

Vivre au milieu de sociétés multiespèces : repenser nos relations avec Watsuji Tetsurō et Imanishi Kinji

Laÿna Droz

We cannot live nor think detached from webs of relationships. We are living at the crossroads of processes and flows that involve multiple species and continuously link us to the environment. This article explores these questions of contemporary environmental philosophy through the contributions of two Japanese thinkers who were inspired by philosophical traditions centred on interdependence. Watsuji Tetsurō places ethics at the heart of the relationships that constitute what we are and bind us to others, to culture and to the milieu (*fūdo*). In *The World of Living Things*, the ecologist Imanishi Kinji analyses multi-species societies and their interactions. Based on their works, this article proposes the idea of multispecies societies attached to their milieus. Finally, it draws some political and ethical implications in the global context of environmental crisis and cultural pluralism.

1. Introduction

Afin de repenser notre relation au monde et aux autres espèces et écosystèmes, nous pouvons commencer par repenser ce que nous sommes. Nos corps sont composés d'un ensemble de processus auxquels participent de multiples espèces (par exemple la communauté microbienne humaine), ainsi que des flux d'air, de liquides et de nourriture qui nous lient chaque seconde à l'environnement qui nous entoure. Nos pensées s'alimentent d'idées, de mots et de concepts empruntés à des imaginaires communs. Notre existence individuelle est concrètement¹ relationnelle et nous ne pouvons ni vivre ni penser détachés de toiles de relations.

Ces considérations font écho aux débats sur l'interdépendance au cœur de la pensée japonaise depuis ses premières traces jusqu'à nos jours. Cet intérêt historique pour l'interdépendance participe à l'essor actuel de la philosophie environnementale au Japon, comme nous allons le voir. En particulier, le travail du philosophe japonais Watsuji Tetsurō² (1889–1960) place l'éthique au cœur de ces relations qui nous constituent et nous lient aux autres, à la culture, mais aussi au milieu (*fūdo* 風土); l'habitat bioculturel local dans lequel chaque communauté humaine se construit et laisse ses traces. L'écologue Imanishi Kinji (1902–1992) a exploré pour sa part *Le monde des êtres vivants* et les sociétés multiespèces.

¹ «Concrètement», c'est-à-dire précédant toute intellectualisation et conceptualisation, est mobilisé ici afin d'éviter une interprétation en termes d'idéal ou de spiritualité. Le terme est couramment utilisé en philosophie japonaise en réaction à des discours jugés abstraits.

² Les noms japonais sont indiqués dans l'ordre japonais; nom – prénom

ces dont il décrit les interactions à différentes échelles. Sur la base de leurs travaux, cet article développe l'idée de sociétés multiespèces attachées aux milieux. Cette idée est confrontée aux défis contemporains de l'éthique environnementale placée dans le contexte global marqué par le pluralisme culturel et la crise environnementale. Finalement, cet article explore les implications éthiques qu'entraînent ces discussions pour nous qui vivons au sein de ces toiles de relations.

2. La philosophie environnementale au Japon

Actuellement, au Japon, la philosophie de l'environnement comprend trois courants: traditionnel, pratique et occidentalisé.³ Chacun de ces trois courants gravite autour de disciplines distinctes, respectivement; les études bouddhiques et japonaises, les sciences sociales et les mouvements sociaux, et la philosophie occidentale, surtout européenne et anglo-saxonne. Chacun demeure cependant hautement diversifié en son sein propre. Le courant traditionnel aborde la philosophie environnementale du point de vue des traditions de pensée japonaises ou orientales, telles que le shintoïsme, le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme. Pendant des siècles, des penseurs tels que le moine bouddhiste Zen Dōgen (1200–1253) ont pratiqué des méthodes spirituelles comme outils pour analyser la relation entre le soi humain⁴ et le monde, y compris le monde naturel. Depuis le début de l'ère Meiji (1868–1912), des chercheurs tels que Watsuji Testurō et Minakata Kumagusu (1867–1941) ont élaboré des théories visant à détailler les relations étroites qui lient les êtres humains, leur identité culturelle et sociale, et le climat et les paysages qu'ils habitent.

Le courant pratique est porté par la société civile qui s'engage pour l'environnement, souvent pour des causes locales. Au Japon, l'environnementalisme a commencé avec la lutte de Tanaka Shōzō (1841–1913) contre la pollution de la mine de cuivre d'Ashio à la fin du XIX^e siècle. Dans les années 1960, le soutien pour le mouvement écologiste s'est étendu en réaction à plusieurs cas de pollution industrielle grave, notamment le cas d'empoisonnement au mercure de Minamata.⁵ Artistes et chercheurs y ont joué un rôle central.⁶ Par exemple,

³ Ces trois courants ont été identifiés par Orika Komatsubara, cette section est basée sur un texte que nous avons co-écrit ensemble pour le Réseau de Philosophie Environnementale d'Asie: <https://asiaenvphilo.com/asian-environmental-philosophy/environmental-philosophy-in-japan/> consulté le 24 octobre 2022.

⁴ Le dualisme classique en pensée européenne qui oppose l'esprit au corps, ou la conscience à la matière, est marginal au sein des pensées d'Asie de l'Est. Tout au long de cet article, il faut donc garder à l'esprit que le «soi» est toujours incarné dans le corps, et que le corps est indissociable du soi (en anglais, les expressions japonaises sont souvent traduites par *bodymind*).

⁵ Timothy S. George: *Minamata: Pollution and the Struggle for Democracy in Postwar Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002).

