

Colloque ANR PAGODE  
*Villes et quartiers durables : la place des habitants*  
Maison des Suds-Pessac, 27 et 28 novembre 2014  
***La ville insoutenable***  
par Augustin BERQUE  
berque@ehess.fr

城 *chéng*

1. 城牆 : 万里長～。2. 城市、都市 : ～郷互助。  
(1. Muraille : la Grande ～. 2. Ville : ～ et campagne s'entraident).  
*Xinhua zidian* 新華字典 (*Nouveau dictionnaire des sinogrammes*), 1988.

Ville

C'est une enceinte fermée de murailles  
qui renferme plusieurs quartiers,  
des rues, des places publiques et d'autres édifices.  
*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné  
des sciences, des arts et des métiers*, 1765.

**1. « Insoutenable », mais encore ?**

Je remercie les organisateurs du colloque ANR PAGODE « Villes et quartiers durables : la place des habitants » de m'avoir confié cette première conférence plénière sous le titre « La ville insoutenable ». C'était là certainement rendre hommage au programme de recherche décennal (2001-2010) *L'habitat insoutenable / Unsustainability in human settlements*, dont la première publication collective portait effectivement ce titre : « La ville insoutenable »<sup>1</sup> ; mais je dois immédiatement dissiper un malentendu. Dans l'esprit où ce programme de recherche fut lancé, en 2001, l'« insoutenable » en question n'était pas entendue comme étant celle de la ville, mais celle au contraire de ce que, par approximations successives, nous sommes finalement convenus d'appeler « l'urbain diffus » ; c'est-à-dire bien autre chose que la ville dans son acception traditionnelle, cet « assemblage d'un grand nombre de maisons disposées par rues », selon la définition qu'en donnait la première édition du *Petit Larousse* (1906) ; autre chose, *a fortiori*, que ce qu'entendait par là l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, et qui correspond plutôt à ce que nous appellerions aujourd'hui une place forte, derrière ses remparts qui l'isolent et la distinguent catégoriquement des campagnes environnantes ; cela exactement pour les mêmes raisons qui ont fait qu'en chinois, c'est le sinogramme *chéng* 城 (« muraille », comme dans « la Grande Muraille », *Cháng Chéng* 長城) qui a historiquement signifié la ville. D'un bout à l'autre de l'Ancien Monde, la muraille, c'est ce qui définissait la ville, en opposant catégoriquement l'espace de l'*intra muros* à celui du hors-les-murs. L'urbain diffus, c'est au contraire l'effacement de cette distinction plurimillénaire ; et c'est justement cette forme d'habitat nouvelle, non pas la ville dans sa définition traditionnelle, dont nous faisons l'hypothèse qu'elle n'est pas soutenable. En somme, cela voulait dire exactement l'inverse de ce que laisse entendre le titre « la ville insoutenable », lequel ne fut rien d'autre qu'un choix imposé par l'éditeur pour d'évidentes raisons commerciales.

De quoi s'agissait-il donc en réalité ? L'idée de lancer un pareil programme de recherche m'était venue un jour du printemps 2000, époque à laquelle je me trouvais au Japon pour y

---

<sup>1</sup> A. BERQUE, Ph. BONNIN, C. GHORRA-GOBIN (dir.) *La Ville insoutenable*, Paris, Belin, 2006. Ce premier livre collectif a été suivi de quatre autres : A. BERQUE et S. SUZUKI (dir.) *Nihon no sumai ni okeru jūdōsei to jizōkusei* 日本に住まいに於ける風土性と持続性 (*Médiance et soutenabilité dans l'habitation japonaise*), Kyōto, Nichibun, 2007 ; A. BERQUE, Ph. BONNIN, A. de BIASE (dir.) *L'habiter dans sa poésie première*, Paris, Donner lieu, 2008 ; A. BERQUE, N. FROGNEUX, B. STADELMANN, S. SUZUKI (dir.) *Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine*, Tokyo, Maison franco-japonaise (*Ebisu* n°40-41), 2009 ; A. BERQUE, Ph. BONNIN, A. de BIASE (dir.) *Donner lieu au monde. La poésie de l'habiter*, Paris, Donner lieu, 2010.

enseigner le *fūdoron* 風土論 (la mésologie au sens de Watsuji, qui correspond à la *Umweltlehre* au sens d'Uexküll)<sup>2</sup> à l'Université régionale du Miyagi, sur les franges de l'agglomération de Sendai. Mes étudiants étaient en majorité des architectes. C'était l'époque où les urbanistes, au Japon en général et en particulier pour Sendai, commençaient à mettre sérieusement en question l'étalement urbain et à parler de « ville compacte ». Ce basculement historique était bien entendu l'un des sujets favoris des discussions que j'avais avec les étudiants. Ayant grandi pour la plupart dans les banlieues indéfinies de la mégapole, ils avaient en général de la peine à concevoir ce que pouvait bien recouvrir le néologisme *konpakuto shiti* (*compact city*). Ce dont ils rêvaient, c'était plutôt du retour à la terre de nos soixante-huitards, ou plus directement de l'utopie née dans la contre-culture de la *Beat Generation* et des communautés hippies de la *West Coast* dans les années soixante (le lien transpacifique s'étant fait notamment par un Gary Snyder, qui vécut longtemps au Japon, et qui a été un ardent propagateur du zen en Californie). Et comme ce fut le cas pour cette utopie, elle débouchait sur l'idéalisation du cocktail « retour à la nature / technologie numérique ». Ainsi, au lieu de la ville compacte, la majorité de mes étudiants voyaient plutôt l'avenir sur Internet, qui selon eux allait permettre de réaliser la synthèse entre le progrès technique et l'amour de la nature qui marque la tradition japonaise<sup>3</sup>. On pourrait vivre en pleine nature, en travaillant et magasinant à distance grâce à la Toile ; et comme ça, l'on pourrait enfin être « gentils pour la Planète » (*chikyū ni yasashii* 地球に優しい).

Étant d'une autre génération, je ne voyais pas le rapport entre la Planète et l'Humanité sous le même angle. Je concoctai donc pour mes étudiants, comme devoir sur table, la question suivante, que j'ai plus tard appelée « la parabole du livreur de tōfu » (laquelle, en Aquitaine, pourra facilement se traduire en « parabole du livreur de yaourts ») :

Prenez une ville traditionnelle, où cent acheteurs vont à pied chercher leur tōfu au coin de la rue. Puis prenez l'habitat que vous idéalisiez, où ces cent acheteurs habitent chacun une maison isolée dans la nature, au bout de cent routes. Ils commandent sur Internet leurs cent boîtes de tōfu. Pour les leur livrer, il faut cent camions, ou deux cents trajets du même camion sur les cent routes. Maintenant, calculez, dans l'un et l'autre cas, l'empreinte écologique d'une livre de tōfu, et évaluez quel est le type d'habitat qui respecte le mieux la nature.

