

## LE (MI)LIEU DE LA NATURE : HEIDEGGER EN DIALOGUE AVEC WATSUJI

---

WAWRZYN WARKOCKI

### Abstract

The aim of the text is to approach the philosophical sense of the natural world through the cross-reading of Martin Heidegger's notion of  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  and Tetsurō Watsuji's notion of *fūdo* (風土). In the first place is elucidated the sense of *fūdo* as an objective medium of human existence in confrontation with early Heideggerian analysis of spatiality. We highlight the phenomenological approach of Watsuji to the natural environment and his critique of Heideggerian philosophy centered on temporality. In the second part, the accent is put on the Heideggerian reading of the concept of  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  and his new conception of place and spatiality. We show in what sense  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  becomes the place of "presencing" and the very mediality of appropriation. This approach can enrich and radicalize the perspective of Watsuji seeing in *fūdo* an objective, and yet not naturalistic, response to the subjectivistic philosophy.

### Introduction

Mettre Martin Heidegger et Watsuji Tetsurō en dialogue n'est pas inopportun, surtout si nous pouvons y gagner une nouvelle perspective sur le sujet qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le monde naturel. Faire des comparaisons philosophiques trop hâtives entre deux domaines culturels si éloignés que l'Europe et le Japon pourrait risquer de nous amener à des conclusions trop simplistes, trop bonnement œcuménique. C'est un risque que court constamment la philosophie interculturelle sur notre terre mondialisée d'aujourd'hui. Il faut surtout faire attention avec un tel philosophe comme Heidegger, qui a souvent attiré notre attention, à juste titre, sur l'intraduisibilité de vrais concepts philosophiques, portant le destin du peuple qui les a faits naître. Il se peut pourtant qu'une thèse pareille aboutisse

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.3>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

à un « ethnocentrisme onto-historiale »<sup>1</sup>, à un monde clos, intellectuellement trop recroquevillé sur lui-même pour accepter des escales sur d'autres mondes et pour se laisser fertiliser par de nouvelles sources de pensée. Une telle attitude intellectuelle jointe à une puissance technique peut s'exprimer sur le plan politique par un chauvinisme et un impérialisme comme en témoigne, toutes proportions gardées, la tragédie parallèle de Heidegger et de certains penseurs de l'école de Kyoto. Nous sommes néanmoins dans une situation privilégiée, autant pour la philosophie heideggérienne portant en elle la possibilité d'une vraie ouverture sur le dialogue philosophique entre l'est et l'ouest, que pour la pensée de Watsuji qui s'est laissée inspirer par celle de Heidegger. Si eurocentrique que la philosophie de Heidegger puisse paraître, la popularité inouïe de Heidegger parmi les philosophes contemporains issus de l'Extrême-Orient reste un fait incontestable. En guise de preuve, il suffit juste peut-être de rappeler que la première traduction complète de *Sein und Zeit* a été réalisée en japonais en 1939 et qu'une des premières monographies sur Heidegger a été écrite par Kuki Shūzō en 1933. Watsuji fait en effet partie des intellectuels japonais qui ont suivi les cours de Heidegger dans les années 20 et 30. Il compte aussi parmi les premiers lecteurs d'*Être et temps* dans l'année même de sa publication et c'est cette lecture même qui l'a poussé, comme il déclare dans l'introduction à son *Fūdo*, « à réfléchir à la question de la médiance au début de l'été 1927, à Berlin »<sup>2</sup>.

## 1. Le *fūdo* (milieu) comme environnement humain

C'est du milieu (風土, *fūdo*) et de la médiance (風土性, *fūdosei*) que nous allons nous occuper, en les confrontant avec le concept heideggérien de φύσις, pour élaborer un sens du monde naturel échappant à la Charybde du naturalisme et à la Scylla de l'irréalisme. Le premier ne voit dans le monde qu'une totalité de l'univers soumise à la régularité des lois examinées par les sciences positives et le deuxième, qu'un corrélat de la conscience, individuelle ou collective. Un nouveau sens du monde naturel pourrait peut-être servir autant pour les enjeux de la philosophie environnementale que pour un dialogue philosophique entre les

<sup>1</sup> Cf. Davis Bret W., « Heidegger on the Way from Onto-Historical Ethnocentrism to East-West Dialogue », in *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, t. VI, 2016, pp. 130–156.

<sup>2</sup> Watsuji Tetsurō, *Fūdo, le milieu humain*, trad. A. Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 36.

différentes traditions culturelles.<sup>3</sup> Commençons par le *fūdo*. Watsuji introduit dans son livre, dès les premières lignes, une définition préalable de ce qu'il comprend par le milieu :

Ce que j'appelle ici milieu (*fūdo*) est un terme général comprenant, pour une certaine région, le climat, les météores, la nature des roches et des sols, le relief, le paysage etc. Autrefois cela s'appelait également *suido* 水土. Derrière ces notions se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en terme de terre, eau, feu, vent. Mais il y a de bonnes raisons pour examiner cela en tant que 'milieu' plutôt que de le problématiser en tant que 'nature'.<sup>4</sup>

Il y a de bonnes raisons en effet, parce que Watsuji d'emblée récuse une interprétation naturaliste et objectiviste du *fūdo*. Dans le livre, il ne s'agit pas de la nature ou de l'environnement comme objet des sciences, comme objet opposé à un autre objet appelé habituellement l'homme ou la culture. « Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance (*fūdosei*) en tant que moment structurel de l'existence humaine »<sup>5</sup>. On sent bien déjà ici, dans la première phrase du livre, un retentissement de la lecture heideggérienne ou, plus généralement, une inspiration méthodologique de la phénoménologie. Car l'expression « moment structurel », *kōzō keiki* (構造契機), appartient bel et bien au vocabulaire technique de la phénoménologie, et surtout à celui de *Sein und Zeit*. *Fūdo* ou plutôt *fūdosei* est ainsi défini comme ce qui ne relève pas de l'objectivité de la nature mais de l'individualité (*shutaisei*, 主体性) ou de la subjectivité – comme le traduit Augustin Berque – de l'existence humaine. Celle-ci se distingue de la subjectivité (*shukansei*, 主観性) dans la mesure où elle insiste sur la dimension corporelle de l'expérience (le sinogramme 体, *karada* dans la prononciation sémantique japonaise, veut dire le corps) et moins sur la *perspective* subjective (観 désignant une vision, une apparence). Les « phénomènes médiaux » sont en effet « des expressions de l'existence humaine dans sa subjectivité, non pas en tant que ce qu'on appelle l'environnement naturel (*shizen kankyō*, 自然環境) »<sup>6</sup>. L'accès à ce phénomène se fait par la voie phénoménologique, c'est-à-dire par l'intentionnalité (*shikōsei*, 志向性). Pour reprendre l'exemple clair de Watsuji, le froid n'est pas une qualité subjective de la masse d'air d'une certaine température qui excite nos organes sensoriels,

<sup>3</sup> Cf. Held Klaus, « Lebenswelt und Natur: Grundlagen einer Phänomenologie der Interkulturalität », in Cho Kah Kyung, Lee Young-Ho (dir.), *Phänomenologie der Natur*, Freiburg-München, Karl Alber, 1999, pp. 31–44.

