

« L'empire du milieu. Écosophie de terrain plutôt qu'environmentalisme surplombant », *Cahiers de l'Herne* 121 sur François Jullien, coordonné par Daniel Bounoux, 2018, p. 107-113.

Yves Citton

## **L'empire du milieu ? Écosophie de terrain plutôt qu'environmentalisme surplombant**

Que le travail de François Jullien ait attiré l'attention généreuse de Daniel Bounoux n'a rien d'étonnant. Le médiologue a reconnu un médiologue – à savoir quelqu'un qui essaie de comprendre en quoi ces *moyens* de communication que sont nos *media* constituent autour d'eux des *milieux* de pensée, de sensibilité et de vie. Le plus englobant, en même temps que le plus intime, de ces moyens-media-milieux est pour chacun(e) de nous la langue dans laquelle nous exprimons nos relations à notre environnement et à nous-mêmes. Toute l'œuvre de François Jullien élabore brillamment et patiemment ce que nos pensées d'Occidentaux peuvent gagner en se plongeant (ou en trempant le doigt) dans ce milieu de pensée qu'est la langue chinoise, revisitée par les moyens expressifs de la langue française. Toute l'œuvre de Daniel Bounoux, de ses théorisations de la communication à ses lectures d'Aragon, de sa pensée des cercles à son enquête sur Shakespeare, mobilise les ressources de notre langue littéraire pour élaborer une pensée de ces milieux à travers lesquels nous faisons circuler l'information, autour desquels tournent nos interprétations, au sein desquels se trament les relations sensibles de nos tissus sociaux. L'un a passé sa vie à arpenter les voies de pensée de l'Empire du Milieu; l'autre à prêter l'oreille aux voix résonantes de l'empire du milieu.

Que nous apprend leur rencontre tardive? Apparemment, rien que nous ne sachions déjà (parce que nous vivons finalement dans le même milieu de pensée) – mais dont, sans eux, nous ne mesurerions pas aussi bien les enjeux (parce qu'ils ont cultivé mieux que personne l'art de nous faire voir ces milieux par leur milieu). Et pourtant, dès que l'on commence à gratter sous les lieux communs, un certain nombre de questionnements prennent forme, qui nous conduisent à douter de ce qu'il nous faut apprendre à percevoir dans ce milieu dont l'empire est bien plus élué qu'il n'y paraît.

\* \* \*

A priori, tout est clair. Contre une pensée individualiste et romantique qui met notre volonté individuelle au cœur et au moteur de toute action humaine, contre un libéralisme économiste qui croit pouvoir fonder toute légitimité sur l'expression de cette volonté individuelle, contre une tradition idéaliste qui sépare cette volonté de ses assises matérielles et relationnelles pour en faire une âme distincte du corps, il s'agit bien de défendre une pensée qui replace âme, corps, volonté, institutions et actions au sein de *milieux* dont les tramages sans cesse fluctuants conditionnent nos devenir. C'est bien l'empire de ces milieux en flux – les puissances propres, multiples et subtiles constituant leurs tramages – qu'il est question de réaffirmer.

Le médiologue souligne que le tramage d'une communauté relève d'un travail de « communication » qui est logiquement antérieur à toute possibilité de circulation d'« information ». Il met en lumière la façon circulaire dont s'opère ce tramage d'environnements communicationnels. Avec ses complices des *Cahiers de médiologie* puis de la revue *Médium*, il montre comment les « moyens » de communication constituent des « mondes » de communication, et comment les discours, sons et images qui ont l'air de circuler dans des canaux tendent à se diffuser pour nous environner sous la

forme de véritables milieux de vie, de pensée et de sensation.

Le sinologue souligne de son côté, comme en parallèle, à quel point ce que notre « mythe occidental de l'action<sup>1</sup> » isole comme des individus autonomes gagne à être approché en termes d'influence et de processus, c'est-à-dire de flux composites et solidaires dont les dynamiques comptent davantage que les éléments composants. Il nous fait sentir les interactions, interdépendances, « interincitations » qui maintiennent à la fois en solidarités et en tensions les multiples devenir dont se trament nos milieux. Avec Arne Naess, Bruno Latour, Tim Ingold, Karen Barad ou Anna Tsing, il est l'une des grandes voix qui nous sensibilisent aux enchevêtrements et intrications tissant une réalité perçue comme essentiellement relationnelle, c'est-à-dire comme peuplée d'êtres qui ne sont que des relations.