Tel fut, au printemps 2000, le point de départ du projet *L'habitat insoutenable*. S'agissant d'un projet international<sup>4</sup>, il y en eut d'abord une version anglaise, *Unsustainability in human settlements*<sup>5</sup>. L'anglais « unsustainability » se posait bien entendu par rapport à l'expression « sustainable development », courante internationalement depuis le fameux rapport Brundtland de 1987, *Our common future*. Or on sait que la langue française – par exemple dans le titre même du

<sup>2</sup> À cette différence près que la mésologie d'Uexküll porte sur le vivant en général, tandis que celle de Watsuji porte sur l'humain en particulier ; mais le principe est le même. V. à ce sujet Augustin BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre La Défense, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

<sup>3</sup> Sur ce thème, v. mes ouvrages *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986 ; et *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993.

<sup>4</sup> Qui à terme a impliqué une centaine de chercheurs d'une douzaine de pays, soit d'est en ouest : Japon, Corée, Chine, Australie, Italie, Pays-Bas, Suisse, Belgique, France, Brésil, Canada, États-Unis. Ce programme a été matérialisé en France par un séminaire collectif pluriannuel à l'École des hautes études en sciences sociales et par quatre colloques internationaux à Cerisy-la-Salle (en 2004, 2006, 2008, 2009), dont les actes ont été publiés sous les titres signalés ci-dessus en note 1.

<sup>5</sup> Laquelle, après avoir circulé sur la Toile à partir de Sendai, fut publiée un peu plus tard en Europe : Augustin BERQUE, « Unsustainability in human settlements. General argument and personal project : Research on the history of disurbanity. Hypotheses and first data », p. 33-41 dans Gijs WALLIS DE VRIES et Wim NIJENHUIS (dir.) *The Global city and the territory*, Eindhoven, Eindhoven University of Technology, 2001 ; et « On the Chinese origins of Cyborg's hermitage in the absolute market », *ibid.*, p. 26-32. La version française est parue sous le titre « L'habitat insoutenable. Recherche sur l'histoire de la désurbanité », *L'Espace géographique*, XXXI (2002), 3, 241-251. Ce texte figure ici en annexe à la fin du présent article.

présent colloque – emploie plutôt « durable » que « soutenable » dans ce sens-là, où cela consiste essentiellement à ne pas altérer la capacité des écosystèmes à se maintenir sur le long terme. Alors pourquoi la version française du programme parlait-elle d'« habitat insoutenable », plutôt que d'« habitat non durable » ? Parce que le français « insoutenable » a des connotations qui ne se réduisent pas à l'écologie. Témoin sa définition par la première édition du *Petit Larousse* : « Faux, qu'on ne peut pas tenir, défendre : *opinion insoutenable*. Qu'on ne peut supporter : *orgueil insoutenable* ». Dans mon esprit, parler d'« habitat insoutenable », cela n'impliquait donc pas seulement une empreinte écologique disproportionnée, c'était clairement se situer par rapport à une certaine idéologie, jugée fautive et insupportable.

Quelle idéologie ? D'abord, justement, une *idéologie*, c'est-à-dire une parole mythique et non pas quelque chose de naturel. Or cette idéologie-là, comme naguère l'avait montré Roland Barthes dans ses *Mythologies*<sup>6</sup>, consiste essentiellement à exalter « la nature », la nature dans son essence, qui est le naturel en tant qu'inverse de ce qui résulte du travail humain, i.e. l'artificiel, et qui donc éternise les choses en les justifiant par une *nécessité* naturelle, au lieu de les historiciser, c'est-à-dire d'en reconnaître la *contingence*. En l'occurrence, cette parole mythique s'exprime dans l'image que nous nous faisons de *l'habitat idéal* : *une maison individuelle au plus près de la nature*. Depuis des décennies, avec une stupéfiante régularité, les sondages montrent en effet qu'environ huit Français sur dix opteraient pour cette forme d'habitat s'ils avaient la possibilité de choisir. Cette régularité mène donc à conclure qu'il s'agit là d'un penchant naturel, ce qui entraîne *ipso facto* la justification du système qui a fini par produire l'urbain diffus.

Le problème, c'est que cette exaltation de « la nature » (comme représentation) aboutit à détruire son objet même : la nature (comme biosphère), par surconsommation de l'étendue et des ressources terrestres. « La nature » tue la nature. Comment sortir de cette aporie ? Le parti (l'on en verra le détail dans l'annexe ci-après), ce fut de *réhistoriciser ce que le mythe avait déshistoricisé* ; c'est-à-dire de remonter et définir la généalogie de cette représentation : l'idéal de la maison individuelle au plus près de la nature.

Le sous-titre de l'argument initial, ce fut effectivement « Recherche sur l'histoire de la désurbanité ». Mais pourquoi donc ce néologisme, « désurbanité » ? Parce que le phénomène en question – l'urbain diffus – n'était, dans mon esprit, pas seulement un problème d'utilisation du sol et d'aménagement du territoire, mais touchait également le lien social, c'est-à-dire la capacité des humains à vivre ensemble. En ce sens, c'était aussi un problème éthique. Ce n'est pas un hasard si le mot « urbanité », qui par son étymologie se rattache directement à l'idée de ville (*urbs*), a pour sens premier cette définition que donne la première édition du *Petit Larousse* : « Politesse que donne l'usage du monde : *accueillir un visiteur avec urbanité* ».

En outre, du fait même que l'urbanité se définit d'abord comme une capacité de vivre en société, c'est un *capital social* ; par quoi l'on rejoint aussi le vocabulaire de l'économie. Mais comme je l'écrivais dans mon argument,

J'emploie ici cette locution dans un sens plus étendu que son usage ordinaire en économie. Le capital social de la ville n'est pas seulement constitué de biens matériels collectifs (tels qu'égoûts, autobus, etc.), mais des rapports sociaux qui fondent l'urbanité, permettant ainsi aux humains de vivre nombreux dans un espace commun (la ville). Corrélativement, j'entends *désurbanité* comme la dilapidation de ce capital à la fois physique et moral.

Ainsi, la question de l'urbain diffus comme désurbanité, c'était bien davantage qu'un problème de soutenabilité au sens écologique, à savoir un problème d'*environnement* ; c'était un problème de soutenabilité au sens de la mésologie, c'est-à-dire mettant en cause les deux termes de la relation médiale : non seulement l'environnement comme objet, mais l'être pour lequel cette *Umgebung* (ce donné environnemental universel) devient une *Umwelt* (le *milieu* propre à cet être),

---

<sup>6</sup> Paris, Seuil, 1957.

dans un processus qui transforme aussi cet être même. Et c'est ce processus, qui de ce fait devenait aussi un problème ontologique, dont je faisais l'hypothèse qu'il était insoutenable.

Il va de soi que la perspective extrêmement complexe que je viens d'évoquer ne pouvait être adoptée dans toutes ses implications par l'ensemble des participants du programme. Celui-ci a fédéré un grand nombre d'approches diverses, rapprochées cependant par l'hypothèse que l'urbain diffus a une empreinte écologique insoutenable sur le long terme. Nos publications collectives ont témoigné de cette diversité des approches, mais la place manque ici pour en faire un tableau général. Je me contenterai d'énoncer quelques uns des principes que j'ai pu définir dans ma propre interprétation, telle qu'elle a pris forme à l'issue du programme<sup>7</sup>, en l'assortissant aussi de considérations plus récentes.