<sup>4</sup> Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> *Idem.*

autrement dit, un état psychologique, mais un objet intentionnel de l'acte du sentir. Cet objet est bien réel bien qu'il dépende de notre subjectivité, parce qu'il n'est pas juste un corrélat de la conscience (un noème), mais plutôt un moment objectif du milieu humain. Ainsi est-il possible de contourner le problème que se pose autant la phénoménologie que l'épistémologie, celui de la relation entre l'expérience du froid et l'air froid, alors un problème classique entre l'immanence de la conscience et de la sphère des objets transcendants. D'entrée de jeu, Watsuji le résout d'une façon réaliste, tout comme Sartre en 1936 : la conscience est d'emblée auprès des choses, puisque « chose sentie » n'est pas une 'chose subjective', mais une 'chose objective' »<sup>7</sup>. Watsuji serait donc bien d'accord avec Sartre, quand ce dernier éclaire la portée de l'intentionnalité : « tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes »<sup>8</sup>. Il nous semble que c'est justement ce que Watsuji veut dire par le concept « d'être sorti au dehors » (外に出ている), de provenance heideggérienne, traduisant le concept d'*Existenz*. « Nous sentons le froid. Ce qui veut dire : nous sommes sortis dans le froid. Donc, dans le fait de sentir le froid, nous trouvons notre soi dans le froid lui-même »<sup>9</sup>. Cependant, ce n'est pas moi qui sens le premier le froid, c'est d'abord nous. « Par conséquent, la structure du 'sortir au dehors' existe aussi comme un *sortir-dans-les-autres-moi* (他の我れの中に出る) avant même d'être un sortir dans une 'chose' telle que le froid. Cela, *ce n'est pas une relation intentionnelle*, c'est du 'corps social' (*aidagara*, 間柄) »<sup>10</sup>. Ainsi *aidagara*, littéralement voulant dire « relation » et étant le mot clé pour la pensée éthique de Watsuji, ne veut pas dire autre chose qu'une priorité logique du « nous » par rapport au « moi ». Le « moi » ou plutôt le « soi » (*jiko*, 自己) n'est ainsi pensable qu'à partir d'un entrelieu (*aida*, 間) humain, comme le traduit Berque. Ce sinogramme veut dire dans son sens basique « intervalle », « entre »<sup>11</sup> et il fait partie du mot japonais désignant l'homme ou l'existence humaine : *ningen* (人間). Il faut préciser ici, et c'est une chose essentielle pour notre propos, que cet entrelieu ne s'exprime pas uniquement par le lien social au sens d'une communauté, mais aussi par un rapport environnemental. Nous nous entendons (*ryōkai suru*, 了解する), « nous nous découvrons nous-mêmes au sein du 'milieu' (*fūdo*),

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>8</sup> Sartre Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *id. La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 113.

<sup>9</sup> Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>11</sup> La phénoménologie de cet « entre » constitue le centre de la psychologie phénoménologique de Kimura Bin. Cf. Kimura Bin, *L'entre*, Bruxelles, Jérôme Millon, 2001.

nous-mêmes en tant que corps social »<sup>12</sup>. Cette entente-propre (*jiko ryōkai*, 自己了解) – c’est un terme qui renvoie à un des existentiels chez Heidegger, à savoir le *Verstehen* – ne consiste pas en une perception subjective (*shukanteki*, 主観的) du monde ambiant, mais dans une prise effective de celui-ci en tant que moment structurel de la subjectivité (*shutaisei*, 主体性) humaine, c’est-à-dire de l’existence humaine (*nigen sonzai*, 人間存在)<sup>13</sup>. Dans des passages très heideggériens, il est démontré le privilège de l’action concrète du corps social, par exemple une recherche des moyens de survie (on pourrait dire guidée par le souci), par rapport à la contemplation subjective solitaire : « L’entente-propre (*jiko ryōkai*) dans le milieu apparaît littéralement comme une découverte de ces moyens ; cela ne consiste pas à comprendre un ‘sujet’ »<sup>14</sup>. Dans cette perspective, deux objections sont faites d’emblée par Watsuji à la pensée occidentale en général et à la philosophie existentielle de Heidegger en particulier. D’abord l’anthropologie philosophique et la pensée éthique privilégient traditionnellement l’individu, abstrait du « caractère duel, individuel et social »<sup>15</sup> de l’existence humaine. Ensuite, et dans la même lignée, l’accent mis par Heidegger sur la temporalité revient à « tomber dans l’erreur de ne chercher l’existence humaine qu’au fond de la conscience individuelle, qui n’en est qu’un aspect »<sup>16</sup>. Par conséquent, si on saisit l’essence de l’humain dans sa structure duelle (*nijū kōzō*, 二重構造)<sup>17</sup> « il deviendra tout de suite clair que l’on doit en découvrir la spatialité simultanément et corrélativement à la temporalité »<sup>18</sup>. La limite de la pensée heideggérienne consisterait alors dans le fait que la spatialité a été éclipsée dans les analyses par la temporalité, bien qu’elle soit présente dans son œuvre maîtresse. En témoignent le troisième chapitre de la première section, intitulé « La mondanité du monde », avec les analyses célèbres de l’outil, et le § 70 qui reprend l’analyse de la spatialité à la lumière de la temporalité du souci (*Sorge*) : « La temporalité de la spatialité propre au *Dasein* ». En outre, dans le cours qui suit immédiatement la publication d’*Être et Temps* – et qui constitue une

<sup>12</sup> Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>13</sup> Sur la signification du vocable 存在, ne traduisant pas « *Sein*, *einai* ou *esse* » et par là ne relevant plus de l’ontologie, cf. le premier chapitre de son *Éthique* (倫理学), traduit en français par Bernard Stevens : « La signification de l’éthique en tant qu’étude de l’être humain », in *Philosophie*, n° 79, 2003/4, pp. 16–18.

<sup>14</sup> Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 49–50.