\* \* \*

Tout cela serait en effet très clair, si ce n'était pas tout faux... Daniel Bougnoux ne se conjugue médiologue qu'au temps verbal de l'hypothétique<sup>2</sup>, et François Jullien est bien autre chose qu'un sinologue. Bien davantage que des *-logues* (des porteurs de discours), ils sont avant tout des *lettrés* (des lecteurs et tisseurs de textes). Leur milieu premier est celui des mots, bien davantage que celui des idées. Plutôt que de nous confirmer dans nos intuitions ou dans nos certitudes corrélationalistes et environnementalistes, le mérite premier de leurs écrits est d'instaurer un écart révélant les insuffisances de nos pensées communes qui réduisent les enchevêtrements de nos milieux à des réservoirs de ressources. Essayons de tracer un peu plus précisément la façon dont le travail de lettré opéré par François Jullien aide à nous décaler de nos fausses évidences environnementalistes.

Dans *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, on voit se dessiner une « sagesse du milieu » qui serait « non pas une pensée, timorée ou résignée, qui aurait peur des extrêmes et, se complaisant dans la demi-mesure, conduirait à ne plus vivre qu'à moitié ; mais bien une pensée des extrêmes permettant, par variation d'un pôle à l'autre, parce qu'elle n'adopte aucun parti pris, ne s'enferme dans aucune idée, de déployer le réel dans *toutes ses possibilités*<sup>3</sup> ». On dira – non sans raison – que je joue moi-même au petit lettré (de la pire espèce), en faisant passer la coïncidence d'un mot pour la récurrence d'un concept. Le *milieu* dont j'ai parlé dans les sections précédentes désignait un environnement (ce qu'il y a « autour »), alors que celui dont parle ici François Jullien désigne un point médian (ce qu'il y a « au centre »). Le français se trouve faire entrer en une confondante collision ce que d'autres langues voisines distinguent par des mots très différents : François Jullien ne parle pas ici d'*Umwelt* ou de *surroundings*, mais de *Mittelweg* ou de *mean*. Rien à voir entre ces deux réalités, sinon l'équivoque d'une même séquence de lettres dans l'idiosyncrasie de notre langue.

Jouons pourtant au jeu du lettré obstiné, et voyons où nous emmène cette coïncidence de pure surface. En cela, nous ferons crédit à la langue (en l'occurrence, française) d'une sagesse supérieure à celle de nos petites raisons étroitement logiciennes. Comme toutes les langues, celle de Molière et d'Edouard Glissant résulte des échanges, des consensus, des débats, des réflexions et des ajustements progressifs opérés par des centaines de générations qui ont par son entremise rendu compte, du mieux qu'elles le pouvaient, des problèmes pratiques auxquels elles se sont trouvées confrontées. Si notre langue en est arrivée à désigner par le même mot ce qu'il y a autour et ce qu'il y a au centre – au rebours de toute bonne rigueur logique – c'est donc peut-être qu'en certaines occasions, auxquelles ses locuteurs et locutrices auront été plus sensibles que ceux et celles des langues voisines, l'environnement

---

<sup>1</sup> François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996, p. 70

<sup>2</sup> Daniel Bougnoux, « Si j'étais médiologue », *Les Cahiers de médiologie. Une anthologie*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 23-32.

<sup>3</sup> François Jullien, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998, p. 32 (abrégé par la suite (*Sage*, 32)).

et le point médian s'articulent en une topologie qui défie la logique.

\* \* \*

François Jullien construit lui aussi sa « sagesse du milieu » en s'appuyant sur les vertus de la lettre, en l'occurrence sur celles de l'hexagramme *Qian* (figure à six traits continus superposés) mis en jeu dans le *Livre des mutations* qui fournit « un modèle pour penser le devenir » mobilisé dans *Procès ou création*<sup>4</sup>. Voici ce qu'il nous invite à y observer, à la suite du commentateur chinois qu'il prend pour guide :

Entre le 3<sup>e</sup> et le 4<sup>e</sup> trait, il n'y a pas de place pour un trait médian, donc cette figure est « sans centre » ou *sans milieu* ; en même temps que, dans chacun des deux trigrammes composant la figure en bas comme en haut, il y a à chaque fois un trait médian, donc cette figure a *deux milieux* (les 2<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> traits, la figure se lisant à partir du bas). [...]