⁶ Orika Komatsubara: *The Role of Literary Artists in Environmental Movements: Minamata Disease and Michiko Ishimure*, in: *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 11,

Tsurumi Kazuko (1918–2006) et Munakata Iwao (1920–2007) ont conduit des entretiens avec des patients souffrant de la maladie de Minamata et ont montré que nombre d'entre eux avaient des croyances animistes liées à leur mode de vie traditionnel de pêcheurs et d'agriculteurs.⁷ Plus tard, dans les années 1980, des groupes de mères et femmes au foyer, témoins directes des conséquences de la dégradation de l'environnement, sont devenues les cheffes de file des mouvements environnementaux populaires, gagnant des procès et sensibilisant l'opinion publique à des questions environnementales telles que la purification des rivières empoisonnées par les détergents synthétiques. À la même époque, des écrivaines telles qu'Aoki Yayoi (1927–2009) et Watanuki Reiko (1928–2012) ont développé une critique écoféministe dans le contexte japonais.

Enfin, le courant «occidentalisé» est représenté majoritairement par des universitaires tels que Kato Hisatake et Usami Makoto⁸ qui travaillent à traduire et discuter la philosophie environnementale d'Europe et d'Amérique du Nord. Dans les années 1990, de nombreux ouvrages écrits par des chercheurs occidentaux ont été traduits en japonais et discutés par des chercheurs japonais travaillant dans des traditions philosophiques d'origine occidentale. Les travaux du philosophe allemand Hans Jonas ont été particulièrement influents. Aujourd'hui encore, la philosophie environnementale académique au Japon tend à orbiter autour de la littérature philosophique occidentale.

Ces trois courants (traditionnel, pratique et occidentalisé) ont tendance à s'alimenter mutuellement. Par exemple, Umehara Takeshi (1925–2019) soutient que les idées animistes de coexistence avec la nature qui apparaissaient dans les entretiens avec les agriculteurs et les pêcheurs pourraient remonter aux cultures prébouddhistes Jomon et Ainu. Autre exemple, le spécialiste de la philosophie occidentale et fondateur de la «Société pour l'étude de la pensée et de l'éducation environnementales (*kankyō shisō – kyōiku kenkyūkai*, 環境思想・教育研究会)» Ozeki Shuji conduit des recherches en collaboration avec des militants écologistes.

Cet article puise dans ces trois courants. Il s'inscrit dans le courant traditionnel dans la mesure où il discute l'idée de milieu de Watsuji Tetsurō ainsi que l'idée de «monde des êtres vivants» et de sociétés multiespèces d'Imanishi Kinji. Ces deux penseurs s'inscrivent dans une tendance centrale de la philosophie

^{n° 1 (2022) 71–84, <https://doi.org/10.5204/ijcjsd.1984>; Orika Komatsubara: From «Victim's Feelings» to «Victim's Expression»: Minamata Disease and «One Stock Movement» (1970) (Higaisha no jōnen kara higaisha no hyōgen e minamatabyō 'hitokabu undō'(1970-nen) ni okeru higaisha kagai-sha taiwa o kentō suru), in: *Contemporary Life Philosophy Research (Gendai seimei tetsugaku kenkyū)*, 8 (2019) 57–129.}

⁷ Shoko Yoneyama: *Animism in Contemporary Japan: Voices for the Anthropocene from Post-Fukushima Japan* (London, New York: Routledge, 2018).

⁸ Makoto Usami: *Intergenerational Justice: Rights versus Fairness*, in: *Social Science Research Network* (Rochester, NY, 2011), <https://papers.ssrn.com/abstract=2232607>.

japonaise du XX^{ème} siècle: celle de questionner notre rapport au monde concret. Dans cette mouvance, de nombreux penseurs prennent comme point de départ notre expérience humaine et située pour aborder et penser le monde à partir des relations concrètes que l'on peut observer et vivre. Ils mettent en garde contre la tentation d'abstraire le soi et le monde des relations concrètes qui composent l'existence humaine, y compris celles qui nous lient intimement à l'environnement.

Cet article s'engage aussi avec le courant occidentalisé en faisant dialoguer ces idées avec la philosophie environnementale qui se débat au niveau international. En effet, l'idée de *fūdo* de Watsuji, tout comme l'idée de «monde des êtres vivants» d'Imanishi, font écho, dans le domaine de l'écologie, aux concepts de milieu et d'*Umwelt* dans le sens d'Uexküll.⁹ L'idée de milieu reflète le fait que, en tant qu'êtres humains, nous ne faisons pas l'expérience du monde et de l'environnement de manière neutre et abstraite. Au contraire, nous vivons notre environnement comme comprenant des toiles de significations et de possibilités d'actions, qui sont influencées par notre imaginaire et nos pratiques socioculturelles.¹⁰ Finalement, ces réflexions sont également très présentes dans les débats récents en sciences de la durabilité, comme le montrent les idées d'habitats bioculturels¹¹ et de systèmes socio-écologiques¹² qui tentent de saisir les relations qui entrelacent les sociétés humaines au monde écologique.

3. Watsuji Tetsurō¹³

Watsuji Tetsurō (1889–1960) est un penseur japonais connu pour avoir travaillé à la fois sur l'éthique et sur la relation des communautés humaines à leur environnement et au climat. Watsuji fut professeur d'éthique à l'Université de Kyoto dès 1925, puis il occupa la chaire d'éthique à l'Université de Tokyo de 1934 à 1949. Pendant ses années à Kyoto, Watsuji participa assidûment aux conférences de Nishida Kitarō, lequel est considéré comme le fondateur de l'Ecole de Kyoto. Les philosophes de ce courant philosophique tentèrent de réanimer et réexaminer les traditions philosophiques d'Asie orientale d'inspiration principalement

⁹ Jakob von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Berlin: J. Springer, 1909).