<sup>17</sup> Il n’est pas clair comment fonder cette dualité phénoménologiquement, pour ne pas la traiter comme évidence anthropologique à partir de laquelle on construit une éthique. L’avantage de Heidegger consiste précisément dans le fait qu’il ne se permet pas de telles évidences, chargées métaphysiquement.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 50.

ébauche de la troisième section de la première partie, jamais publiée – Heidegger développe en détail la temporalité propre au commerce quotidien (*Umgang*) avec les choses à-portée-de-la-main.<sup>19</sup> La spatialité se révèle en effet comme domaine de l'échéance (*Verfallen*) du Dasein dans le présentif (Gegenwärtigen) qui s'annonce avant tout dans les relations spatiales.<sup>20</sup> Chez Heidegger il y a bien un privilège de la temporalité (et de l'historicité<sup>21</sup>) par rapport à la spatialité, mais la spatialité ne fait pas certainement défaut. Après tout, la structure fondamentale du Dasein consiste à être-au-monde, certes interprété dans l'horizon du temps, mais le monde n'est autre chose que la spatialité originaire de l'existence humaine. Nous allons voir dans la deuxième partie comment l'espace originaire pensé comme lieu de l'être gagne de l'importance dans la pensée tardive de Heidegger.

Mais qu'est-ce que le monde ? Chez Watsuji, c'est *yo* (世) ou *seken* (世間), un monde essentiellement humain qui est une condition de possibilité de la morale et de l'éthique, autant individuelle que collective. *Fūdo* en constitue le côté « naturel », pour ainsi dire, mais en étant toujours une expression « de l'existence humaine dans sa subjectivité ». Chez Heidegger par contre, le monde dans le commerce quotidien est d'abord un monde ambiant (*Umwelt*), un monde de la préoccupation qui manie, qui se sert de... (*das hantierende, gebrauchende Besorgen*). Le monde ambiant est ainsi une totalité d'outils (*das Zeugganze*). D'où la critique de Watsuji qui voit, à juste titre, dans une telle approche une réduction injustifiée des phénomènes médiaux à un monde-outil. On peut visualiser facilement la différence entre la nature chez Heidegger comme monde ambiant, où le vent est tout d'abord un « vent 'dans les voiles' »<sup>22</sup>, et le *fūdo* de Watsuji, où le vent, c'est « le vent froid, c'est un *yamaoroshi* ou un *karakaze*. Le vent printanier, c'est celui qui disperse les pétales des fleurs de cerisier, ou celui qui caresse les vagues »<sup>23</sup>. Or, si on lit plus loin la citation de Heidegger critiquée par Watsuji, la nature se présente autrement : « comme ce qui 'croit et vit', qui nous assaille, nous captive en tant que paysage. Les plantes du botaniste ne sont pas les fleurs du sentier, les 'sources' géographiquement situées d'un fleuve ne sont pas sa 'source jaillissante' »<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Cf. Heidegger Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>20</sup> Cf. Heidegger M., *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authenticity, 1985, p. 280.

<sup>21</sup> Cf. Par exemple dans la pensée de Heidegger après le « tournant » : « *Geschichte ist in die Gründung der Wahrheit des Seyns (Da-sein) er-eignete Wesung des Seyns (Austrag)*. Sie allein legt in ein Volk das volkhafte Gefüge und das Gepräge seines Wesens. 'Raum' und 'Land', Himmelstrich und Blut haben niemals Prägekraft und Fügungswillen ». Heidegger Martin, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 167.

<sup>22</sup> Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., p. 75.

<sup>23</sup> Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 44.

<sup>24</sup> Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., p. 75.

## 2. La φύσις et les trois sens du monde naturel

D'après ce que l'on a dit jusqu'à ici, il semble que le monde naturel peut être saisi d'une triple manière : 1) La nature objective opposée à la culture qui est un domaine des sciences positives. 2) La nature comme monde ambiant interprété selon l'utilité, le souci et les besoins humains. 3) La nature que l'on pourrait appeler poétique, vue à partir de la facticité et éprouvée à travers des sensations ou l'affection (*Befindlichkeit*). Le 1) comme *natura*, *shizen kankyō* (自然環境) est dépourvu d'intérêt philosophique à la fois pour Heidegger et Watsuji. Le 2) s'applique autant pour Heidegger, dans son concept de *Umwelt*, que pour Watsuji, dans l'idée de *fūdo*, étant un *ningen no kankyō* (人間の環境), c'est-à-dire un environnement humain, ou mieux, un milieu humain, qui rend nécessaire une prise effective des moyens pour survivre. Le 3) constitue le sens du monde naturel que nous cherchons. Il s'exprime dans une certaine acception du *fūdo* et surtout dans le concept de φύσις élaboré dans la pensée tardive de Heidegger.

C'est une nature poétique pour deux raisons. D'abord elle s'exprime par un langage qui relève du registre poétique, comme nous l'avons vu, plus explicitement chez Watsuji que chez Heidegger, puisque le premier opère sur le niveau des sensations (*kanju*, 感受). Des sensations qui ne sont pas pourtant des états psychologiques, mais une « découverte de soi »<sup>25</sup> (*jiko hakkensei*, 自己発見性), ou des « manières d'exister »<sup>26</sup> (*arikata*, あり方). C'est un « soi » comme *aidagara* témoigné, entre autres, dans l'aspect pragmatique de la langue (p. ex. les salutations)<sup>27</sup>. Quant à la φύσις, il n'est plus possible de l'approcher au langage des sensations ou des émotions, puisque celui-ci relève, aux yeux de Heidegger, de la métaphysique occidentale qui s'achève dans la philosophie de la vie et de la volonté. Toutefois, la sensation chez Watsuji semble s'apparenter plutôt à la tonalité (*Stimmung*) ou à l'affection (*Befindlichkeit*) du premier Heidegger, qui sont des constituants du Là (*Da*).<sup>28</sup> Les deux partagent avec le concept de sensation comme sensibilité et réceptivité (感受) un certain trait de passivité.<sup>29</sup> Cette passivité est un revers (dans une unité transitive ou médiale, au sens grammatical de *vox media*) de la spontanéité de la φύσις, puisque ce mot archaïque veut dire selon Heidegger « ce qui s'épanouit de

<sup>25</sup> Cf. Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 55.

<sup>26</sup> « La fraîcheur vivifiante (de l'air) est une 'manière d'exister' (*arikata*, あり方), ce n'est ni une 'chose' ni la 'nature d'une chose' ». *Ibid.*, p. 56.

<sup>27</sup> Cf. *Idem*.

<sup>28</sup> Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., chap. V A.