Au niveau concentré du trigramme, la structure saisit l'évolution en cours (et notamment celle de notre for intérieur) au stade où elle ne s'est pas encore déployée ; à ce stade, il n'est rien qui ne soit pas centre, ou milieu, remarque le commentateur, puisque, à ce stade foncier des choses, aucune disposition n'exclut l'autre, que tout est encore unitaire et peut être un milieu ; tandis que, au niveau développé de l'hexagramme, la structure de la même figure saisit l'évolution alors qu'elle est complètement déployée et que ce qui s'actualise individuellement a fait valoir sa cohérence ; à ce stade de l'avènement concret, il n'y a plus que des « voies » diverses et l'on « ne voit plus de milieu » ; ou plus exactement, comme on ne peut introduire de distinction hiérarchique, et que tout ce qui est à sa place est effectif, « on ne peut établir de milieu ». Autrement dit, tout dans son principe peut être un milieu (Sage 33)

Prenons cela de très loin – comme un lettré européen soucieux d'écologie qui essaie de comprendre, avec les moyens du bord, une pensée chinoise lui parvenant par le truchement d'une cascade de commentateurs bienveillants. La « sagesse du milieu » ainsi esquissée commence par remettre en question une intuition première, celle qui voudrait que tout milieu ait un milieu (et un seul). En parlant d'« environnement », l'écologiste présuppose qu'il y a quelqu'un ou quelque chose – un « individu », un « organisme », un « être » – par référence auquel ce qui se trouve autour a fonction d'*Umwelt* ou de *surroundings*. En esquissant une topologie qui pourrait aussi bien être « sans milieu » qu'avec « deux milieux », le *Qian* ébranle donc les fondements les plus intuitifs de l'environnementalisme.

On pourrait y reconnaître le principe qui constitue, selon Arne Naess, l'un des discriminants majeurs entre l'écologie « superficielle » (*shallow ecology*), promue par ceux qui se contentent de vouloir mieux gérer nos ressources, en continuant toutefois à entretenir avec celles-ci un rapport d'exploitation extractiviste, et l'écologie « profonde » (*deep ecology*), qui s'efforce d'attribuer une valeur intrinsèque aux entités avec lesquelles nous sommes en relation<sup>5</sup>. Pour Naess et pour celles et ceux qui s'inspirent de son écophilosophie, le simple fait de parler d'« environnement » trahit une incompréhension crasse des véritables enjeux de notre nécessaire métamorphose écophilosophique. Cela présuppose et reconduit la séparation leurrante qui attribue une existence autonome à un « individu » censé pouvoir se trouver – comme par accident – dans tel ou tel environnement, dont il doit alors exploiter les ressources pour en tirer de quoi assurer sa survie individuelle. L'exemple célèbre de la souris projetée par expérience de pensée dans l'espace interstellaire est là pour imager le fait qu'un

---

<sup>4</sup> François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise* (1989), Paris, Livre de poche, 1996, p. 207-222.

<sup>5</sup> Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie* (1989), Paris, Éditions MF Dehors, 2008. Voir aussi Hicham-Stéphane Afeissa (éd.), *Écophilosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Éditions MF Dehors, 2009.

« individu » ne peut pas « être » sans le milieu qui constitue son existence et que n'existent effectivement que des enchevêtrements (entre souris, humus, herbes, graines, pluie, air, fermentations, respirations, dévorations, etc.). L'écologie profonde nous appelle à reconnaître des tramages de *relations* là où nos habitudes nous poussent à isoler des individus entourés d'un environnement où ils se croient capables d'isoler certaines ressources à exploiter à partir d'une position de centralité.