¹⁰ Laÿna Droz: Watsuji's Idea of the Self and the Problem of Spatial Distance in Environmental Ethics, in: European Journal of Japanese Philosophy 3 (2018) 145–68.

¹¹ Ricardo Rozzi et al. (ed.): *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation, Ecology and Ethics* (Springer International Publishing, 2018), <https://doi.org/10.1007/978-3-319-99513-7>.

¹² Stefan Partelow: A review of the social-ecological systems framework: applications, methods, modifications, and challenges, in: *Ecology and Society* 23, n° 4 (2018), <https://www.jstor.org/stable/26796887>.

¹³ Cette section s'appuie sur un travail développé dans une série d'articles cités au fil du texte, ainsi que dans la monographie suivante: Laÿna Droz: *The Concept of Milieu in Environmental Responsibility within an Interconnected World* (Routledge, 2021).

bouddhique en les confrontant aux travaux de philosophie fraîchement importés d'Europe. Comme Watsuji, de nombreux penseurs cherchaient à surmonter l'égocentrisme de l'individu, tout en rétablissant ses responsabilités morales et sociopolitiques au sein du groupe.¹⁴

L'ouvrage de Watsuji le plus célèbre en Occident est un cahier de voyage assez court qui s'intitule *Fūdo* (風土).¹⁵ Le mot *fūdo* (風土), composé des caractères d'origine chinoise pour le vent et pour le sol, a été traduit par «milieu» en français par Augustin Berque.¹⁶ Son travail le plus conséquent pour la philosophie environnementale est sans doute son œuvre *L'Ethique (Rinrigaku 倫理学)* qui consiste en quatre volumes dans lesquels Watsuji développe plus en détails les idées inséparables de *fūdo* et d'historicité et analyse en profondeur les relations éthiques que tissent les êtres humains entre eux et avec leur environnement au fil du temps.¹⁷ Comme le livre *Fūdo* (風土) est largement accessible en français grâce aux traductions et à une littérature secondaire, nous allons nous concentrer sur *L'Ethique*.

Pour Watsuji, le milieu, c'est l'environnement naturel en tant qu'habité et vécu à travers notre expérience subjective et collective. De notre point de vue subjectif d'humain, l'«environnement» apparaît comme une toile de significations et de symboles qui se tisse au fil de nos actions sur la base d'une trame héritée du passé. C'est le milieu, qui est subjectivement perçu et cocréé par les individus et communautés humaines. Nous oscillons et changeons continuellement au fil de cycles dynamiques de codétermination avec le milieu. Comme les mouvements d'un pendule, nous nions notre individualité pour nous identifier à notre milieu, puis nous assumons notre indépendance et notre différence par rapport au milieu pour revenir à notre individualité. Au niveau individuel, ce balancement ne s'arrête qu'avec la mort.¹⁸ Au niveau collectif, il se poursuit à travers les dynamiques intergénérationnelles de transmission de pratiques et croyances. En effet, non seulement notre identité se construit en relation avec le

¹⁴ Préface de Yasuo Deguchi, dans: L. Droz: *The Concept of Milieu in Environmental Ethics*, op. cit.

¹⁵ Tetsurō Watsuji: *Fūdo, ningengakuteki kōsatsu* (Milieu) (Tokyo: Iwanami Bunko, 2004).

¹⁶ Tetsurō Watsuji: *Fūdo, le milieu humain*, traduction en français par Augustin Berque (Paris: CNRS Edition, 2011).

¹⁷ Tetsurō Watsuji: *Rinrigaku* (L'éthique), en trois volumes successifs publiés d'abord en 1937, 1942, et 1949 (Tokyo: Iwanami Bunko, 2007).

¹⁸ Cette relation dynamique et codéterminante entre le soi et son milieu implique une conception du soi qui est relationnelle, changeante et adaptative. La conception du soi de Watsuji a été discutée dans la littérature secondaire. Par exemple: Erin McCarthy: *Ethics Embodied: Rethinking Selfhood through Continental, Japanese, and Feminist Philosophies* (Lexington Books, 2010); Yasuo Yuasa: *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*, trans. Nagatomo Shigenori and T. P. Kasulis (Albany: SUNY Press, 1987). Par rapport à la question de l'historicité et la potentialité de son usage pour les questions d'éthique intergénérationnelle, voir: Laÿna Droz: *Tetsuro Watsuji's Milieu and Intergenerational Environmental Ethics*, in: *Environmental Ethics* (2019), <https://doi.org/10.5840/enviroethics20194114>.

milieu et les autres, mais il en va de même pour nos modes de vie, nos idées et nos pratiques.¹⁹

Notre rapport au monde, à savoir au milieu englobant l'environnement naturel, reflète la construction de notre identité. L'oblitération de notre rapport au monde sous un voile d'objectivité en apparence consensuelle cache les diverses nuances et différences qui font de nous ce que nous sommes en tant qu'individus et membres de groupes socioculturels. Ces identités culturelles sont aussi visibles dans le milieu, où elles laissent leurs empreintes à travers les normes, pratiques et usages de l'espace. A ce titre, le milieu est aussi un lieu d'intersubjectivité. C'est un lieu où les gens se rencontrent, et sur lequel les gens projettent des représentations et des significations à travers leur imaginaire commun. En tant que lieu d'interactions, le milieu est chargé de normes qui régissent la manière dont nous devons échanger, parler et nous comporter avec les autres humains et avec les autres éléments du milieu.