<sup>29</sup> Inutsuka Yū, « Sensation, Betweenness, Rhythms: Watsuji's Environmental Philosophy and Ethics in Conversation with Heidegger », in Callicott J. Baird, McRae James (dir.), *Japanese Environmental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 92.

soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la prédominance perdurant dans un s'épanouir »<sup>30</sup>. C'est le deuxième sens de la *ποίησις* caractérisant la nature poétique qui ne se laisse pas saisir entièrement dans le régime de la *τέχνη*, entendue de manière moderne comme fabrication. La *φύσις* originaire est, dans l'interprétation heideggerienne d'Aristote, une *ποίησις* au plus haut degré<sup>31</sup> comme mobilité ontologique (*Bewegtheit*) qui ne veut pas dire un mouvement physique d'un étant, mais au contraire, l'être des étants en mouvement.<sup>32</sup> On pourrait en effet caractériser cette mobilité comme une parfaite spontanéité ou une « autopoïèse ». Heidegger essaie à travers le concept ontologique du mouvement chez Aristote de « déconstruire » la *Physique* et de reconduire sa pensée à des présupposées non-métaphysiques. Le projet même de Heidegger semble s'y jouer sous le signe du dépassement de la métaphysique.<sup>33</sup> Est-il possible d'accéder philosophiquement à la pensée de cette scène originaire de la mobilité de la *φύσις*?

La réponse ne peut être que spéculative bien que, par définition, non-métaphysique. Le sens de la phénoménologie heideggerienne *se réduit* délibérément à une pensée tautologique, qui serait « le sens originaire de la phénoménologie »<sup>34</sup>, à une tautologie de l'être qui ne pense plus « les choses mêmes », mais la « chose même ». On pourrait aussi dire « le même » tout simplement.<sup>35</sup> Ce « même » n'est pas autre que le *speculari*, le miroitement réflexif de la médialité de l'être qui prend le nom d'*Ereignis* : un événement d'appropriation, c'est-à-dire un mouvement de s'approprier son « même », de devenir « soi-même ».<sup>36</sup> Il ne serait d'ailleurs pas insensé de rapprocher le vide de cette opération ontologique à une *opération du*

<sup>30</sup> Heidegger M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 26. « Was sagt nun das Wort φύσις? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten ». Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 16.

<sup>31</sup> Cf. Heidegger M., « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *id. Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 561-562.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>33</sup> Cf. Sheehan Thomas, « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », in H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (dir.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, pp. 131-164. Sheehan T., « Facticity and Ereignis », in D. O. Dahlstrom (dir.), *Interpreting Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 42-68.

<sup>34</sup> Heidegger M., *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 487.

<sup>35</sup> Cf. Heidegger M., « Identité et différence », in *id. Questions I et II, op. cit.*, pp. 253-310.

<sup>36</sup> L'interprétation de l'*Ereignis* comme mouvement de l'appropriation de « soi » permet à Agamben de l'approcher de l'absolu hégélien. Cf. Agamben Giorgio, « \*Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis », in *id. Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 116-137.

*vide*, c'est-à-dire à une opération méontologique caractérisant la tradition taoïste de la pensée chinoise qui a influencé largement le concept de nature dans la culture chinoise et japonaise. La nature en chinois moderne se dit *zírán* (自然) où on reconnaît les mêmes sinogrammes du mot japonais désignant l'environnement naturel : *shizen kankyō* (自然環境). Cette acception de la nature s'est imposée sous l'influence de la conception occidentale de la nature exprimée dans les sciences modernes. Initialement le *zírán* était utilisé rarement comme un nom, mais plutôt comme un adverbe marquant le « comment » du déploiement du monde : spontanément, ou plus littéralement, *ainsi-de-soi-même*.<sup>37</sup> L'histoire du changement au sein du concept de nature, c'est-à-dire de la traduction substantialisante entre la φύσις et la *natura* d'un côté, et entre le *zírán* et le *shizen kankyō* de l'autre pourrait se lire en parallèle.<sup>38</sup>

### 3. La φύσις comme lieu de l'être (terre-ciel)

Nous laissons de côté la mobilité de la nature dans son sens pré-métaphysique et la logique *vide* de l'appropriation la caractérisant – où la nature ne serait rien d'autre que « déploiement comme le pouvoir originaire sur la mobilité de l'étant mobile à partir de soi-même et en direction de soi-même »<sup>39</sup> – pour nous concentrer sur sa dimension spatiale qui permet de caractériser la nature comme le milieu (humain) « en terme de terre, eau, feu, vent (地水火風) »<sup>40</sup>, c'est-à-dire en terme d'éléments. Il faut souligner ici que le terme japonais *fūdo* (風土) utilisé par Watsuji, celui que l'on analyse ici en tant que milieu humain, se compose de deux sinogrammes voulant dire respectivement « vent » et « terre ». Cette approche « élémentaire » nous permet-il de remonter à l'« ancienne vision » de la nature mentionnée par Watsuji en tant que 天地 (ch. *tiāndì*, jp. *tenchi*) ? Avant que l'acception moderne du *zírán* l'ait remplacé, ce dernier vocable signifiant « ciel-terre » a en effet servi à désigner ce qu'on comprend intuitivement par nature : l'espace de la vie, tout ce qui est sous le ciel et sur la terre.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Qingjie Wang le traduit comme *it-self-so-ing*. Cf. Wang Qingjie, « On Laozi's Concept of *Ziran* », in *Journal of Chinese Philosophy*, n° 24, 1997, pp. 291–321.

<sup>38</sup> Je me le donne pour tâche dans un essai intitulé « Φύσις et 自然. On the Moving of Nature », à paraître, qui rapproche le concept de φύσις de celui de *zírán* sur le fil conducteur de la mobilité ontologique (*Bewegtheit*), qui est une reprise de l'interprétation heideggerienne.

<sup>39</sup> Heidegger M., *Questions I–II*, op. cit., p. 518.

<sup>40</sup> Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 39.

<sup>41</sup> Cf. Liu Jing, « What is nature? – *ziran* in early Daoist thinking », in *Asian Philosophy*, n° 26 (3), 2016, pp. 265–279.