## 2. Principes mésologiques

### 2a – La contingence de l'histoire et la concrescence de l'écoumène

Le point de vue général étant celui de la mésologie – l'étude des milieux (*Umweltlehre*), et plus spécialement l'étude des milieux humains (*fūdorōn* 風土論) –, je parlais du principe fondateur de cette perspective tel qu'énoncé par Uexküll<sup>8</sup> puis par Watsuji<sup>9</sup> : la *Umwelt* n'est pas la *Umgebung*, le *fūdo* 風土 n'est pas le *shizen kankyō* 自然環境, le *milieu* n'est pas l'*environnement naturel*. L'environnement est un objet, abstrait de l'être subjectif par la science (l'écologie au premier chef), tandis que le milieu, c'est la réalité concrètement vécue par un certain sujet, individuel ou collectif, vivant en général ou humain en particulier. La condition fondatrice du milieu, c'est la subjectivité (l'être-soi, *selfhood*) de l'être considéré. Le milieu est donc indissociable de l'être de ce sujet. Le même principe vaut pour l'*écoumène*, qui est l'ensemble des milieux humains<sup>10</sup>. Alors qu'il y a *arrêt sur objet* dans le cas de la science de l'environnement, pour la mésologie il y a *concrescence* (croître-ensemble, devenir commun)<sup>11</sup> entre l'être concerné et le milieu qui lui est propre. La *relation médiale* (le milieu) est donc nécessairement spatio-temporelle : le milieu donne chair à l'histoire, tandis que l'histoire donne sens au milieu, conditionnant du même coup l'être du sujet lui-même<sup>12</sup>.

C'est là dire que l'étude envisagée relevait d'une *phénoménologie herméneutique*. Elle ne consistait pas en une histoire de l'environnement comme objet de l'écologie, mais en une histoire du sens de la relation médiale, impliquant unitairement les deux pôles abstraits que sont le sujet et l'objet dans une même réalité concrète, *éco-techno-symbolique*, incarnée en l'occurrence dans les formes de l'habitat et animée par les *raisons d'être* de ces formes ; raisons d'être qui sont en même temps celles du sujet concerné. De ce fait, échappant au mécanisme comme au fonctionnalisme de l'objet, les formes qu'elles motivent sont *contingentes comme l'histoire* : étrangères au hasard (n'importe quoi n'importe quand n'importe où) comme à la nécessité (toujours et partout la même chose), ces formes contingentes pourraient toujours être autrement qu'elles ne sont, mais elles sont ce qu'elles sont en fonction d'une certaine histoire et d'un certain milieu. Autrement dit, *ces formes ne sont jamais « naturelles »*.

<sup>7</sup> Dans Augustin BERQUE, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin, 2010.

<sup>8</sup> Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains)*, Hambourg, Rowohlt, 1956 (1934). Traductions : *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 ; *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010.

<sup>9</sup> WATSUJI Tetsurō, *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu (Le milieu. Étude de l'entrelieu humain)*, Tokyo, Iwanami, 1935. Traduction : *Fūdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011.

<sup>10</sup> V. Augustin BERQUE, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

<sup>11</sup> Rappelons que *concretus* (concret) vient du participe passé de *cum crescere*, « croître ensemble ».

<sup>12</sup> Pour ce qui est du vivant en général, cette perspective mésologique est en pratique assez proche de celle de ce qu'on appelle aujourd'hui l'*écologie évolutive*. Sur cette dernière, v. Thierry LODÉ, *Manifeste pour une écologie évolutive. Darwin et après ?*, Paris, Odile Jacob, 2014. Celle-ci postule que l'évolution des uns dépend de celle des autres, et que l'environnement n'a donc pas le rôle passif que lui reconnaît le darwinisme. L'essentielle différence avec la mésologie reste toutefois que cette écologie néglige la subjectivité des êtres considérés. Sur ce point, v. Augustin BERQUE, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

## 2b – La motivation paysagère

Il apparaissait d'emblée que le paysage a été l'un des motifs directeurs de la mythologie en question : la forme d'habitat qu'elle a idéalisée, c'est *la petite maison dans le paysage*. C'est quasi à la lettre que cet idéal s'est illustré, au XX<sup>e</sup> siècle, dans le succès de la *little house on the prairie*, dont la longue série a commencé en 1932 dans l'œuvre de Laura Ingalls Wilder avant de régner sur NBC entre 1974 et 1982, puis de là un peu partout sur les chaînes de télévision du monde entier. La couverture du premier tome de la série montrait la chose dans son essence : à savoir la *log cabin*, la cabane en rondins du pionnier de l'Amérique du nord. Mais s'il doit beaucoup aux États-Unis, ce motif est en réalité bien antérieur. Avant de devenir l'élément par excellence de nos *banlieues pavillonnaires*, où la maison individuelle s'entoure d'un petit jardin aux dimensions *démesurables* du paysage<sup>13</sup>, elle avait eu pour avatar cette « maison délicieuse » dont, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'abbé Laugier, dans son *Essai sur l'architecture*, faisait l'éloge suivant :

Je voudrais que celui qui nous a donné cette jolie description, nous donnât le plan véritable de cette maison délicieuse. Sans doute que ce plan nous fournirait un bon modèle, et qu'en faisant un ingénieux mélange des idées chinoises avec les nôtres, nous viendrions à bout de faire des jardins où la nature se retrouverait avec toutes ses grâces<sup>14</sup>.

De quoi Laugier parlait-il donc ? De la description que le père Attiret, jésuite employé par l'empereur de Chine à l'aménagement du Yuanmingyuan (le « jardin de la clarté parfaite »), avait faite de l'une des fabriques de ce jardin dans une lettre fameuse (remarquons bien qu'une *fabrique* n'est pas une vraie maison, comme au contraire le laisse croire l'expression « maison délicieuse » dans le texte de Laugier). La lettre en question fut publiée en France en 1743, et traduite en anglais en 1749. Elle eut de profondes résonances dans une Europe où s'achevait l'âge classique, et où germaient la sensibilité romantique. On croirait, en la lisant, découvrir vingt ans à l'avance l'argumentaire du Petit Trianon, en tant que l'opposé de Versailles :

Tout roule sur ce principe : c'est une campagne rustique et naturelle qu'on veut représenter, une solitude, non pas un palais bien ordonné dans toutes les règles de la symétrie et du rapport. (...) On dirait (...) que tout est posé au hasard et après coup ; qu'un morceau n'a pas été fait pour l'autre<sup>15</sup>.

Ce qu'Attiret résumait là, ce n'était autre que l'idéal paysager du jardin de lettré, cette antithèse de l'ordre cosmologique de la ville, dont la géométrie orthogonale régnait au dehors de son enclos. Cet idéal paysager opposé à la ville, il a une histoire précise. Il est né du mythe de l'*ermitage paysager*, qu'ont construit les lettrés mandarins de l'époque des Six Dynasties (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle), ces anachorètes auto-proclamés qui du même coup inventèrent la notion de paysage : le *shānshuǐ* 山水.