Quelques pages de *Vivre de paysage* discutent la référence écologiste à « l'environnement » comme un retour du refoulé venant rappeler aux partisans d'une perception unilatéralement contemplatrice, esthétisante ou artialisante, la nécessité de « rebrancher le paysage sur le vivre » : « l'environnement non seulement installe l'homme, désormais, en habitant du paysage, au lieu d'en faire uniquement son "observateur" de passage, mais dit également l'incidence diffuse qui est celle du "milieu" (des "environs"), non pas tant sur le sujet conscient que sur tout être vivant, précisément en tant qu'il *est vivant*<sup>6</sup> ». François Jullien souligne toutefois d'emblée l'insuffisance de l'approche environnementaliste importée de l'écologie (superficielle) nord-américaine : « *Environnement* est le terme substitutif, non plus artistique, hélas !, mais technocratique, né non plus d'une invention heureuse (le "sujet" posant en souverain son regard sur le monde), mais d'une réparation (il faut sauver la planète de ce que cette souveraineté du Sujet a imposé de mutation excessive) » (*ibid.*).

C'est dans un rapport de *connivence* qu'il suggère d'aller chercher de quoi dépasser le double écueil occidental de la contemplation (du paysage esthétisé) et de l'exploitation (de l'environnement réduit au statut de pourvoyeur de ressources). Reconnaisant, comme Naess (et tant d'autres), « l'inséparabilité du vivant et de son "élément" » (*Vivre*, 158), la connivence module le vivre selon « un mode d'intelligence ou d'appréhension, ou plus radicalement de "captage", qui, se tissant au fil des jours, et même sans qu'on y pense, sans qu'on pense à y penser, retient *dans l'adhérence* – au lieu de mettre à distance et de porter à trancher » (*Vivre*, 213), comme le fait la connaissance technoscientifique dont se réclame généralement l'environnementalisme. La connivence relève d'un « savoir ombreux, qui reste intégré dans un milieu, ne s'extraît pas de son conditionnement, ne détache pas un "moi" du "monde" » (*Vivre*, 213). Loin de concevoir les alentours comme un ensemble de beautés ou de richesses à disposition d'un centre de référence qui en déterminerait les valeurs, la connivence témoigne d'une « co-implication originaire » (*Vivre*, 243) qui trame le tissu relationnel du milieu par l'adhérence réciproque de chacune des vies qui l'animent.

\* \* \*

Penser nos milieux sans milieu, penser l'*oikos* de l'écologie sans un foyer central auquel renvoient les valeurs attribuées à tout ce qui l'entoure, cela constitue certes un défi majeur – et peut-être même une condition de survie de notre humanité (désanthropocentrée). Considérer que « tout dans son principe peut être un milieu », qu'« il n'est rien qui ne soit pas centre, ou milieu », voilà qui constitue sans doute un bon principe écosophique. Mais cela ne suffit nullement à rendre justice à la « sagesse du milieu » figurée par l'hexagramme chinois. Ni François Jullien ni le commentateur dont il s'inspire ne sont des ventriloques de l'écologie profonde d'Arne Naess. Ce qu'ils nous suggèrent par la vertu de l'écart chinois est bien plus déroutant – sinon plus « profond » – que ce qu'a pu affirmer le philosophe norvégien.

Dire que tout est relations, peindre un univers de solidarités où les êtres ne sont que des tramages d'interdépendances, faire de tout un centre (non seulement potentiel mais effectif), voilà certes de quoi déboulonner l'arrogance extractiviste qui conduit notre monde capitaliste à son autodestruction. Mais si l'image d'un milieu dont le centre serait partout est riche d'une longue et noble tradition dans notre

---

<sup>6</sup> François Jullien, *Vivre de paysage ou L'impensé de la Raison*, Paris, Gallimard, 2014, p. 156-157 (abrégé désormais, *Vivre* 156).