Parler de la nature dans sa dimension élémentaire, en tant que nature composée de la terre, du feu, de l'air, de l'eau, du vent, etc. et le faire d'une manière philosophiquement intéressante,<sup>42</sup> c'est-à-dire sans le réduire à un discours pré-scientifique des premiers philosophes, trouve de plus en plus d'intérêt dans la phénoménologie qui tente d'examiner le sens du monde naturel.<sup>43</sup> Il existe une tendance dans la phénoménologie contemporaine à voir une sorte de fond universaliste du monde de la vie dans le monde naturel.<sup>44</sup> Ces analyses ont pour condition préalable notre indéniable existence corporelle dans le monde, qui semble, à son tour, avoir – selon Jan Patočka, le représentant éminent de ce mouvement phénoménologique – deux dimensions, génératrices de l'espace et du temps vécus. L'une est la terre dans sa pesanteur, un support solide et « le prototype de tout ce qu'il y a de massif, de corporel, de matériel »<sup>45</sup> qui est une sorte de « corps universel ». La terre « est avant tout donatrice de tout 'où' »<sup>46</sup> et une mesure de proximité. L'autre dimension est le ciel, qui « est au premier chef donateur du 'quand' »<sup>47</sup> et dont l'essence est définie par l'éloignement. Il comprend au contraire tout ce qui est intangible, « les cieux, la lumière et les ténèbres, les étoiles et les 'corps' célestes, tout ce qui ferme notre horizon sans clôture, ce qui forme le dehors comme un dedans qui nous enserme continuellement »<sup>48</sup>. Cette phénoménologie de la nature essaie de mettre en évidence « le monde au sens fort du terme »<sup>49</sup>, c'est-à-dire le monde autonome par rapport à nous. Elle vise ainsi à restaurer l'ancienne φύσις en tant que l'espace-temps, c'est-à-dire « le cadre préalable, total, non individué, de toute individuation »<sup>50</sup>. C'est le monde du devenir dans lequel l'existence humaine n'est qu'un des mouvements.

<sup>42</sup> Cf. Sallis John, « On Nature », in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, n° 11, 2012, pp. 1–15.

<sup>43</sup> Cf. Cho Kah Kyung, *Bewußtsein und Natursein: Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg/München: Karl Alber, 1987. Cho Kah Kyung, Lee Young-Ho, *Phänomenologie der Natur*. München, Karl Alber, 1999. Held Klaus, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012. Patočka Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

<sup>44</sup> Cf. Held K., « Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world », in Orth Ernst Wolfgang, Cheung Chan-Fai (dir.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg/München, Karl Alber, 1998, pp. 21–41.

<sup>45</sup> Patočka Jan, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », in *id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 7.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>50</sup> *Idem.*

La perspective de Watsuji sur le milieu semble pouvoir s'accorder à cette perspective phénoménologique qui voit dans les éléments de la nature, interprétés phénoménologiquement, non pas des métaphores, mais bien plutôt une sorte de proto-faits universels de notre existence corporelle dans le monde qui se distribuent différemment selon les cultures.<sup>51</sup> Par contre, la phénoménologie élémentaire de Heidegger, dès qu'elle devient une « topologie de l'être »<sup>52</sup> dans son œuvre tardive, tend vers une autre conception de l'espace. La nature comme milieu humain, analysé en termes de préoccupations quotidiennes perd sa caractéristique « humaine » d'utilité et devient une pure spatialité du présentement (*Anwesen*) appelée clairière (*Lichtung*).

S'il est possible de soutenir que Heidegger a développé dans les années 1920 l'analyse temporelle du Dasein au détriment de la spatialité, cela ne semble plus être le cas après le tournant et d'autant moins dans la phase la plus tardive de sa pensée. Comme on a vu, Watsuji est allé jusqu'à expliquer cette omission par un paradigme subjectiviste caractéristique de la philosophie européenne, et plus largement de la civilisation européenne.<sup>53</sup> Par opposition, la pensée orientale, surtout chinoise et japonaise, n'aurait pas réduit la spatialité à une projection humaine, mais aurait su s'orienter vers la signification originaire du lieu et du milieu pour l'être humain. À titre d'exemple, rappelons que le moteur conceptuel du fondateur de la philosophie japonaise moderne, Nishida Kitarō, a été justement le lieu (*basho*, 場所), et plus précisément le lieu du néant (*mu no basho*, 無の場所).<sup>54</sup> Le privilège du lieu par rapport à l'être se trouve justifié dans sa philosophie par un raisonnement transcendantal : chaque étant a nécessairement un lieu, c'est-à-dire qu'il n'y pas d'être sans lieu.<sup>55</sup> Ce genre de raisonnement est présent d'ailleurs chez Platon, avec son concept de χώρα, et chez Aristote, dans l'analyse du τόπος.<sup>56</sup> C'est aussi une figure que Heidegger utilise pour justifier sa nouvelle conception de l'espace,

<sup>51</sup> La question pourrait se poser de savoir si une telle phénoménologie est en mesure de contourner le partage, très souvent non questionné, entre la nature et la culture. La tâche philosophique que l'anthropologie se donne aujourd'hui n'est pas de dépasser cette impossible tension dans quelque figure dialectique d'une synthèse conciliatrice, mais plutôt de contourner ce partage en mettant en évidence qu'on a jamais réellement effectué cette division. Cf. Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015. Latour Bruno, *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015.

<sup>52</sup> L'expression apparaît dans « L'expérience de la pensée » (in Heidegger M., *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 37) et « Les séminaires du Thor » (in *ibid.*, p. 424, 433).

<sup>53</sup> Cf. Watsuji T., *Rinrigaku. Ethics in Japan*, trad. Y. Seisaku, R. E. Carter, New York, SUNY Press, 1996, pp. 31–32.

<sup>54</sup> Cf. Kitarō Nishida, « Basho », in *id.*, *Place and Dialectic*, trad. J. W. M. Krummel, S. Nagano, New York, Oxford University Press, 2012.

<sup>55</sup> Cf. Kitarō N., « Basho », *op. cit.*, p. 49. Cf. aussi Berque Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2015, p. 83.

<sup>56</sup> Cf. *Phys.*, IV, 1, 208 b 33 – 209 a 2.

co-originaire au temps, en l'appelant *Urphänomen*.<sup>57</sup> En effet, le phénomène du lieu semble ne pas se laisser déduire d'autres phénomènes, tout comme celui du temps.