Pour Watsuji, les êtres humains sont relationnels par définition, car le deuxième caractère chinois du mot japonais pour «humain» (*ningen* 人間) signifie l'entre-deux (*aidagara* 間柄) et fait référence à une relation. Être humain, c'est «être à l'intérieur du monde» (*yo no naka* 世の中), ce qui signifie non seulement avoir sa place dans le tissu social des relations, mais aussi faire partie du milieu. Cet «espace entre» le milieu et les individus est ce qui rend possible les actions et la réflexion sur soi. Nous sommes capables de penser et agir précisément parce que nous pouvons prendre du recul par rapport à notre milieu. Au fil des oscillations pendulaires, nous nous en distançons suffisamment longtemps pour que l'éthique émerge de cet espace qui se libère temporairement et nous permet de faire nos propres choix ainsi que d'agir en tant qu'agents réfléchis. Watsuji approche l'éthique non pas comme une question relative à la conscience individuelle, mais comme une «étude de l'être humain»; l'éthique «constitue les lois de l'existence sociale» et «n'est pas autre chose que l'ordre ou la voie qui rend possible telle quelle l'existence communautaire de l'être humain.»²⁰

L'entre-deux est également au cœur de l'ambivalence contenue dans le concept de milieu.²¹ Reprenant des considérations classiques au sein des philosophies d'Asie de l'Est, Watsuji note que nous ne pouvons présupposer ni les individus avant la relation, ni la relation avant les individus. En effet, aucun des deux ne précède l'autre. Cela s'applique à toutes les expressions de l'entre-deux telles

¹⁹ Anton Luis Sevilla: Cultural-Moral Difference in Global Education: Rethinking Theory and Praxis via Watsuji Tetsurō, in: *Educational Studies in Japan* 12 (2018) 23–34, <https://doi.org/10.7571/esjkyoku.12.23>.

²⁰ Watsuji justifie également ce point en expliquant que le mot «rinri» [倫理, éthique] est composé des deux vocables «rin» et «ri». *Rin* 倫 comporte le sens de «compagnie» [*nakama* 仲間], et *ri* 理 fait référence à l'idée d'ordre (pp. 6–7.). Tetsurō Watsuji: La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain, traduction par Bernard Stevens, in: *Phénoménologie japonaise*, Philosophie 79 (2003) 5–24, p. 5.

²¹ T. Watsuji: *Rinrigaku*, op. cit., vol. 1, 58.

que les mots, les expressions faciales, les modes de vie, les coutumes et l'éthique: elles n'existent pas avant les individus, et les individus n'existent pas avant ces «moments» qui constituent l'entre-deux. Cette ambivalence se retrouve aussi dans le paysage (l'une des facettes du milieu²²):

Ainsi, le paysage d'une région ne peut pas être une empreinte gravée par le groupe vivant dans cette région par lui-même sur une nature se tenant à l'opposé du groupe. Au contraire, le groupe exprime le contenu de son organisation éthique dans la forme de la terre. Donc le paysage est une scène interne à l'existence humaine; ce n'est pas un environnement qui entoure les êtres humains depuis l'extérieur.²³

Watsuji remarque ici que le paysage semble exister à la fois à *l'intérieur* de la perception sociale et de l'imaginaire d'un groupe, et à *l'extérieur* du monde humain, puisqu'il est composé de montagnes, de mers, d'arbres et de rochers. Ces considérations trouvent des échos dans la géographie humaine occidentale²⁴. En effet, en Europe, le terme de *milieu* a gagné en popularité au milieu du XIX^e siècle dans la mouvance du possibilisme, lui-même développé en opposition au déterminisme naturel. Pour Paul Vidal de la Blache (1845–1918), principal partisan du possibilisme, un même milieu peut être utilisé de diverses manières, en fonction des technologies de production qui soutiennent divers modes de vie.²⁵ Watsuji rejette aussi le déterminisme naturel et insiste sur le fait que, loin d'être un donné, «l'environnement ou la région naturelle» est modifié par les activités humaines au cours de l'histoire.²⁶ Cet environnement ou cette nature comprend «des campagnes cultivées, des zones montagneuses plantées, des villes bordées de cours d'eau et des villages épargnés dans les plaines», qui ne sont que la «forme» des groupes humains. En d'autres termes, Watsuji remet en question la possibilité même d'isoler quelque chose de prétendument «purement naturel» dépourvue de toutes traces d'activités humaines.²⁷

Cependant, pour Watsuji, il demeure possible d'*approcher* l'altérité et le caractère extérieur du concept d'environnement par un processus d'abstraction. Par exemple, les sciences naturelles tentent d'atteindre la réalité neutre des phénomènes environnementaux en minimisant autant que possible les interférences de l'expérience humaine. Alors que nous appréhendons toujours le monde au travers du filtre intersubjectif du milieu teinté par le contexte culturel, la quête des sciences naturelles peut être comprise comme visant à éviter le relativisme culturel en construisant un autre mode d'intersubjectivité. Watsuji prévient qu'il

²² T. Watsuji: *Milieu* (Fuudo, ningengakuteki koosatsu), op. cit.

²³ T. Watsuji, *Rinrigaku*, op. cit., vol. 3, 315–316. (Traduction par l'auteur)

²⁴ Jean-Marie Besse: *La nécessité du paysage* (Marseilles: Editions Parenthèses, 2018).

²⁵ Paul Vidal de la Blache: *Tableau de la Géographie de la France* (Paris: Hachette, 1903).

²⁶ T. Watsuji: *Rinrigaku*, op. cit., vol. 3, 316–317.

²⁷ Layna Droz: Review of «Watsuji on Nature» by David W. Johnson, in: *the Journal of Japanese Philosophy*, vol. 8, 129–134 (2021).

ne faut pas oublier deux éléments. D'une part, cet environnement est le résultat des «expressions de l'existence humaine», c'est-à-dire de nos empreintes sur le monde. D'autre part, la «subjectivité de l'existence humaine ne peut être saisie qu'à l'intérieur» du paysage et de l'environnement. Considérer le milieu comme étant à la fois la matrice et l'empreinte des êtres humains vivant sur Terre²⁸, comme le suggère Augustin Berque²⁹ permet d'éviter ce risque soulevé par Watsuji d'objectiver l'environnement et d'abstraire une relation sujet-objet.