pensée occidentale, elle a de quoi susciter des doutes légitimes sur sa capacité à favoriser notre métamorphose écosophique. D'une part, son ascendance théologique laisse suspecter qu'on ne fait avec elle que diffuser en tout point de l'univers un principe divin toujours unique, toujours fondateur et toujours central – ce dont témoigne bien le fait qu'on imagine cette omniprésence ubiquitaire comme habitant un *univers* (plutôt qu'un véritable *multivers*). D'autre part, on bute rapidement sur des difficultés pratiques quand il s'agit de tirer les conséquences concrètes du fait de reconnaître une valeur intrinsèque à toutes les entités dont l'enchevêtrement trame, d'un même mouvement, notre milieu et notre être. Vouloir voir des centres partout conduit fatalement à ne plus rien voir du tout – dans la mesure même où notre attention se caractérise par le fait de sélectionner, dans le continuum du réel, certaines caractéristiques seulement, extraites d'une infinité d'autres caractéristiques con-fondues dans le fond sur lequel se distinguent nos objets d'attention. On se retrouve bien ici dans le cas où, « comme on ne peut introduire de distinction hiérarchique, et que tout ce qui est à sa place est effectif, "on ne peut établir de milieu" ». Mais le milieu se vide alors de tout contenu intelligible, à force d'être saturé d'une infinité de milieux infiniment intriqués entre eux.

Le véritable apport de la sagesse du milieu à la réflexion écosophique est à chercher ailleurs que dans l'absence de milieu ou dans l'ubiquité des milieux figurée dans l'hexagramme chinois. C'est plutôt du côté de la relation établie entre les *deux milieux* mis en tension depuis chaque trigramme qu'un écart suggestif est proposé à la pensée écologique :

Dès lors qu'il n'y a qu'un milieu, constate ce même commentateur, le réel se stabilise en lui, s'immobilise, et ne peut plus changer ; et c'est seulement s'il y a deux centres, ou deux milieux, que par variation entre eux, le « changement », qui est bien la réalité du réel, peut s'opérer. Ainsi, à l'encontre de la fixation à laquelle conduirait toute monopolisation due à un centre unique, la logique de tout réel est celle d'une régulation qui, variant d'un pôle à l'autre, comme ici entre les deux centres de l'hexagramme, permet au réel d'aller à chaque fois jusqu'au bout de la voie empruntée. (*Sage*, 34)

Mille milieux ne valent guère mieux qu'un seul. Ils ne décapitent la contemplation esthétisante et l'arrogance extractiviste qu'au prix de dissoudre toute tension, et donc de perdre ce qui fait le ressort dynamique de tout développement vital. Le vrai défi n'est à chercher ni dans l'abolition ni dans la multiplication infinie des centres, mais bien dans *un écart* : dans le décalage introduit par leur dédoublement.

\* \* \*

Après Arne Naess, c'est avec Gilbert Simondon qu'on peut faire résonner les commentateurs de l'hexagramme chinois. C'est bien une structure à deux centres qu'imagine le penseur de l'individuation et des objets techniques à travers la notion de *disparation*, exemplifiée par la nature « disparate » des informations que reçoivent séparément mon œil gauche et mon œil droit. Les deux images qui se projettent sur nos rétines sont en fait incompatibles entre elles, puisque saisies chacune par un point de vue légèrement mais effectivement différent. Elles structurent notre milieu de perception et d'action à partir de deux centres irréductibles l'un à l'autre :

Or, il n'y a pas une troisième image optiquement possible qui réunirait ces deux images : elles sont par essence disjointes et non superposables dans l'axiomatique de la bi-dimensionnalité. Pour qu'elles fassent apparaître une cohérence qui les incorpore, il faut qu'elles deviennent les fondements d'un monde perçu à l'intérieur d'une axiomatique en laquelle la disparation (condition d'impossibilité du système bi-dimensionnel) devient précisément l'indice d'une dimension nouvelle : dans le monde tri-dimensionnel, il n'y a plus deux images, mais le système intégré des deux images, système qui existe selon une

axiomatique de niveau supérieur à celle de chacune des images, mais qui n'est pas contradictoire par rapport à elles.<sup>7</sup>

La disparation donne pour Simondon le modèle de ce qui constitue à proprement parler un « problème ». Un milieu monocentré est voué à écraser ou ignorer tout ce qui pourrait faire problème, il reste enfermé dans une platitude qui le condamne à écraser tout obstacle ou à en être écrasé. Un milieu fait d'une myriade de centres risque de se diluer en une infinité d'interrogations désorientées. Or les problèmes jouent un rôle constituant dans les milieux vitaux, et la puissance propre de la pensée humaine, en tant qu'elle est collective, tient à sa capacité à élaborer en problèmes les obstacles sur lesquels viennent buter nos existences.