Il est vrai que Heidegger a subsumé la spatialité sous la temporalité du Dasein. Dans un passage ajouté à la première version de la conférence « Temps et Être », Heidegger affirme en effet : « La tentative, dans *Être et Temps*, § 70, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable »<sup>58</sup>. Dans le paragraphe en question il tente d'expliquer la spatialité comme mode d'être temporel du Dasein essentiellement échéant. La temporalité échoit dans le présentifier en se projetant sur son horizon de l'ek-stase et laisse le Dasein rencontrer les choses en tant que doublement présentes : comme à-portée-de-la-main et comme sous-la-main. Le mode privilégié de faire rencontre avec les choses dans la présence (*Praesenz*) est celui spatial, et il emprunte aux relations spatiales « les fils conducteurs pour l'articulation de ce qui est compris et explicité dans le comprendre en général »<sup>59</sup>. En un mot, la primauté du spatial et la « puissance de l'espace » dans l'explication du monde de la vie – souvent soulignée par l'anthropologie et par les sciences cognitives – proviendrait de la tendance échéante du Dasein à se comprendre à partir de la présence. Or, la structure de la temporalité est plus large et le Dasein authentique dans la totalité du souci se comprend comme avenir étant-été-présentifiant (*die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*).<sup>60</sup> Si la présence (*Praesenz, Gegenwart*), le domaine du spatial, s'explique chez le premier Heidegger à partir du passé comme avoir-été, et de l'avenir, alors chez le dernier Heidegger la présence (*Anwesenheit*) comme déploiement de la présence (*Anwesen*) comporte toute la structure de la temporalité. L'être-temps de la présence est un donner de l' « il y a » pensé sous le nom d'*Ereignis*<sup>61</sup>. Cette présence a pourtant aussi le sens spatial que révèle la même conférence « Temps et Être » en l'appelant « *lichtend-verbergende[s] Reichen des mehrfähigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes* »<sup>62</sup>. Il se trouve que le temps ne peut pas être expliqué sans recours à l'espace (il se définit par un *Reichen*), ni l'espace sans recours au temps (il se définit par la présence)<sup>63</sup>. Ainsi,

<sup>57</sup> Cf. Heidegger M., *Questions III et IV, op. cit.*, p. 271, p. 295.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>59</sup> Heidegger M., *Être et temps, op. cit.*, p. 280.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 251–252.

<sup>61</sup> Heidegger M., « Temps et être », in *Questions III et IV, op. cit.*, pp. 245–246.

<sup>62</sup> La traduction française rend la phrase peu compréhensible : « Destiner l'être repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du multiple avancer en présence – avancer dans l'ouverte région de l'espace libre du temps ». Heidegger M., *Questions III et IV, op. cit.*, p. 220.

<sup>63</sup> Cf. Richir Marc, « Temps/Espace, Proto-temps/Proto-espace », in *Le Temps et l'Espace*, Actes du congrès de la « Société belge de philosophie », Bruxelles, Ousia, 1987, pp. 135–164.

la présence pensée non métaphysiquement n'est pas seulement l'être-temps : elle acquiert un sens spatial. Elle devient un lieu (*Ort*) ou une localité (*Ortschaft*) comme l'ouvert (*das Offene*), le libre (*das Freie*) et la clairière (*Lichtung*).

Le lieu et l'espace ne signifient pas ici une extension mesurable et uniforme (l'espace relevant de la *Vorhandenheit*), ni même un monde ambiant d'affairement quotidien centré sur le complexe d'outils (l'espace relevant de la *Zuhandenheit*), comme c'est le cas dans *Être et temps*, mais un rassemblement du quadriparti (*Geviert*) – le ciel, la terre, les divins, les mortels – dans les choses qui n'est possible qu'à partir d'un habiter, d'un se tenir et laisser être dans le propre,<sup>64</sup> donc d'une appropriation (*Ereignung*).

Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (*ereignet sich*) comme le ménagement (*Schonen*) quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (*hüten*) l'être du Quadriparti. [...] L'habitation comme ménagement préserve le Quadriparti dans ce auprès-de quoi les mortels séjournent : dans les choses.<sup>65</sup>

Les choses aménagent le monde dans la mesure où l'homme sait habiter à travers le ménagement du quadriparti en elles. Les choses sont le lieu du rassemblement de ces quatre, c'est à travers elles qu'une place est accordée à ces derniers. Dans le cas de Heidegger, il faudrait parler de schéma facticiel du quadriparti plutôt que d'universaux phénoménologiques (les proto-faits évoqués plus haut), dans la mesure où il marque une topographie de la facticité : le lieu du « là » (*Da*), ce qui se révèle aussi tautologique. Cette dernière serait – et ce n'est pas uniquement de manière métaphorique – le centre du quadriparti qui ne s'y trouve pas, le milieu (*Mitte*) qui les transmet (*vermittelt*) en les faisant s'approprier. Dans la perspective heideggérienne, les quatre semblent dépendre des choses. Comme le montre le célèbre exemple de l'*Alte Brücke* de Heidelberg pris par Heidegger dans la conférence « Bâtir, habiter, penser », ce sont les choses concrètes – et non pas les objets – qui font croître ensemble (*concrecere*)<sup>66</sup> le lieu et le temps à travers

---

<sup>64</sup> Ce « se tenir dans son propre », dans un lieu propre, c'est-à-dire habiter, est le trait essentiel, selon Heidegger, de ce que signifient l'être et l'espace. Par un procédé si caractéristique de sa pensée, une écoute attentive de la langue, c'est-à-dire par la recherche d'ἔτυμον, d'un vrai sens de la parole, et une reconstitution du regard phénoménologique à ce qui est toujours déjà en vue, il associe le verbe « habiter », *wohnen*, au verbe « bâtir », *bauen*. Cf. Heidegger Martin, « Bâtir habiter penser », *in id. Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1980, pp. 172–173.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 178–179.

<sup>66</sup> Cf. Berque A., *Poétique de la Terre*, Paris, Belin, 2014, pp. 121–122.

l'habiter.<sup>67</sup> Le présupposé d'une telle conception de l'espace et du lieu est dans une certaine mesure, selon nous, le modèle ontologique d'Aristote. Le lieu est différent et séparé des choses, mais indiscernable d'elles, au point d'être souvent confondu soit avec la forme, soit avec la matière, soit avec l'intervalle indépendant des choses.<sup>68</sup> Cependant le lieu n'est pas indifférent aux corps, il est dépendant des choses. Il est – contrairement à l'idée moderne de l'espace – directionnel,<sup>69</sup> il est motivé à partir d'elles, à partir de ce qu'elles sont dans leur propre, dans un langage heideggérien : un rassemblement du quadriparti ou, pour le dire plus simplement, un rassemblement de la vie du monde. Le monde en français (et *mundus* en latin), et κόσμος en grec ancien, dans son acception cosmologique a aussi le sens du *Dasein*, à la fois individuel et collectif.<sup>70</sup> L'homme et le monde ne font qu'un et leur manière d'être s'appelle *Dasein*, dans la mesure où ils sont leur « là » (*Da*). Le *Da* est une ouverture (*Erschlossenheit*), une libre clairière de l'ouvert (*Lichtung*) que Heidegger essaie de penser tout au long de son cheminement philosophique. Le *Da* indique la facticité de l'homme-dans-le-monde et s'interprète chez Heidegger comme espace et comme temps, c'est-à-dire dire comme « jeu-de-l'espace-temps » (*Zeit-Spiel-Raum*).<sup>71</sup> Cependant, la spatialité comme ἀλήθεια, comme libre clairière de l'ouvert, n'a pas été pensée par Aristote, comme d'ailleurs, selon Heidegger, par personne dans l'histoire de la métaphysique.