En sciences naturelles, une autre distinction proche de l'idée de milieu est proposée en Europe, à la même époque que le développement du possibilisme, par Jakob von Uexküll. Il différencie entre *Umgebung* et *Umwelt*, ce dernier désignant l'environnement d'un animal selon sa propre perspective; un monde autocentré.³⁰ Chez Uexküll, le rapport de réciprocité entre l'individu et son milieu est étudié dans le cas des animaux sous une tournure plus écologique que culturelle, ce qui nous rapproche de la pensée d'Imanishi Kinji.³¹

4. Imanishi Kinji³²

L'écologiste japonais Imanishi Kinji est surtout connu pour ses recherches sur le monde animal, principalement sur les insectes et sur les primates. Selon le primatologue Franz de Waal, les idées d'Imanishi ont «silencieusement envahi» les sciences contemporaines.³³ Imanishi étudia l'agriculture puis se spécialisa en entomologie et obtint un doctorat de la faculté des sciences de l'Université de Kyoto en 1940³⁴. Dès la fin des années 1920 jusque dans les années 1930, Imanishi avait, lui aussi, l'habitude de rencontrer régulièrement le philosophe japo-

²⁸ Dans la plupart de la littérature secondaire, le mot *milieu* est utilisé dans une approche collective, en relation avec les 'cultures'. Les humains façonnent le monde, y laissent leurs traces, et sont simultanément façonnés par le milieu. Le milieu est le moule de la culture, et la culture façonne concomitamment le moule. Pour reprendre les termes de Berque (ci-dessous, 1996), le milieu est donc à la fois l'empreinte et la matrice de l'être humain. Nous, les êtres humains, naissions et grandissons dans des matrices médiales, et y laissons des traces; nos empreintes.

²⁹ Augustin Berque: Etre humains sur la terre: principes d'éthique de l'écoumène (Paris: Gallimard, 1996).

³⁰ J. von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, op. cit.

³¹ Sur les similarités et différences entre les concepts utilisés par Uexküll, Watsuji, Imanishi, et l'idée de "milieu", voir Augustin Berque: Poétique de la Terre : Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie (Paris: Belin, 2014).

³² Cette partie est largement inspirée de l'article commun suivant: Layna Droz, Romaric Jannel, et Christoph D. D. Rupprecht: Living Through Multispecies Societies: Approaching the Microbiome with Imanishi Kinji, in: *The Microbiome and its Challenges for the Environmental Humanities*, ed. by Léonie Bossert et Davina Höll (eds.) *Endeavour* 46 (2022).

³³ Frans B. M. de Waal: Silent Invasion: Imanishi's Primatology and Cultural Bias in Science, in: *Animal Cognition* 6, n° 4 (2003) 293–299, <https://doi.org/10.1007/s10071-003-0197-4>.

³⁴ Kiyoaki Saitō: Imanishi Kinji: From Habitat Segregation to the Study of Nature (Imanishi Kinji den: sumiawake kara shizengaku he) (Tokyo: Minerva, 2014).

nais Nishida Kitarō (1870–1945), le fondateur de l'école de philosophie de Kyoto.³⁵ L'œuvre qui nous intéresse particulièrement est son livre intitulé *Le monde des êtres vivants* (*Seibutsu no sekai* 生物の世界), dans lequel Imanishi analyse les relations entre espèces et communautés d'espèces. Il s'agit d'un texte terminé en 1940 et écrit dans l'urgence, selon Imanishi lui-même: «Si je devais mourir à la guerre, j'aimerais au moins laisser la trace d'un biologiste au Japon».³⁶

Le monde des êtres vivants a deux facettes. D'une part, chaque être vivant possède et crée son propre monde; il perçoit et construit son propre monde sur la base de son environnement, de ses perceptions et de ses besoins. Imanishi explique: «L'environnement qu'un être vivant peut reconnaître est à ses yeux le seul environnement; c'est le monde pour lui. L'être vivant est le maître de cet environnement.»³⁷ D'autre part, tous les êtres vivants sont en relation les uns avec les autres, *font partie* et composent le monde des êtres vivants.

Ainsi, même si le monde n'est qu'un, il est différent pour chacun. Chaque être vivant reconnaît son monde à sa manière, c'est-à-dire qu'il coûte son propre monde (*hatarakikake* 働きかけ)³⁸ qui coévolue avec lui de manière interdépendante. On ne peut comprendre les modes de vie des êtres vivants qu'en les intégrant à leur environnement, et cet environnement fait partie du monde qui a coévolué avec eux³⁹. Cette relation de codépendance et de coévolution entre un être vivant particulier et son propre monde signifie qu'aucun des deux ne peut être compris en isolation. Tout comme Watsuji, Imanishi insiste sur le fait que ni l'individu, ni le monde n'a de précédence sur l'autre. Ce type d'explication de la relation de codépendance et de coévolution est un thème récurrent de la philosophie japonaise, enracinée dans les philosophies bouddhistes.

Imanishi remet sans cesse en question les limites de ce qui peut être contrôlé et gouverné par l'être vivant, que ce soit son environnement ou son propre corps. L'être vivant est inséparable de son corps, et ce dernier est intégré à l'environnement. C'est grâce à cette intégration que l'être vivant peut s'autoréguler et contrôler son monde, dans les limites de ce qu'il peut reconnaître, c'est-à-dire, de ce qui forme son monde propre. Or, si nous comprenons l'environnement (ce qui nous environne) comme étant tout ce que nous ne pouvons pas librement contrôler et changer, nous devons en déduire que «l'environnement entre

³⁵ Pamela Asquith: Préface, in: Kinji Imanishi: *Le Monde des êtres vivants: Une théorie écologique de l'évolution*, (Paris: Wildproject Éditions, 2011) 17.