## 2c – L'en-tant-que de la réalité

---

<sup>13</sup> V. Bernard LASSUS, *Jardins imaginaires. Les Habitants paysagistes*, Paris, Weber, collection *Les Habitants paysagistes*, 1977. De ces « habitants paysagistes », thème dont il fut l'inventeur, Lassus écrit p. 74 : « Mais si la forêt est lotie et les maisons ou les usines construites, les quelques arbres précieusement conservés autour des constructions indiquent qu'ils sont les vestiges d'un bois disparu. Grâce à eux, certains habitants oublient le bâti qui a détruit la forêt et élaborent des progressions du végétal au minéral. Le plus souvent, la forêt a disparu entre les mailles des clôtures qui séparent les habitations, et des habitants suggèrent alors l'incommensurable végétal en posant une biche et quelques nains sur une pelouse. Cet incommensurable suggéré, nous l'avons appelé le « démesurable » ».

<sup>14</sup> Abbé Marc-Antoine LAUGIER, *Essai sur l'architecture*, Paris, Duchesne, 1753, p. 281-282.

<sup>15</sup> Cité dans l'anthologie de Jean-Pierre LE DANTEC, *Jardins et paysages*, Larousse, Textes essentiels, 1996, p. 164.

Le mot *shānshuǐ* est composé des deux éléments *shān* 山, « montagne », et *shuǐ* 水, « eau », ici au sens de cours d'eau<sup>16</sup>. Chacun de ces deux éléments a, cela va de soi, une histoire immémoriale dans la langue chinoise. Le composé *shānshuǐ*, toutefois, n'apparaît qu'à l'époque des Royaumes Combattants (V<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle aC), où il signifie « les eaux de la montagne », autrement dit les torrents, dans le vocabulaire des ingénieurs hydrauliciens qui avaient charge de les contenir ou de les domestiquer pour l'irrigation. Rien à voir avec l'esthétique : ce mot est absent de la poésie pour des siècles encore. Il n'y apparaît que vers 300 pC dans un poème de Zuo Si, toujours au sens de torrent, mais désormais chargé de connotations esthétiquement positives, par exemple dans ce vers : *shānshuǐ yǒu qīng yīn* 山水有清音, « les eaux de la montagne ont un son pur ». Or ce poème eut un tel succès dans les milieux lettrés que, dès le milieu du siècle, la connotation positive du mot *shānshuǐ* s'était propagée du domaine de l'ouïe à celui de la vue. Autrement dit, ce mot ne signifiait plus « les eaux de la montagne », mais « les monts et les eaux » dans le sens de « paysage ». On en a la trace écrite dans les poèmes qui furent écrits à l'occasion d'un banquet fameux au Pavillon des orchidées (Lanting), chez le célèbre calligraphe Wang Xizhi, le 3<sup>e</sup> jour du 3<sup>e</sup> mois de 353.

Désormais, les monts et les eaux s'étaient donc mis à *exister en tant que paysage* ; et moins d'un siècle plus tard, vers 440, le peintre Zong Bing pouvait effectivement écrire son fameux traité, le premier du genre dans l'histoire de l'humanité, *Introduction à la peinture de paysage* (*Huà shānshuǐ xù* 畫山水序).

Détailler cette *assomption de l'environnement en tant que paysage*, c'était, notons-le en passant, confirmer le principe qui animait le DEA « Jardin paysage territoire » depuis sa fondation en 1991 par Bernard Lassus à l'école d'architecture de Paris-La Villette (ENSAPLV). En effet, selon cette « mouvance de La Villette » (comme elle est depuis passée dans l'histoire)<sup>17</sup>, *le paysage n'est pas l'environnement*. Il y a partout et toujours environnement, mais le paysage est apparu à un certain moment de l'histoire et dans un certain milieu – cela même que l'on vient d'évoquer. Ce fait incontestable, la mal nommée « écologie du paysage » ne peut en rendre compte, car ce dont elle s'occupe, ce n'est justement pas du paysage mais de l'environnement. Qu'est-ce donc que le paysage ? Un aspect de la relation médiale, comme tel contingent, et comme tel insaisissable par le dualisme sujet-objet. Comme le milieu en effet, le paysage n'est ni proprement objectif, ni proprement subjectif ; il est *trajectif*.

*Mutatis mutandis*, cette trajectivité du paysage avait été pressentie par le premier poète paysagiste, Xie Lingyun (385-433). Le paysage, ce n'est pas l'environnement lui-même, ce n'est pas non plus une simple projection de notre âme sur l'environnement, c'est une certaine relation que l'on a concrètement avec lui. Voilà ce qu'expriment les vers suivants, que je considère pour cette raison comme l'acte de naissance du paysage :

情用賞為美	<i>Qíng yòng shǎng wéi měi</i>	Le sentiment, par le goût, fait la beauté
事味竟誰辨	<i>Shì mèi jìng shéi biàn</i>	Chose obscure avant qu'on la dise
觀此遺物慮	<i>Guān cǐ yí wù lǚ</i>	Oubliant à sa vue les soucis mondains
一悟得所遣	<i>Yì wù dé suǒ qiǎn</i>	L'ayant saisie, on peut s'y livrer <sup>18</sup>

<sup>16</sup> Outre *Histoire de l'habitat idéal, op. cit.*, je détaille et référence ce qui suit dans *Thinking through landscape*, Abingdon, Routledge, 2013.

<sup>17</sup> À la suite de ces publications collectives, notamment les deux dernières : A. BERQUE (dir.) *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1994; Id., *La Mouvance. Du jardin au territoire, cinquante mots pour le paysage*, Paris, Éditions de la Villette, 1999 ; Id., *Mouvance II. Du jardin au territoire, soixante-dix mots pour le paysage*, Paris, Éditions de la Villette, 2006. Depuis l'abolition des DEA, la mouvance de la Villette est poursuivie à l'ENSAPLV par le laboratoire AMP (Architecture, milieu, paysage).

<sup>18</sup> Ce sont les derniers vers d'un long poème, *Par crêtes et vaux à partir de Jinzhujian*. Jinzhujian (le gave de Jinzhu) est près de Shaoxing, dans les monts Guiji, où Xie Lingyun s'est retiré dans sa luxueuse villa de Shining. Cité par OBI Kôichi, *Sha Reibun, kodoku no sansui shijin* (Xie Lingyun, le poète solitaire du paysage), Tokyo, Kyûko shoin, 1983, p. 179. Je commente plus longuement ce poème dans *Histoire de l'habitat idéal, op. cit.*, p. 102 sqq.

Et désormais, oui, d'avoir saisi l'environnement en tant que paysage, l'on a pu se livrer à la beauté du paysage comme tel<sup>19</sup>. Or ce « saisir en tant que » n'est autre que le principe de la réalité trajectrice qui est celle des milieux humains (comme des milieux en général) ; à savoir le fruit d'une *trajection*, laquelle, par les sens, l'action, la pensée et la parole, assume le donné environnemental (la *Umgebung*) en tant que quelque chose, chose qui relève de quatre grandes *catégories mésologiques* : des ressources, des contraintes, des risques et des agréments. Cette trajection est analogue à ce qu'est en logique une prédication : le donné environnemental y est en position de sujet logique (S, ce dont il s'agit), et lesdites catégories y sont en position de prédicat (P, ce qui est dit à propos de S)<sup>20</sup>. Ces catégories se déclinent en toutes sortes de *prises médiales* ; le paysage est l'une d'entre elles. Le rapport S/P (S en tant que P), c'est la réalité trajectrice qui est celle du milieu, c'est-à-dire la réalité tout court. Nécessairement historique et contingente, cette réalité peut se représenter par la formule  $r = S/P$  ; ce qui se lit : *la réalité, c'est S en tant que P*.