La *Lichtung* – un terme clé, avec celui de l'*Anwesenheit*, pour la toute dernière pensée de Heidegger<sup>72</sup> – il faut la comprendre de façon spatiale. L'adjectif *licht* est à entendre comme *leicht* (léger). « *Etwas lichten* signifie : rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre, par exemple dégager en un lieu la forêt, la

<sup>67</sup> « Le pont est à vrai dire une chose d'une espèce particulière ; car il rassemble le Quadriparti de telle façon qu'il lui accorde (*verstattet*) une place (*Stätte*). Car seul ce qui est lui-même un lieu (*Ort*) peut accorder (*einräumen*) une place. Le lieu n'existe pas avant le pont. Sans doute avant que le pont soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits (*Stellen*) qui peuvent être occupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela grâce au pont. Ainsi ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu. Le pont est une chose, il rassemble le Quadriparti, mais il le rassemble de telle façon qu'il lui donne un emplacement (*Stätte*). A partir de cet emplacement se déterminent les places (*Plätze*) et les chemins (*Wege*) par lesquels un espace est aménagé (*ein Raum eingeräumt wird*) ». Heidegger M., « Bâtir habiter penser », in *id. Essais et conférences, op. cit.*, pp. 182–183.

<sup>68</sup> Cf. *Phys.*, IV, 4, 212 a 7–12.

<sup>69</sup> Aristote affirme que « tout lieu a le haut et le bas (τὸ ἄνω καὶ κάτω) et chaque corps est naturellement porté ou demeure dans les lieux qui lui sont propres (ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις), c'est-à-dire soit en bas soit en haut ». *Phys.*, IV, 4, 211 a 3–6.

<sup>70</sup> Cf. Heidegger M., *Questions I et II, op. cit.*, pp. 115–116.

<sup>71</sup> Cf. par exemple l'expression *Zeit-Spiel-Raum des Da* dans Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 22.

<sup>72</sup> Cf. Heidegger M., *Questions III et IV, p. 305* : « Mais alors la tâche de la pensée n'aura-t-elle pas pour titre au lieu de *Sein und Zeit*, être et temps : *Lichtung und Anwesenheit* (clarté et présence) ? »

désencombrer de ses arbres. L'espace libre (*das Freie*) qui apparaît ainsi est la *Lichtung* »<sup>73</sup>. Il y a une connexion profonde entre l'ouverture ainsi comprise et la lumière, sur laquelle Heidegger ne s'explique pas davantage. Il les lie tout de suite dans un ordre de dépendance. De même qu'une couleur présuppose logiquement toujours un espace, de même, la lumière a besoin de l'espace libre pour être lumière.

La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*, la clairière, en ce qu'elle a d'ouvert, et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Oouvert de la *Lichtung*; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. [...] La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence.<sup>74</sup>

La libre clairière de l'ouvert est ainsi un proto-phénomène (*Urphänomen*). Heidegger va jusqu'à dire une proto-chose (*Ur-sache*), ce qui fait entendre tout de suite *Ursache*, une cause. Mais la clairière n'est pas une cause au sens métaphysique, c'est plutôt un *Ur-etwas* de la vie que Heidegger a examiné tout au début de sa carrière universitaire comme facticité : un proto-quelque-chose préthéorique et pré-mondain de la mobilité de la vie.<sup>75</sup> La clairière a toujours le sens temporel du présentement (*Anwesen*) et de l'absence (*Abwesen*), bien que la métaphore spatiale l'emporte dans la description de la présence non métaphysique (*Anwesenheit*). Heidegger parle en effet du « domaine de la clairière (*Bereich der Lichtung*) »<sup>76</sup>, et même du « domaine de tous les domaines (*Bereich aller Bereiche*) »<sup>77</sup> – qui n'est pas un genre suprême, mais précisément « le concret pur et simple »<sup>78</sup> – dans le contexte de sa lecture d'Héraclite, où un autre nom pour la clairière (ἀλήθεια) est précisément la φύσις : un s'épanouir (*Aufgehen*) en tant

<sup>73</sup> Heidegger M., « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, op. cit., p. 295.

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> Cf. l'interprétation du premiers cours universitaire de Heidegger (« Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem », in *id. Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987) par Theodore Kisiel : « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in Courtine Jean-François (dir.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 205–219.

<sup>76</sup> Heidegger M., « Aléthéia », in *id. Essais et conférences*, op. cit., p. 338. Traduction modifiée.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pp. 329–330 : « Parce que, pour la pensée des premiers temps, τὸ μὴ δύνον ποτε nomme le domaine de tous les domaines. Il n'est pas toutefois le genre suprême auquel se subordonneraient différentes sortes de domaines. Il est ce en quoi, au sens d'une résidence (*Ortschaft*), repose tout 'en quel endroit ?' possible d'un 'avoir-sa-place'. En conséquence, le domaine au sene du τὸ μὴ δύνον ποτε est unique, si on le considère à partir de son étendue rassemblement (*versammelnde Reichweite*). En lui croît ensemble (*conrescit*) tout ce qui appartient au faire-apparaître (*Ereignis*) du dévoilement bien perçu. Il est le concret pur et simple ».