³⁶ Kinji Imanishi: *Seibutsu no sekai* (Tokyo: Kōbundō, 1941) 3. (voir page 41 dans la traduction française d'Anne-Yvonne Gouzard, Kinji Imanishi: *Le Monde des êtres vivants: Une théorie écologique de l'évolution* (Paris: Wildproject Éditions, 2011)).

³⁷ Ibid., 65. (Page 83 dans la traduction française).

³⁸ Ibid., 151. Dans le même ordre d'idées, James Gibson définira plus tard l'environnement comme complémentaire de l'animal, et les affordances comme ce que l'environnement offre à l'animal, en bien ou en mal. James Gibson: Approche écologique de la perception visuelle, traduction française O. Putois (Belleaux: Éditions Dehors, 2014) [The Ecological Approach to Visual Perception (1979)]

³⁹ P. Asquith: Préface, op. cit. 25.

jusqu'à l'intérieur de notre corps»⁴⁰. Respectivement, notre corps, qui ne peut être librement construit et transformé, est aussi en quelque sorte «un prolongement de l'environnement».

Imanishi souligne donc la difficulté de graver des frontières concrètes entre l'être vivant et son corps, entre le corps et l'environnement, mais aussi entre le corps et la vie. Ces considérations pointent vers une vision du monde où les corps et l'environnement sont poreux, et où les frontières entre eux, ainsi que l'étendue de notre contrôle sur eux, sont floues et flexibles. En d'autres termes, les êtres vivants pourraient être compris comme vivant à travers la nature et le monde⁴¹. Imanishi fait écho à l'idée d'oscillations pendulaires qui traversent le soi et le milieu et explique que «pour les êtres vivants, vivre, c'est assimiler l'environnement par le biais du corps; c'est aussi, à l'inverse, une environnementalisation du sujet par le corps»⁴².

En partant de ces considérations sur l'être vivant en tant individu au sein de son propre monde, Imanishi procède par étapes et décrit des sociétés d'espèces superposées, qui, dans leur ensemble, forme la vaste société des êtres vivants⁴³:

le monde des êtres vivants s'étire donc entre ces deux extrémités opposées que sont les individus et le monde. Chaque individu est au centre de son propre monde, tout en étant connecté au monde entier par les sociétés d'espèces, les synusies, les synusies complexes et la communauté entière.⁴⁴

Son analyse des relations entre les différents êtres vivants qui partagent un habitat commun du point de vue des sociétés qu'ils forment vise à compléter les méthodologies de recherche centrées sur les individus⁴⁵. Imanishi détaille les relations entre et au sein des espèces animales et propose une approche par strates selon laquelle différentes formes de sociétés d'une même espèce et de communautés territoriales s'entrecroisent pour composer des sociétés multiespèces complexes. Différentes catégories d'êtres vivants (mammifères, vertébrés, etc.) cohabitent et s'organisent pour composer des sociétés structurées. Son exemple phare est celui des Schistonota, des insectes qui s'agglomèrent en différents groupes sur la même rivière et évitent d'entrer en contact grâce à une division spatiale de la surface de l'eau en fonction de la vitesse du cours d'eau. Il décrit comment chaque groupe de Schistonota vit dans son propre espace et appelle ce processus de division de l'habitat *sumiwake* (棲み分け)⁴⁶. La première partie du

⁴⁰ K. Imanishi: *Seibutsu no sekai*, op. cit. 73.

⁴¹ Layna Droz: Living through Nature Capturing Interdependence and Impermanence in the Life Framework of Values, in: *Journal of Philosophy of Life* 10, n° 1 (2020) 78–97.

⁴² K. Imanishi: *Seibutsu no sekai*, op. cit., 152. Traduction française d'Anne-Yvonne Gouzard, p. 152.

⁴³ Ibid., 128.

⁴⁴ Ibid., 135. Traduction française op. cit., 137.

⁴⁵ Ibid., 107.

⁴⁶ Ibid., 110.

mot *sumi-wake* signifie habiter ou vivre, et la seconde séparer, et fait allusion à une séparation des habitats. Imanishi développe l'idée d'une fragile «ligne de démarcation entre deux espèces similaires»⁴⁷, comme une ligne d'équilibre dynamique mobile des forces entre deux sociétés d'espèces, en fonction de laquelle chaque groupe ajusterait ses comportements.

Finalement, si Imanishi reconnaît le rôle clé de l'intuition dans l'acquisition de connaissances pour éviter une vision mécaniste dans la recherche sur les êtres vivants, il nous met également en garde contre l'anthropomorphisme méthodologique: «nous autres êtres humains tentons de comprendre le monde des autres êtres vivants de notre point de vue d'humains. En conséquence, nous ne pouvons interpréter et exprimer leur monde qu'en termes humains»⁴⁸. En d'autres termes, nous ne pouvons pas parler du point de vue des autres êtres vivants, qu'il s'agisse d'animaux ou de plantes⁴⁹. Cependant, cela ne nous empêche pas d'essayer d'imaginer ce que serait le monde pour eux sur la base de nos connaissances scientifiques, et de constater qu'il serait très différent du nôtre.