C'est cela – *mutatis mutandis*, encore une fois – que l'on peut pressentir dans les deux premiers vers susdits. L'environnement (S) n'est pas beau en soi, il ne le devient (il devient paysage, P) que si, par un certain « goût » (*shǎng 賞*), on le « rend beau » (*wéi měi 為美*, P). Et, puisque « ce fait (en lui-même, S) reste obscur » (*shì mèi 事昧*), il faut que « quelqu'un le dise » (*shéi biàn 誰辨*), autrement dit le prédique en tant que beau paysage (P).

## 2d – *Le principe de la Grotte de Pan, ou : les ploucs ne connaissent pas « la nature »*

L'histoire des idées<sup>21</sup> montre que l'idée de paysage est née dans la mouvance des « études de l'Obscur », *Xuánxué 玄学*, sous l'influence du taoïsme et bientôt du bouddhisme. Son maître mot était le *zìrán 自然*, le « de soi-même ainsi » où se rencontraient à la fois le cours naturel des choses et le penchant naturel d'une certaine personne. Ce mot est aujourd'hui synonyme de « nature » dans les langues européennes. Le *Daodejing* de Laozi (VI<sup>e</sup> siècle aC) emploie souvent *zìrán*, mais le chinois ancien ne distinguant pas clairement verbes, noms, adjectifs et adverbes, ce mot n'est pas à proprement parler un substantif ; il désigne plutôt un état naturel, celui de l'inartifice.

Ce *zìrán* a été conceptualisé en Chine à peu près au moment où la *phusis* l'était par nos Présocratiques. C'est dire qu'auparavant, « la nature » n'existait ni en Chine ni en Europe ; et dans les deux cas, c'est dans les classes lettrées, donc urbaines et non point rurales, que ce concept est apparu. Certes, lesdits lettrés étant généralement propriétaires terriens, ils allaient souvent sur leurs terres ; mais pas pour les travailler eux-mêmes, sinon comme loisir. « La nature », ce fut donc l'affaire de la *leisure class*<sup>22</sup>, non celle des pâtres ni des laboureurs. C'est ce que l'on peut appeler *le principe de la Grotte de Pan*, pour la raison qui suit :

Pan, le dieu aux pieds de chèvre, était d'origine arcadienne<sup>23</sup> ; ce que corrobore cet autre nom de l'Arcadie : *Pania*, « Terre de Pan », comme le fait que ce soit dans cette région reculée du Péloponnèse que l'on a retrouvé les traces les plus anciennes de son culte<sup>24</sup>. Avant de symboliser la nature pour l'ensemble du monde gréco-romain, il fut ici pendant longtemps un simple dieu des pasteurs, protecteur des troupeaux. Or en 490 avant Jésus-Christ<sup>25</sup>, quelques jours avant la

<sup>19</sup> Je ne reviens pas ici sur les sept critères qui permettent d'assurer que les Romains ne possédaient pas la notion de paysage. Sur ce thème, v. *Thinking through landscape, op. cit.*

<sup>20</sup> Rappelons que le mot *katégoria*, chez Aristote, a le sens de prédicat ou d'attribut, i.e. de qualité attribuée à quelque chose, chose qui est là un sujet au sens logique (*hupokeimenon*). *Katégoria* vient de *kata (tinós) agoreuó*, i.e. affirmer quelque chose à propos de quelque chose ou de quelqu'un en public, sur l'*agora*. Dans les *Catégories*, le *katégoroumenon*, c'est le prédicat opposé au sujet (le *hupokeimenon*).

<sup>21</sup> Détails et références sur ce thème dans *Histoire de l'habitat idéal, op. cit.*, ainsi que dans *Le sauvage et l'artifice, op. cit.*

<sup>22</sup> Au sens de Thorsten VEBLEN, *Tbéorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970 (*The Theory of the leisure class: an economic study of institutions*, 1899).

<sup>23</sup> D'après Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Droz, 1979, p. 73 et p. 15 ; et commentant Borgeaud, Nicole LORAUX, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996, p. 67-68.

<sup>24</sup> Borgeaud, *op. cit.*, p. 73 et p. 15.

<sup>25</sup> Borgeaud, *op. cit.*, p. 195 *sqq.*

bataille de Marathon, selon Hérodote, le héraut Philippidès<sup>26</sup>, au sortir de Tégée (en Arcadie), est hélé par le dieu Pan. Celui-ci lui promet d'assister les Athéniens dans leur lutte contre les Perses. Effectivement, Pan sèmera la *panique* dans les rangs des Mèdes, assurant la victoire grecque. Sur le champ, Miltiade l'en remerciera par une offrande ; mais surtout, les Athéniens marqueront leur reconnaissance en instituant le culte de Pan dans leur cité même. Ils l'installeront dans une grotte au flanc nord-ouest de l'Acropole, au-dessous des Propylées<sup>27</sup>. Les autres cités grecques imiteront Athènes ; et assez rapidement, le culte de Pan se répandra dans tout le monde hellène.

Fait curieux, les Arcadiens quant à eux consacraient à Pan des temples construits, tout comme aux autres dieux. Ce n'est qu'à Athènes, et plus tard à son imitation dans d'autres villes non arcadiennes, que Pan sera logé dans une grotte. Pourquoi cette différence ? Parce qu'à Athènes, la plus raffinée des villes grecques, on savait déjà ce que c'est que « la nature », et qu'une grotte, ça fait plus naturel qu'un temple ; tandis que les pâtres arcadiens, qui pourtant vivaient en plein dedans, étaient bien trop rustaude pour savoir apprécier « la nature » en tant que telle. Le prédicat « nature », ils ne connaissaient pas.

## 2e – *Le principe des Géorgiques, ou la forclusion du travail médial*

Ce que nous appelons « la pastorale », ou encore « le mythe arcadien », ce ne sont donc pas les bergers d'Arcadie qui l'ont construit, ni du reste même les Grecs ; ce sont plutôt les Romains, et en particulier Virgile avec ses *Géorgiques*, écrites sur commande de Mécène pour inciter les vétérans à se recaser à la campagne après la victoire navale d'Octave et d'Agrippa sur Antoine et Cléopâtre à Actium, en 31 aC. Ainsi les vers célèbres :

*O fortunatos nimium, sua si bona norint  
agricolas ! quibus ipsa, procul discordibus armis,  
fundit humo facilem victum justissima tellus*<sup>28</sup>.

laissent-ils croire qu'à la campagne, la nourriture est « facile ». Toutefois, si c'est bien là un mythe élaboré délibérément à Rome pour des raisons politiques, ce mythe a des racines anciennes, et qui derechef nous renvoient en Grèce. En effet, le thème de « la très juste terre qui épand au sol une nourriture facile », et cela « d'elle-même » (*ipsa*), Virgile le décalque d'Hésiode. Huit siècles plus tôt, dans *les Travaux et les jours*, celui-ci écrivait déjà :

<i>Chruseon men prôtista genos (...)</i>	D'or fut la race première (...)
<i>Karpon d'ephère zēidōros aroura</i>	La terre donneuse d'épeautre portait fruit
<i>Automatē pollon te kai aphthonon</i>	d'elle-même, en nombre et à satiété <sup>29</sup> .

