de prise, de phase, qui ouvrent sur une rythmologie générale qui va de la biologie à la noologie. Car un milieu fait naître aussi entre la Nature et celui qui l'habite une connivence, qui les lie ensemble dans un «champ». C'est ce que James Gibson nomme «*affordance*», c'est-à-dire «ce que l'environnement spécifique fournit (*affords*) à un observateur qui peut (*affords*) le percevoir parce que lui-même est spécifiquement adapté à ce milieu»²³; Augustin Berque traduit le terme par «prise»: «C'est la branche quand la main la saisit, l'aspérité si l'orteil s'y cale. Les pins ont des branches et les rochers sont rugueux par nature, mais ils n'offrent prise qu'à l'enfant qui sait grimper... Un milieu se manifeste comme un ensemble de prises avec lesquelles nous sommes en prise»²⁴. Mais il faut aussi, pour que l'homme puisse prendre appui sur son milieu, et puisse le prendre en main, qu'il soit capable de le comprendre (au sens de prendre en fermant la main, à rapprocher de la «*katalepsis*», saisie par la pensée, des stoïciens grecs), qu'il y ait emprise du monde sur l'homme, ou que l'homme éprouve une sym-pathie, une intro-pathie à l'égard du monde. Car on ne prend bien en main que ce qu'on sent bien. A cet effet, il faut suspendre les rapports d'objectivation avec l'environnement, traité comme un ensemble de choses inertes, et se purger aussi des rapports animistes, qui ne voient dans le milieu que des espaces sacrés, tabous et immuables. Vivre «avec» -plus que «dans»- son paysage, c'est ni lui imposer des modèles abstraits arbitraires, ni l'immobiliser dans une perdurance naturaliste, c'est croître ensemble avec lui. Telle est la fonction d'une participation à l'écosystème, à travers laquelle seulement on peut parfaire sa propre individuation. L'écologie implique donc une géo-pathie, une capacité communautaire à ressentir un paysage, à «con-sentir» à un lieu, à vibrer avec lui, mais pour mieux avoir prise sur lui, et non y chercher seulement l'extase. Pour cela, l'habitant et son pays doivent «entrer en phase», être sur la même longueur d'onde, avoir le même pli. C'est pourquoi les activités humaines créatrices reposent fréquemment sur une intériorisation des rythmes du paysage (au sens spatial et temporel de la découverte des intervalles entre des formes) et sur une extériorisation des rythmes corporels dans le monde extérieur²⁵. La relation entre l'homme et la nature doit être, en ce sens, rythmophasique, ce qui exige un imaginaire de type «copulatif», et non assimilatif ou digestif (qui introjecte l'extérieur dans l'intérieur), ni adaptatif ou postural (où l'intérieur domine l'extérieur pour se le soumettre)²⁶. Dès lors, la vie interactive est constamment, selon l'expression de

²² Voir J.V.Uexküll, *Mondes animaux, monde humain*, Paris 1965.

²³ J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, in A. Berque, *Médiances*, cit., p. 102.

²⁴ A. Berque, *Médiances*, cit., p. 103.

²⁵ Voir les ouvrages sur l'imagination matérielle de G. Bachelard.

²⁶ Ces catégories sont employées au sens de Gilbert Durand, dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1991.

Marcel Jousse, «re-jeu»²⁷, c'est-à-dire mimétisme symbiotique entre l'extérieur et l'intérieur, mais sans suppression de l'identité spécifique et de la singularité réciproque de la nature et de l'homme.

Par leurs relations au milieu naturel, par leur expérience de médiance, par leurs rythmophasage avec la nature, toutes les cultures se rencontrent donc dans leur semblable conscience d'une dépendance à l'égard de la terre, qui rend possible la même conscience d'une interdépendance entre habitants de la même planète. Si la nature incline à la formation des particularités d'une culture, elle est aussi la source d'un cosmopolitisme, de la conscience d'une commune condition d'appartenance des humains à la même totalité naturelle²⁸. Et c'est lorsque les cultures sont ainsi en phase avec leur milieu, qu'elles peuvent se tourner vers le Tout qui les comprend. Les cultures disposent alors d'une éco-culture, à partir de laquelle elles nouent des rapports de complémentarité avec d'autres cultures. La géopathie constitue, en ce sens, l'équivalent de la sexualité dans le mythe platonicien; alors que l'homme acosmique, abstrait, déraciné, est privé d'un *vinculum*, de crochets qui font liens, le «re-jeu» écologique confère à l'être une structure, une organisation psycho-cosmique, qui l'ouvre sur l'altérité. Le lien sensoriel au paysage devient un organe génésique qui donne prise, qui dote le sujet d'un dispositif de mise en relation, qui le met aussi en phase avec les autres, même différents de lui. Chaque culture pourrait donc être pensée comme une monade, qui contient en soi, par sa constitution géo-pathique, un point de vue spécifique sur le Tout du monde, au même titre que toutes les autres. Dès lors, les cultures écologiques peuvent communiquer entre elles, être en phase, résonner ensemble, à l'unisson dans la différence. Autrement dit, chaque homme, groupe ou peuple, à partir de son éco-culture, en tant qu'habitant de son lieu, communique dans une harmonie universelle, avec tous les autres, même s'ils ont chacun, par leur emplacement différent, d'autres perspectives sur le Tout. Chacun peut produire en soi l'écho de ce que d'autres sentent en leur lieu et temps. La notion d'écho permet d'ailleurs de désigner judicieusement ce transit, cette trajectoire, entre le Même et l'Autre: chacun entend le même son, mais à distance, donc senti légèrement différent, parce qu'éprouvé en léger différé. Telle est peut-être la vraie sympathie existant entre cultures écologiques différentes. Alors seulement, on accède au vrai sens de la différence, qui est modulation du Même, mais en des lieux éloignés, opposés. Chacun en son lieu participe alors à la même musique de la Nature.