5. Nos sociétés multiespèces et milieux

Les deux œuvres abordées dans cet article furent écrites à la même époque, avec en toile de fond la rencontre entre la philosophie européenne et la pensée japonaise influencée par les traditions bouddhistes⁵⁰, et un intérêt commun pour les relations qui constituent les êtres et le monde. Watsuji a développé l'idée de milieu (*fudo*) pour saisir les interrelations qui entremêlent au fil du temps l'environnement naturel et climatique d'une part, et les pratiques et imaginaires culturels des sociétés d'autre part. Imanishi s'est intéressé aux relations entre groupes et entre espèces au sein du monde des êtres vivants, également sous l'angle des sociétés. Le premier nous enjoint à la prudence par rapport à la diversité culturelle tout en développant un cadre conceptuel autour du milieu, une idée résistante à la dichotomie qui sépare la culture de la nature, mais qui s'adapte aux différentes façons qu'ont les communautés humaines de s'intégrer dans leur environnement. Le second nous met en garde contre la tentation de présupposer

⁴⁷ Ibid., 133.

⁴⁸ Ibid., 25. Traduction française op. cit., 52.

⁴⁹ Ces considérations reflètent les débats contemporains sur le fait qu'il est impossible d'éviter une forme épistémologique d'anthropocentrisme, dans la mesure où nous ne pouvons penser et percevoir le monde qu'en tant qu'êtres humains. Layna Droz: Anthropocentrism, the Scapegoat of the Environmental Crisis: A Review, in: *Ethics in Science and Environmental Politics* (2022).

⁵⁰ L'idée d'interdépendance dans la pensée japonaise tire une part importante de sa signification du bouddhisme, et notamment du bouddhisme indien. Voir: Romaric Jannel: Bouddhisme et causalité. Variation autour du concept de *pratītyasamutpāda*, in: *L'enseignement philosophique* 3 (2022) 33–43. <https://doi.org/10.3917/eph.724.0033>.

que les autres espèces partagent notre manière humaine de percevoir et de comprendre le monde.

Tous deux questionnent donc les limites de ce que nous pouvons percevoir et comprendre depuis notre perspective qu'elle soit individuelle, culturelle ou d'espèce. Cependant, ni l'un, ni l'autre n'en conclut un relativisme culturel irréductible ou une impossibilité absolue de se comprendre par-delà des différences culturelles et d'espèces. Au contraire, précisément pour prendre à corps le défi de se comprendre tout en respectant ces différences, il s'agit d'abord de les accepter et d'en identifier les limites. Ces leçons prennent tout leur sens dans le contexte global de pluralisme culturel et de crise environnementale. Elles rejoignent des appels à concevoir les politiques et mesures environnementales en lien étroit avec leurs contextes locaux, non seulement écologiques, mais aussi socio-politiques, culturels et linguistiques.⁵¹ Quant aux politiques internationales et aux cadres mondiaux de gouvernance environnementale, il s'agirait d'y intégrer un pluralisme culturel et linguistique tant dans les sources que dans les procédures.⁵²

Malgré ces appels, de nos jours, les discours politiques préfèrent souvent le mot d'environnement au lieu de concepts jugés plus ambigus, tels que le monde ou même, pourquoi pas, le milieu. Pourtant, l'ambiguïté dans les concepts en gouvernance environnementale peut être positive dans la mesure où elle laisse la place à de multiples interprétations culturelles et contextuelles.⁵³ Le concept d'environnement approche le monde naturel qui nous entoure à partir du point de vue d'un observateur supposé être neutre. La perspective chargée de subjectivité et de présupposés culturels du locuteur, que ce soit un individu ou une institution, est effacée. Par exemple, l'une des approches les plus privilégiées en gestion environnementale s'articule autour du concept de services écosystémiques, qui tente d'identifier les différentes façons dont nous, humains, bénéficiions de l'environnement naturel. Mais cette approche ne prend généralement pas en compte le fait que c'est précisément nous qui concevons et définissons cet objet qui se tient apparemment indépendamment devant nous en tant qu'environne-

⁵¹ Marcela Brugnach et al.: Relational Quality and Uncertainty in Common Pool Water Management: An Exploratory Lab Experiment, in: *Scientific Reports* 11, n° 1 (2021) 15188, <https://doi.org/10.1038/s41598-021-94517-6>;

Helen Ingram: No universal remedies: design for contexts, in: *Water International* 38, n° 1 (2013) 6–11, <https://doi.org/10.1080/02508060.2012.739076>.

⁵² Pour des pistes vers une mise en pratique, voir: Laÿna Droz, Marcela Brugnach et Unai Pasqual: Multilingualism for pluralising knowledge and decision making about people and nature relationships, in: *People & Nature* (2023), <https://doi.org/10.1002/pan3.10468>. Voir aussi: Brett S. Matulis et Jessica R. Moyer: Beyond Inclusive Conservation: The Value of Pluralism, the Need for Agonism, and the Case for Social Instrumentalism, in: *Conservation Letters* 10, n° 3 (2017) 279–87, <https://doi.org/10.1111/conl.12281>; Unai Pasqual et al.: Biodiversity and the Challenge of Pluralism, in: *Nature Sustainability* (2021) 1–6, <https://doi.org/10.1038/s41893-021-00694-7>.

⁵³ M. Brugnach et H. Ingram: Ambiguity: The Challenge of Knowing and Deciding Together, in: *Environmental Science & Policy* 15, n° 1 (2012) 60–71, <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2011.10.005>.

ment. Nous nous retrouvons alors avec une illusion d'objectivité, précisément là où la diversité des visions du monde atteint son apogée: dans notre relation avec le monde.