que τὸ μὴ δύνόν ποτε (un ne-jamais-sombrier) qui pourtant aime se retirer vers l'abri (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)<sup>79</sup>. C'est un « domaine que fonde et régit l'intimité mouvante (*die schwebende Innigkeit*) du dévoilement et du voilement »<sup>80</sup>. Pour mieux comprendre ce mouvement ou cette oscillation<sup>81</sup>, ce jeu du présentement et de l'absencement, qui fonde le domaine, il nous faudrait, comme nous l'avons dit, lire la notion de φύσις à travers la notion de mobilité ontologique (*Bewegtheit*), suivant la déconstruction de l'ontologie d'Aristote. Une telle mobilité semble être une condition de la clairière dans la mesure où le chemin, ou plutôt l'être-en-chemin, est capable d'ouvrir un domaine : « ein Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen »<sup>82</sup>. Mais ce mouvement, et l'on en revient à la métaphore spatiale,<sup>83</sup> est un mouvement de l'intimité. Ici Heidegger fait recourt à Parménide pour nommer la libre clairière de l'ouvert ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ (I, 29) : la rondeur parfaite du cœur qui ne tremble pas.<sup>84</sup> Il va aussi appeler ce cœur, avec Hölderlin, la sainteté : « Das Heilige ist die Innigkeit selbst, ist – ,das Herz´ »<sup>85</sup>. Cette sainteté n'est autre que celle de l'essencement (*Wesen*) de la nature.<sup>86</sup> La nature à son tour en tant que cœur est aussi un milieu (*Mitte*) et la loi de la présence : « Die ‚Natur´ ist die alles vermittelnde Mittelbarkeit, ist ‚das Gesez´ »<sup>87</sup>. Il faut noter que c'est seulement dans le contexte de ce milieu (*Mitte*), de médiation (*Vermitteln*) et de l'être indirect (*Mittelbarkeit*) dans la lecture de Hölderlin qu'il arrive à Heidegger de parler de l'in-fini (*das Un-endliche*) de la relation tendre (*zarteres Verhältnis*) entre les membres du quadriparti.<sup>88</sup> C'est un infini du milieu, de l'intimité, de la tautologie, c'est-à-dire l'infini de l'immanence absolue de l'appropriation.<sup>89</sup> Une autre métaphore spatiale pour cette relation est

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 327–328.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 328–329.

<sup>81</sup> Cf. Richir M., « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, t. I, 1998, pp. 52–63.

<sup>82</sup> Heidegger M., « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *id. Questions I et II, op. cit.*, p. 565 : « [...] un chemin mène à travers une région, il s'ouvre lui-même et ouvre celle-ci ».

<sup>83</sup> Cf. Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...´ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, pp. 56–57 : « Φύσις ist der Ausgang der Lichtung des Lichtes und so der Herd und die Stätte des Lichtes ».

<sup>84</sup> Heidegger M., « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *id. Questions III et IV, op. cit.*, p. 298.

<sup>85</sup> Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...´ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 73.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 59 : « Das Heilige ist das Wesen der Natur ».

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>88</sup> Cf. Heidegger M., « Hölderlins Erde und Himmel », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 163.

<sup>89</sup> Il faut la distinguer radicalement de l'infini mathématique ou métaphysique qui est une immanetisation du transcendant (un horizon qui échappe) et non pas un infini au sens d'un absolu

l'anneau (*Ring*) rassemblant le quadriparti, rendant possible que les quatre se reflètent dans le « jeu du miroir du monde ». <sup>90</sup> Le monde à son tour n'est rien d'autre que l'ouverture de l'ouvert (*Offenheit des Offenen*) <sup>91</sup> et l'événement de l'éclaircie (*Ereignis der Lichtung*) <sup>92</sup>.

## La conclusion

Le sens du monde naturel que nous avons essayé d'exposer au cours de cette lecture croisée de Heidegger et Watsuji est celui de φύσις et *fūdo*, dans la mesure où derrière cette notion « se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en terme de terre, eau, feu, vent (地水火風) » <sup>93</sup>. Nous avons essayé de radicaliser l'approche phénoménologique de Watsuji, centrée sur la spatialité du milieu humain, par la pensée tautologique de Heidegger pour indiquer la scène archaïque de la genèse (φύειν), de l'entrée dans la présence, de la co-appropriation (*Ereignis*) de l'homme et de l'être comme φύσις. Il semble que cette scène originaire peut être approchée, d'un côté, par une phénoménologie élémentaire, prenant pour base l'affirmation de Watsuji que le *fūdo*, le milieu humain, est un moment structurel de l'existence humaine, un moment *objectif* qui nous fait découvrir le monde naturel au sens fort du terme. C'est un monde qui cherche dans un geste métaphysique les universaux phénoménologiques du monde de la vie. De l'autre côté, le monde naturel, la nature, dans la mesure où il nous indique le sens originaire de la φύσις, ouvre un chemin d'analyse qui ne cherche pas un universel métaphysique et phénoménologique, mais le singulier non-métaphysique. Il nous semble que la perspective de Heidegger sur la φύσις, gagnée par une lecture rétrograde <sup>94</sup> et déconstructrice de l'ontologie occidentale, laisse entrevoir, moins l'universel du monde naturel englobant de singuliers mondes culturels, mais le singulier de l'opération Nature/Culture <sup>95</sup> des mondes

---

se-posséder-dans-la-fin (ἐνέργεια), sans horizon, mais toujours déjà dans la fin, comme une sphère au diamètre fini et sans horizon. Cf. Warkocki Wawrzyn, « Infini et phénomène. Sur quelques conséquences phénoménologiques du finitisme mathématique de Wittgenstein », in *Eikasias*, n° 66, 2015, pp. 365–384.

<sup>90</sup> Cf. Heidegger M., « La chose », in *id. Essais et conférences*, op. cit., pp. 215–216.

<sup>91</sup> Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...‘ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, op. cit., p. 64 « Die Offenheit des Offenen fügt sich zu dem, was wir ‚eine Welt‘ nennen ».

<sup>92</sup> Cf. Heidegger M., « Aléthéia », in *id. Essais et conférences*, op. cit., p. 334. Traduction modifiée.

<sup>93</sup> Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 39.

<sup>94</sup> Il s'agit de la méthode heideggerienne du « pas en arrière » (*Schritt zurück*).

<sup>95</sup> Cf. Latour B., *Face à Gaïa*, op. cit., pp. 49–50.

absolument *incommensurables* (il n'y a pas une mesure entre la pensée chinoise classique et la philosophie européenne), mais bien comparables.<sup>96</sup>

**Wawrzyn Warkocki**, actuellement un chercheur postdoctoral à l'Université normale de la Chine de l'Est à Shanghai (ECNU), vient de soutenir sa thèse à l'Université Toulouse II – Jean Jaurès, en cotutelle avec l'Université de Wuppertal, sur la relation entre les notions de facticité et de dépassement de la métaphysique dans la philosophie de Heidegger. Pendant ses études de master dans le cadre du programme Erasmus Mundus Europhilosophie, il a mené des recherches sur la philosophie française contemporaine. Actuellement, il est intéressé par la philosophie environnementale, l'anthropologie de la nature et les études des sciences et technologies.

E-mail : warkocki@protonmail.com

---

<sup>96</sup> La perspective présentée ici sur la φύσις pourrait peut-être s'enrichir de l'anthropologie de la nature », projet de Philippe Descola développé dans ses cours au Collège de France. Cf. Descola Philippe, *Anthropologie de la nature*, Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001, Paris, Collège de France, 2013. Cf. aussi Descola Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011.