Dans notre contexte de mondialisation contemporaine, ont tendance à se développer deux types de réaction unilatérale, qui remontent aux stratégies primaires propres à tout vivant menacé: d'un côté, le syndrome identitaire, qui passe par une surdétermination des racines, un attachement fantasmatique à la pureté des origines, qui veut préserver l'identité ethnique, l'idiosyncrasie culturelle, par la fermeture sur soi, l'isolement, la séparation, l'exclusion; d'un

²⁷ Ce terme est emprunté à Marcel Jousse, *Anthropologie du geste*, Paris 1969.

²⁸ Voir à propos des approches de Thoreau et Léopold, H-St. Afeissa, *Portraits de philosophes en écologistes*, Bellevaux 2012; J.-Ph. Pierron, *Penser le développement durable*, Paris 2009.

autre côté, l'idéal syncrétique de l'interchangeabilité de toutes les normes, de l'indistinction ou du bariolage des modes de pensée et de vie, au profit d'un «melting pot» général. Or, autant la catharsis identitaire active des affects d'hostilité à l'égard de la différence et de l'altérité, autant le cosmopolitisme apatride cultive une passion, voire une idolâtrie, de la confusion, qui peut entraîner l'oubli de soi, voire la haine de soi. On recherche alors exclusivement le mimétisme, l'assimilation à l'autre, exact symétrique de son exclusion.

Le vrai problème pour l'humanité aujourd'hui n'est peut-être pas de se retirer dans des niches écologiques et culturelles autarciques, entre lesquelles n'existerait aucune résonance, ni de s'assembler dans une masse plastique, grégaire, uniforme, pour faire un seul corps, car il n'y aurait plus place pour l'Autre et encore moins pour le tiers reliant qu'est la Nature. L'avenir n'est ni à l'éclatement centrifuge en mondes fermés, ni au syncrétisme informe qui veut homogénéiser les différences. La question est donc de savoir si le défi qui nous est imposé n'est pas de dépasser cette disjonction, entre le retour frileux vers une sorte d'âge «pré-colombien» et la fuite en avant dans une aventureuse postmodernité; bref, si, de gré ou de force, nous ne devons pas plutôt appréhender notre futur immédiat à l'aide d'un paradigme de la complexité. Dans ce cas, il conviendrait de transformer une contradiction statique en un paradoxe dynamique, et de sortir de l'aporie, identité altérophobe ou pluralité indifférenciée. Il s'agit, en particulier, de savoir si l'on peut penser les rapports du Même et de l'Autre sans passer par un tiers inclus ou un entre-deux, définir une harmonie qui n'abolisse pas les hétérogénéités et les tensions entre les entités constitutives, sauvegarder ensemble, même de manière instable et donc vivante, le local (l'*oikos*, le pays) et le global (le cosmos) ? Dans ce cas, les rapports des hommes à leur écosystème, à une Nature-paysage, ne constitueraient-ils pas la condition pour que les sociétés et les cultures puissent éprouver leur interdépendance tout en ne renonçant par à l'originalité de leur monde ?

Comment penser alors les relations entre le culturel, l'interculturel et le naturel, c'est-à-dire, en particulier entre la nouvelle conscience planétaire et l'écologie ? C'est en développant, au contraire, une forte «médiante» entre l'homme et son milieu, qu'on peut favoriser des formes d'«empayement», qui n'est pas enfermement chthonien dans des racines, ni égarement dans une utopie, dans ce qui est «sans lieu», mais qui est création d'une prise, qui donne une assise à la vie. C'est en étant «empaysé» dans un milieu, au milieu de son «*mundus*», que l'on peut le mieux con-naître, en syntonie avec toutes les autres monades, semblables-dissemblables des autres «pays». C'est en étant à l'écoute de l'écho du monde qu'on entre le mieux en résonance avec les autres, même si l'on ne voit, ni ne vit la même chose. L'entre-accord des mondes, des lieux et des milieux, relève bien, comme le rappelle Platon, d'un processus de type lunaire, c'est-à-dire médiateur, qui permet de faire se répondre, le mâle et le femelle, le Ciel et la Terre, la Mère-Nature (la Pakriti hindoue) et le Souffle

vital du Père divin (Puruscha)²⁹ L'harmonie planétaire ne passe donc pas par des cosmo-politiques d'entente directe, de déracinement et de standardisation, de conscience abstraite de l'universel; elle exige d'abord la renaissance, ici et là, d'un regard en direction du cosmos androgyne, dont nous sommes des fragments sectionnés, et d'une écoute qui nous permet d'entendre l'écho, différencié-différent, de la même résonance cosmique. La communication planétaire résulte d'une capacité à faire rythmer ensemble les plis de notre être, qui sont aussi les plis que fait le monde en tout être. Pour cela, il faut peut-être apprendre à danser au rythme de la musique du monde.

Jean-Jacques Wunenburger, Institut de recherches
philosophiques de Lyon
✉ jacques.wunenburger@wanadoo.fr

²⁹ Voir A. Grimbertière, *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, «Cahiers internationaux du symbolisme», XIII, 1967.