Nous trouvons là exactement le même motif : « la terre » (*tellus* : *aroura*), « d'elle-même » (*ipsa* : *automatē*), c'est-à-dire sans travail humain, donne ses fruits aux humains. Cette merveilleuse générosité de la nature, chez Hésiode, est renvoyée au temps de l'Âge d'or, dans la nostalgie d'un passé lointain ; mais huit siècles plus tard, Virgile la situe au présent. Mythiquement, bien sûr ; mais cela dans un but politique précis : cacher aux vétérans la réalité du labeur paysan.

Certes, c'est exprès que Virgile procède à cette occultation du travail (dont les paysans, à cette époque-là, fournissent l'essentiel) ; mais il ne fait que propager un même mythe, dont la logique le dépasse ; à savoir que pour la classe de loisir, maîtresse des terres, des lettres et donc de

<sup>26</sup> Athènes l'avait envoyé porter un message à Sparte, et il était là sur le chemin du retour. C'est ce même Philippidès (ou Phidippidès) qui, après la victoire de Marathon, courra d'une traite annoncer la nouvelle à Athènes ; exploit que commémore aujourd'hui, depuis la réinstitution des jeux olympiques, la course du *marathon*.

<sup>27</sup> Borgeaud, *op. cit.*, p. 222.

<sup>28</sup> « Trop heureux les cultivateurs, s'ils connaissaient leur bonheur ! Pour qui d'elle-même, loin des luttes fratricides, la très juste Terre épand au sol une nourriture facile ». Virgile, *Géorgiques*, II, 458-460.

<sup>29</sup> *Les Travaux et les jours*, 109-118 (p. 90 dans l'édition établie par Paul Mazon, Paris, les Belles Lettres, 2001. Ma traduction).

l'histoire, le travail de ceux qui la font vivre doit être forclos. Ce travail n'est pas censé exister, il doit se fondre dans la nature. Le rapport réel à la nature – le milieu – est construit par le travail, tissé de travail, mais pour la classe de loisir, il doit être de pure jouissance, purement hédonique. Naturel, non pas artificiel. Ce principe, c'est celui de la *forclusion du travail médial*. Et du reste, Hésiode lui-même – qui pourtant était paysan... – n'en avait-il pas le pressentiment, lui qui écrivit

*Krupantes gar echousi theoi bion anthrôpoisi*

Car les dieux ont caché aux humains ce qui les fait vivre<sup>30</sup>

### 3. Conclusion : l'insoutenable du mythe de Cyborg

Le gros du travail physique, aujourd'hui, ce sont les machines qui le font. Comparées aux paysans et aux ouvriers, elles ont non seulement l'avantage d'être plus fortes, mais d'être toujours dociles. Avec elles, la forclusion du travail médial est donc parfaite, nous donnant l'illusion que la nature nous donnera ses fruits toujours plus naturellement. *Zirán : de soi-même ainsi : de son propre mouvement : automaté : ipsa : d'elle-même*, et ce d'autant plus naturellement que nous serons plus mécanisés. Témoin cette pub, qui courut la presse française voici une douzaine d'années :

VOUS AIMEZ LA NATURE ? PROUVEZ-LE LUI.

NOUVEAU PAJERO 7 PLACES.

...commandement qui figure dans un ciel d'aube, avec aurore boréale et fond de paysage lacustre, sur une image représentant un modèle luxueux de 4x4, le Mitsubishi Pajero 3.5 V6 GDI<sup>31</sup>.

Mais à qui donc ce commandement s'adresse-t-il ? À cet être nommé Cyborg, dont l'existence est indissociable de ses machines. L'idée de rapprocher Cyborg de l'urbain diffus – qu'il nommait du reste « ville territoire » – revient sans doute à Antoine Picon<sup>32</sup>, mais ce n'était là pour lui qu'une image, soulignant le fait que ce mode de vie nécessite l'usage de nombreuses machines, à commencer par l'automobile. Il en va autrement pour la mésologie, car cette *cyborgie*, c'est l'insoutenable réalité de ce qu'est devenue notre médiance<sup>33</sup> – ce couplage dynamique de notre corps animal et de notre corps médial (notre milieu éco-techno-symbolique)<sup>34</sup> que Watsuji nomma *fūdōsei* 風土性 et définit comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kōzō keiki* 人間存在の構造契機). En effet, les systèmes techniques constitutifs de notre corps médial n'ont pas seulement tendance à s'autonomiser (comme l'avait pressenti Leroi-Gourhan)<sup>35</sup> ; ils nous mécanisent nous-mêmes, par cette rétroaction du milieu sur l'être qui est au principe même de la relation médiale. Et pour commencer, ils nous dictent notre habitat<sup>36</sup> : l'urbain diffus.

Toutefois, il ne s'agit pas là d'un simple déterminisme technique. Comme on l'a vu, c'est aussi et d'abord une affaire de mythologie, c'est-à-dire d'appareil symbolique. L'histoire que nous venons de survoler commence en Occident avec le mythe de l'Âge d'or, et en Orient avec son homologue, le mythe de la Grande Identité (*Dàtóng* 大同)<sup>37</sup>, tous deux exprimant la nostalgie de

<sup>30</sup> *Les travaux et les jours*, 42. *Bios* (vie), que je traduis ici par « ce qui fait vivre », a en effet parmi ses acceptions celles de « moyens d'existence, ressources ».

<sup>31</sup> Cette publicité est parue, entre autres, dans *Sciences et avenir*, novembre 2003, p. 15.

<sup>32</sup> Antoine PICON, *La Ville territoire des Cyborgs*, Besançon, Les Éditions de l'Imprimeur, 1998.

<sup>33</sup> Sur ce thème, v. *Écoumène*, *op. cit.*

<sup>34</sup> Avec la dimension écologique en plus, ce couplage correspond à ce qui est chez Leroi-Gourhan le couplage corps animal/corps social (techno-symbolique). V. André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

<sup>35</sup> *Le Geste et la parole*, *op. cit.*

<sup>36</sup> On se rappellera ce jugement historique de Georges Pompidou : « Il faut adapter Paris à l'automobile ». Ce n'était là pas seulement de l'urbanisme, mais un principe ontologique : soumettre l'habitat de l'être humain à un système mécanique.