Au-delà de ces avertissements contre la tendance à projeter nos perspectives sur d'autres cultures ou d'autres espèces, Watsuji et Imanishi questionnent aussi les frontières d'autres catégories qui sont souvent extraites de leur contexte et considérées en isolation dans la pensée occidentale moderne: les êtres vivants, leurs corps, leur environnement, leur vie, les cultures et la nature.⁵⁴ Sur une toile de fond où l'interdépendance est la règle plutôt que l'exception, les frontières qui séparent ces catégories apparaissent comme foncièrement poreuses et dynamiques. Il ne s'agit pas d'abandonner le raffinement de ces concepts, mais plutôt d'accorder tout autant d'attention à l'analyse de leurs interrelations, et peut-être de passer ainsi à une grille d'analyse processuelle plutôt qu'atomiste. Nous vivons à travers le monde et la nature⁵⁵, et nos perspectives (et nous-mêmes) changent au fil de nos vies, mais aussi d'un moment à l'autre. Nous vivons ainsi concrètement au sein de sociétés multiespèces attachées aux milieux.

L'exploration de la réciprocité dynamique des rapports entre les êtres vivants et leurs mondes dans laquelle s'engage cet article laisse entrevoir une manière plus fluide de vivre dans le monde⁵⁶. En tant qu'êtres vivants, notre corps peut être considéré simultanément comme un moyen d'interagir avec le monde et comme un prolongement de l'environnement. Nous vivons en accueillant d'autres espèces (par exemple, le microbiome humain) et en étant accueillis par d'autres espèces (par exemple, les plantes et forêts qui nous fournissent de l'oxygène). Chacun d'entre nous, en tant qu'individu indissociable de notre corps, fait partie de sociétés multiespèces que ce soit au niveau du microbiome, des cycles de l'air, de l'eau et des nutriments, ou des réseaux de production et de consommation alimentaires. Associée à l'idée de ségrégation de l'habitat d'Imanishi (*sumiwake*), cette perspective peint un tableau dans lequel diverses espèces, y compris la nôtre, ont leur propre place et leur propre rôle et n'empiètent pas inutilement sur l'espace des autres.

⁵⁴ L'idée de nature s'est développée dans un contexte historique et culturel particulier, comme le montre la difficulté de traduire ce concept dans les langues d'Asie de l'Est et du Sud-Est, y compris en japonais. Voir: Laÿna Droz et al.: Exploring the diversity of conceptualizations of nature in East and South-East Asia, in: *Humanities and Social Sciences Communications* (2022) 202; Romaric Jannel: Vie de concepts : le vocabulaire philosophique au Japon, in: A l'épreuve (2015) <https://alepreuve.org/content/vie-de-concepts-le-vocabulaire-philosophique-au-japon>, consulté le 14. 2. 2023.

⁵⁵ Cette perspective sur comment nous vivons à travers le monde trouve de nombreux échos en philosophie japonaise, y compris dans la philosophie japonaise médiévale, comme chez Dōgen. Voir: Layna Droz, Living through Nature Capturing Interdependence and Impermanence in the Life Framework of Values, in: *Journal of Philosophy of Life* 10, N.1 (2020) 78–97.

⁵⁶ Dans la même ligne, voir par exemple: Rein Raud: Being in Flux: A Post-Anthropocentric Ontology of the Self (Cambridge UK: Wiley, 2021).

Quelles sont les implications politiques de ces discussions pour nous qui vivons au sein de ces toiles de relations? Les questions environnementales pourraient être (re)formulées en termes de la place que nous, humains, laissons aux autres espèces dans notre environnement et dans notre corps⁵⁷. La complexité des sociétés multiespèces dans lesquelles nous vivons dépasse de loin notre compréhension et, malgré un nombre croissant d'études scientifiques, elle continuera longtemps à échapper à notre compréhension totale. Alors, comme notre santé dépend de ces sociétés multiespèces⁵⁸, le principe de précaution⁵⁹ nous inciterait à être prudents et à nous abstenir de perturber trop profondément les autres espèces qui font le monde et avec lesquelles nous partageons nos habitats. La complexité des sociétés multiespèces et de leurs interrelations pourrait impliquer un retrait de notre envie interventionniste de les contrôler, ainsi que la reconnaissance du fait que les autres espèces construisent leurs propres mondes tout en contribuant au nôtre⁶⁰. Au lieu de tenter à tout prix de contrôler et de gérer les autres espèces (ou pire, d'autres groupes et cultures humaines), nous pourrions essayer de mieux les comprendre afin de collaborer avec elles et de nourrir les relations de codépendance qui nous lient.

Layna Droz, Professeur assistant à la Faculté des sciences frontalières de l'Université de Tokyo, Sustainable Society Design Center, Graduate School of Frontier Sciences, Tokyo University, 〒277-8563 Chiba, Kashiwa, Kashiwanoha, 5 Chome 1-5, Japan; layna.droz@edu.k.u-tokyo.ac.jp, ORCID 0000-0003-3138-9197

2023 / Vol. 82

Schweizerische Zeitschrift für Philosophie
Revue suisse de philosophie
Rivista svizzera della filosofia
Swiss journal of philosophy

Studia Philosophica

Ökologie und Ethik
Ecologie et Éthique

Redaktion/Rédaction
Michael G. Festl/Janette Friedrich

⁵⁷ Une ligne de pensée similaire a été développée par Corine Pelluchon: Corine Pelluchon: Les Nourritures. Philosophie du corps politique (Paris: Le Seuil, 2015).

⁵⁸ IPBES: IPBES Workshop Report on Biodiversity and Pandemics (Bonn, Germany, 2020). https://ipbes.net/sites/default/files/2020-12/IPBES%20Workshop%20on%20Biodiversity%20and%20Pandemics%20Report_0.pdf.

⁵⁹ Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979).

⁶⁰ Donna Houston et al.: Make Kin, Not Cities! Multispecies Entanglements and 'Becoming World' in Planning Theory, in: Planning Theory 17, n° 2 (2018) 190–212, <https://doi.org/10.1177/1473095216688042>.