La disparation – c'est-à-dire la structuration dynamique des milieux de vie autour de deux centres disparates dont la tension, élaborée sous la forme d'un problème, permet l'émergence de dimensions supplémentaires – peut être envisagée comme un facteur générateur de biodiversité. Sous la pression d'une globalisation et d'une hyperindustrialisation standardisatrices qui appauvrissent d'ores et déjà de façon dramatique nos biodiversités végétales, animales et culturelles, la valorisation du disparate et de la disparation mérite à l'évidence de figurer tout en haut des préoccupations écologiques. La sagesse du double milieu figurée par les deux centres de l'hexagramme nous invite à envisager nos relations enchevêtrées une par une, comme constituées de deux polarités ou de deux tendances divergentes, dont il importe de comprendre les tensions particulières. Celles-ci ne sont réductibles ni à une « contradiction » binaire qu'il s'agirait de « dépasser » en la « surmontant » (sur le modèle de l'*Aufhebung* dialectique), ni à une résolution qui leur permettrait de trouver leur place harmonieuse au sein d'une Totalité pacifiée (selon un optimisme leibnizien omniprésent aujourd'hui dans le vocabulaire de « l'optimisation »).

L'enjeu de l'écologie est bien de respecter sous forme de problèmes, dans leur diversité, la multiplicité des relations disparates dont se trament nos existences. La sagesse du juste (double) milieu, ce « n'est pas de s'arrêter à mi-chemin » entre deux extrêmes : « c'est pouvoir passer *également* de l'un à l'autre, être capable de l'un *aussi bien que de l'autre*, en ne s'enlisant d'aucun côté, qui constitue la "possibilité" même du milieu » (*Sage*, 36). Autrement dit, c'est de pouvoir se promener sans entraves inutiles dans un paysage, aussi bien extérieur que mental, de façon à pouvoir non seulement le contempler, mais surtout *l'habiter*, en y déployant des *habitudes* nourries de connivences : « les paysages dans lesquels on se plaît à se promener ou à habiter sont devenus un *milieu*, de l'ambient, prégnant, on y est dans son *élément* » (*Vivre*, 87).

\* \* \*

En prenant pour illustration nos deux yeux dont la distance induit deux images incompatibles mais complémentaires du monde, auxquelles une attention stéréophonique permet de faire émerger une dimension supplémentaire de profondeur et d'approfondissement, la disparation simondonienne emblématise la vertu d'un double centre opérant des effets de polarisation. Une promenade peut choisir de se perdre momentanément dans le miroitement multi-centré des multiples sollicitations dont regorge un paysage. Elle n'est promenade, plutôt que trajet, que dans la mesure où elle se laisse surprendre par des appels inattendus qui la poussent à s'écarter du droit chemin. Si elle ne se confond pas avec une errance (à connotation douloureuse), c'est toutefois parce que ses écarts, détours, retours et contours, s'inscrivent sur l'arrière-plan d'une certaine capacité d'*orientation*. Habiter un milieu implique (et permet) de savoir s'y repérer. Cela passe souvent par la structuration de ce milieu entre deux extrêmes ou deux pôles, et c'est bien « pouvoir passer également de l'un à l'autre, être capable de l'un aussi bien que de l'autre, en ne s'enlisant d'aucun côté, qui constitue la "possibilité" même du milieu ».

---

<sup>7</sup> Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 206.

Le fait que l'empire du milieu ne devienne habitable que grâce à une capacité d'« orientation » peut à son tour servir d'emblème à tout le travail de François Jullien. Celui-ci n'est pas sinologue, mais *passer* d'Orient en Occident : il fait passer des concepts, et démontre par la pratique (de lettré) les avantages à « pouvoir passer également de l'un à l'autre, à être capable de l'un aussi bien que de l'autre, en ne s'enlisant d'aucun côté ». Edward Saïd nous a pertinemment avertis des vices, des illusions et des dangers véhiculés par toute référence à l'Orient (qui n'existe que comme un fantasme d'Occidentaux). François Jullien démontre brillamment qu'une vision à double centre peut grandement contribuer à la nécessaire *réorientation* de nos conceptions et de nos pratiques d'une vie non destructrice de son milieu.