<sup>37</sup> Sur ce thème, v. *Histoire de l'habitat idéal*, *op. cit.*

ce temps matriciel où l'humain et la nature n'avaient pas encore été séparés par le travail. En termes psychanalytiques, ce travail est celui de la femme en couches, qui expulse le petit humain hors du sein maternel ; d'où sa *nostalgie de la matrice*, dont l'homologue anime Cyborg en son urbain diffus. En vertu du principe de la forclusion du travail médial, la mouvance de ce même mythe a plus tard engendré le paysage, le jardin paysager, la maison délicieuse, le pavillonnaire, l'étalement urbain, et pour finir l'urbain diffus, dont l'empreinte écologique est en train d'altérer l'homéostasie climatique de la Planète<sup>38</sup>. De simples mots à l'origine, pour en arriver à cet effet tellurique insoutenable ! Comment cela se peut-il donc ?

À cette question, j'apporterai ici pour conclure deux réponses complémentaires, l'une générale et en termes mésologiques, l'autre particulière et renvoyant aux *Mythologies* de Roland Barthes :

– En termes de mésologie, l'histoire ci-dessus – du mythique au tellurique – illustre le processus de la trajection  $r = S/P$ , et plus particulièrement celui de la *chaîne trajective*. La formule  $r = S/P$  n'est qu'un instantané, lequel veut simplement dire que les choses sont toujours trajectives ; mais en réalité, la trajection est un processus nécessairement temporel, dans lequel la réalité  $S/P$  est indéfiniment reprédiquée par de nouveaux prédicats  $P'$ ,  $P''$ ,  $P'''$  etc., c'est-à-dire par de nouvelles manières de saisir cette réalité. Cette chaîne trajective peut être représentée par la formule suivante :  $((S/P)/P')/P''/P''' \dots$  et ainsi de suite. On peut y lire que le  $S/P$  initial se trouve placé en position de  $S'$  par rapport à  $P'$ ,  $(S/P)/P'$  en position de  $S''$  par rapport à  $P''$ , et ainsi de suite. Autrement dit, les prédicats antérieurs sont en position de sujets par rapport aux prédicats postérieurs. Or comme, dans l'histoire de la pensée européenne, le rapport sujet/prédictat en logique correspond au rapport substance/accident en métaphysique, c'est dire aussi que les prédicats insubstantiels du début sont petit à petit substantialisés. Il sont hypostasiés. C'est cela, une chaîne trajective : il y a indéfiniment assumption de  $S$  en tant que  $P$ , hypostase de  $P$  en  $S'$ , et ainsi de suite.

N'est-ce là qu'un simple formalisme ? Non. Dans la concrescence des milieux réels, c'est le processus même de l'histoire. Dans l'histoire que l'on vient de voir, le donné initial, c'est la nature ; c'est la *Umgebung*, qui est en position de  $S$ . Ce donné  $S$  est interprété en tant qu'une certaine réalité  $S/P$  par le mythe, qui est ici en position de  $P$ . Puis ce mythe insubstantiel – *words, words, words...* – va peu à peu se substantialiser (s'hypostasier) en paysage :  $(S/P)/P'$ , en jardin paysager :  $((S/P)/P')/P''$ , en maison délicieuse :  $((S/P)/P')/P''/P'''$ , et ainsi de suite, pour en arriver à transformer physiquement la planète, au temps de l'Anthropocène<sup>39</sup>.

– Si les chaînes trajectives concernent tous les aspects de la réalité – la saisie de  $S$  par les sens, l'action, la pensée, la parole –, s'agissant plus particulièrement des mots, elles étaient anticipées de près d'un demi siècle par ce que Barthes a nommé « chaîne sémiologique » dans ses *Mythologies*. Ce qu'il montrait là, c'est que le mythe est un système de signes, le signe étant défini comme le rapport «  $S^{\bar{a}}$  (signifiant) /  $S^{\acute{e}}$  (signifié) = signe ». Ce rapport ne cesse de se dédoubler, engendrant ainsi le mythe dans une chaîne où le rapport  $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}$  antérieur se trouve placé en position de signifiant par rapport à un signifié postérieur ; et ainsi de suite.

On voit l'analogie entre chaîne sémiologique et chaîne trajective. La formule  $signe = S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}$  est homologue à la formule  $réalité = S/P$ . Autrement dit, le signifiant se trouve en position de sujet, le signifié en position de prédicat, et le signe en position de réalité. L'on pourrait même résumer le propos de Barthes par la formule suivante :  $((S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}})/S^{\acute{e}'})/S^{\acute{e}''}/S^{\acute{e}'''} \dots$  et ainsi de suite, exactement comme dans une chaîne trajective. Or cette analogie n'est pas seulement formelle. Elle veut dire d'abord que la réalité des milieux est toujours significative ; et qu'effectivement, comme l'avait montré Uexküll – c'est ce qui a fait de lui le précurseur de la biosémiotique –, la

<sup>38</sup> Ce que je ramasse ici en quelques mots fait l'objet d'*Histoire de l'habitat idéal*, *op. cit.*

<sup>39</sup> Ce processus est détaillé, et assorti de nombreux exemples concrets, dans *Poétique de la Terre*, *op. cit.*

mésologie (*Umweltlehre*) est nécessairement aussi une *Bedeutungslehre* – une étude de la signification<sup>40</sup>.

Cette analogie entre chaîne trajectrice et chaîne sémiologique veut dire surtout que le temps, aussi bien du point de vue de la mésologie que de celui de la sémiologie barthésienne, tend indéfiniment à naturaliser l'artifice humain. Si l'analyse de Barthes se limitait aux systèmes symboliques, la mésologie en revanche montre qu'en termes de trajection, cette naturalisation – cette forclusion du travail médial – étant éco-techno-symbolique, elle transforme nécessairement aussi l'environnement lui-même. C'est ainsi que, dans l'urbain diffus, « la nature » tue la nature ; et cette contradiction est insoutenable.

Palaiseau, 17 novembre 2014.

\*

## ANNEXE

### **L'HABITAT INSOUTENABLE**

#### **Recherche sur l'histoire de la désurbanité**

par Augustin BERQUE

Paru à titre de position de recherche dans *L'Espace géographique*, XXXI (2002), 3, 241-251.

#### **§ 1. Ontologie de l'écoumène**

*Désurbanité* sera défini plus loin, à propos de capital social. L'hypothèse comporte un plan ontologique et un plan géo-historique. Ce dernier nourrit le corps du présent article. Le premier, son indispensable fondement, ne peut ici qu'être résumé en guise d'introduction<sup>41</sup>. Il repose sur l'idée que l'être humain ne se borne pas au contour d'un corps individuel, mais se déploie dans un milieu commun. Celui-ci est de nature éco-techno-symbolique. L'ensemble des milieux humains forme l'écoumène, relation de l'humanité à la Terre.

Cette vue se fonde sur trois ordres de références, que focalisent les concepts suivants :

- a. L'*être-au-dehors-de-soi*<sup>42</sup> et la *médiance*<sup>43</sup>, lesquels signifient que l'existence humaine est déploiement vers l'extérieur<sup>44</sup>. La médiance (du latin *medietas* : moitié), en particulier, signifie que l'être est pour « moitié » constitué par un milieu.
- b. La *corporéité* comme synthèse d'un corps et d'un milieu<sup>45</sup>, ce dernier pouvant de ce fait être considéré comme un *corps médial*, prolongement indissociable du *corps animal* dans l'espèce humaine<sup>46</sup>.
- c. La *mondanité*<sup>47</sup> comme incarnant une *logique du prédicat*<sup>48</sup>; c'est-à-dire que notre *monde* est institué par la manière dont nous appréhendons les choses ; et notre corps animal étant le foyer de cette prédication<sup>49</sup>, elle est très largement inconsciente.