L'écologie superficielle, affairée d'environnementalisme chiffré et surplombant, est bel et bien polarisée, mais selon un axe de calculs de productivité qui la soumet pieds et poings liés à une (ir)rationalité économique que l'Occident est désormais parvenu à imposer en tout point de la planète. L'écophilosophie, sensible aux connivences de terrain, est indispensable pour corriger les aberrations de la polarité financière des « pertes et profits », en réorientant nos valuations selon le degré d'*habitabilité* – de soutenabilité solidaire, co-impliquée – de nos milieux de vie. Écologie surplombante et écophilosophie de terrain sont perpendiculaires entre elles, tendant toutes nos décisions entre un double milieu où, ici encore, « c'est pouvoir passer également de l'un à l'autre, être capable de l'un aussi bien que de l'autre, en ne s'enlisant d'aucun côté, qui constitue la "possibilité" même du milieu ». La « ré-orientation » que propose depuis quelques décennies François Jullien en enrichissant nos pensées d'écart dépayés inspirés par la pensée chinoise ne nous invite nullement à dés-occidentaliser le monde : son travail de *passer* et de lettré nous aide à *paysager* notre milieu de vie (à rendre *sage* le *pays* que nous habitons). Ce qu'il nous rapporte de l'Empire du milieu constitue un complément, bien davantage qu'une récusation, des principes et attitudes d'une technoscience gestionnaire moderne dont une application globale unilatérale empire aujourd'hui dramatiquement nos milieux.

\* \* \*

Parmi les nombreux défis que pose cette complémentarité du *discours* analytique, instrumental et surplombant (*écologie*), par une sagesse pratique de terrain, sensible aux complexités de nos solidarités concrètes enchevêtrées (*écophilosophie*), François Jullien pointe lui-même ce qui pourrait être une aporie fondamentale du rapport entre écophilosophie et politique. Ici aussi, l'écart et le détour par la Chine et ses lettrés s'avèrent remarquablement éclairants pour saisir une tension qui taraude ce qu'il est convenu d'appeler « l'écologie politique » – dont les rocambolesques mésaventures électorales semblent à chaque épisode faire reculer d'un cran les frontières de l'absurde et du ridicule :

En prétendant, à l'instar du penseur confucéen, occuper toujours la position du « centre » pour épouser le « possible », à chaque « moment » et sans se bloquer d'aucun côté, le sage chinois s'est privé de toute possibilité de résistance. Il s'est toujours trouvé soumis au pouvoir, il a vécu *au gré*, certes – mais au gré du prince aussi. [...] C'est en prenant position, comme nous a appris à le faire la philosophie, que l'intellectuel européen (que n'est pas devenu le « lettré » chinois) s'est formé [...] tandis que, en demeurant une pensée du naturel, la sagesse est foncièrement apolitique (et tel est bien l'échec de la pensée chinoise – dont les conséquences se constatent encore aujourd'hui – alors même qu'elle n'a cessé de s'occuper du pouvoir : elle n'a pas dégagé le politique). (*Sage*, 228)

Peut-il y avoir une sagesse du milieu qui ne se dissolve pas dans l'acceptation des tendances immanentes à ce milieu ? Comment ajuster ses pratiques aux puissances dynamisant un milieu sans se trouver par là-même « soumis au pouvoir » ? Comment « prendre position » dans « s'enliser » dans l'unilatéralité appauvrissante d'une posture ? Comment acquérir la souplesse d'un lettré chinois sans renoncer pour autant à la « possibilité de résistance » constitutive de l'intellectuel européen ? Comment

l'écosophie de terrain pourra-t-elle ne pas trahir les milieux qu'elle habite en faisant face à des problèmes planétaires exigeant une perspective surplombante ? L'empire du milieu n'est ni lointain (plaisamment exotique ou étrangement inquiétant), ni donné (déjà tramé pour nous) : il se tisse à chacun de nos gestes qui nous fait passer du proche au lointain, du réel au virtuel – et on ne peut que remercier François Jullien pour s'en être fait le si passionnant passeur.