<sup>40</sup> L'édition allemande originale de *Streifzüge*... comporte effectivement un Livre II intitulé *Bedeutungslehre*, ce que respecte la première traduction française (où ce livre II s'intitule *Théorie de la signification*), mais malheureusement pas la seconde, où manque le livre II.

<sup>41</sup> Je l'ai développé dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, où l'on trouvera de plus amples références. La présente recherche, à son tour, entend développer certaines des perspectives esquissées dans le dernier chapitre de ce livre.

<sup>42</sup> Traduisant l'*Ausser-sich-sein* heideggérien.

<sup>43</sup> Traduisant le *fidosei* watsujien.

<sup>44</sup> L'étymologie latine d'*existence* compose *ex* (exprimant un mouvement vers le dehors) et *sistentia*, de *sistere*, se tenir, se placer.

<sup>45</sup> Vue référant d'une part à Merleau-Ponty, d'autre part à Lakoff et Johnson.

<sup>46</sup> Vue référant à Leroi-Gourhan, lequel toutefois ne parle pas de *corps médial*, mais de *corps social*, celui-ci étant constitué par les systèmes techniques et symboliques qui dans l'espèce *Homo* prolongent le *corps animal*. « Médial » en revanche exprime que ce prolongement technosymbolique du corps animal est nécessairement aussi écologique, puisqu'il se déploie dans les écosystèmes de l'environnement (et par cela même en fait un *milieu* proprement humain).

<sup>47</sup> Traduisant la *Weltlichkeit* heideggérienne. Cependant – et c'est tout le problème de l'*échelle* que nous verrons plus bas (§2) –, la médiance de l'écoumène ne se ramène pas seulement à la mondanité du monde ; supposant nécessairement la biosphère qui suppose la planète (alors que l'inverse n'est pas vrai), elle participe nécessairement, aussi, de l'*universalité* physique.

<sup>48</sup> Traduisant le *jutsugo no ronri* nishidien. Nishida parle dans le même sens de « logique du lieu » (*basho no ronri*). Pour plus de détails sur cette logique, v. Augustin Berque et Philippe Nys (sd) *Logique du lieu et œuvre humaine*, Bruxelles, Ousia, 1997 ; et Augustin

Il va sans dire que cette ontologie est incompatible avec le dualisme moderne ; lequel juxtapose une objectivité physique et une subjectivité mentale, celle-ci se projetant unilatéralement sur celle-là. Les choses de l'écoumène ne se réduisent pas à un tel rapport : ni seulement objectives, ni seulement subjectives, elle sont *trajectives*<sup>50</sup> ; cela du fait que notre monde est investi de notre corporéité, tandis que notre corps est investi de notre mondanité<sup>51</sup>. Il y a ainsi, dans les milieux humains, à la fois *cosmisation*<sup>52</sup> du corps et *somatization*<sup>53</sup> du monde. Cette corporéité-mondanité, c'est notre médiance.

## § 2. *Cyborg et la désurbanité*

Le plan géo-historique de l'hypothèse, quant à lui, se rattache à la problématique de la durabilité (*sustainability*), c'est-à-dire la question de savoir comment notre civilisation pourrait devenir écologiquement soutenable, ce qu'elle n'est pas<sup>54</sup>. La perspective est historique : il s'agit du processus par lequel on en est arrivé là.

L'articulation entre les deux plans de l'hypothèse consiste à cet égard en trois postulats :

- Le processus en question est une *perte d'échelle*. « Échelle » est ici entendu comme ce qui rapporte une certaine grandeur au corps humain dans son existence concrète ; c'est-à-dire dans l'écoumène, donc dans la biosphère et sur la planète qui fondent celle-ci. Par exemple, dans le rapport d'échelle de la carte au territoire, le territoire, c'est l'ordre de grandeur auquel vit notre corps ; alors qu'il ne le peut pas à celui de la carte. L'échelle, par là, implique l'existence humaine, donc l'ontologie de l'écoumène (§1). En ce sens, l'échelle se distingue de la *proportion*, laquelle rapporte entre elles des grandeurs quelconques sans référence à la taille humaine<sup>55</sup>. La proportion peut ainsi être abstraite de notre existence, donc totalement objective. L'échelle reste concrète, donc par essence trajectrice. C'est ainsi qu'il y a des proportions entre les *objets*, sans limite de grandeur ; tandis qu'une *chose* est forcément à une certaine échelle, concrètement qualifiée d'un côté par les capacités du corps humain, de l'autre par celles de la biosphère. Or dans le processus que Heidegger nomma *Entweltlichung* (démondanisation), la modernité a tendu à objectifier les choses, et de ce fait à développer des systèmes d'objets abstraits ; c'est-à-dire dont la logique réfère ceux-ci à eux-mêmes plutôt qu'à l'existence concrète, à laquelle ils s'imposent plutôt qu'ils n'en procèdent. Le *hors-d'échelle* tend ainsi à devenir la règle, parce qu'il est « objectif ».

- Ledit processus est en même temps une *fétichisation*. Cette notion marxienne s'applique à l'origine à la marchandise : elle veut dire qu'en occultant les rapports sociaux qui en ont fait réellement la valeur, on investit faussement celle-ci d'une valeur intrinsèque. Elle s'étend ici à la signification suivante. En développant pour eux-mêmes des systèmes d'objets, la modernité occulte les rapports qui en font des choses. Elle les abstrait du tissu existentiel qu'est leur milieu (notre corps médial), réduit à un environnement physique mesurable<sup>56</sup>. Cette réduction reposant sur le principe d'identité qui fonde la

Berque (sd) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, 2 vol., Bruxelles, Ousia, 2000. La logique du prédicat est d'essence métaphorique : *S est P* viole le principe d'identité *A n'est pas non-A*.

<sup>49</sup> En ce sens que d'une part (comme Merleau-Ponty l'a montré sur les bases de la neurophysiologie clinique) le corps prédique son environnement en un « milieu de comportement », tandis que d'autre part (comme Lakoff et Johnson l'ont montré sur les bases des sciences cognitives) il prédique la pensée par la voie de « métaphores primaires ».

<sup>50</sup> Du latin *trans* (à travers) et *jacere* (jeter), d'où *trajectio*, traversée. La *trajection* est le commerce existentiel que l'être de l'humain entretient avec les choses de son milieu, et qui fait que celles-ci ne sont pas de simples « objets ». Ce sont proprement des *choses*, mariant historiquement une logique de l'identité (*A n'est pas non-A*) et une logique du prédicat (*S est P*) ; autrement dit ce qu'elles sont en elles-mêmes, et ce qu'elles sont pour nous. L'objet relève d'une simple logique de l'identité, ce qui revient à nier l'existence humaine et l'histoire.

<sup>51</sup> Laquelle, rapportée à notre corps animal, fait de nous des *personnes* (du latin *persona*, masque), prédisant leur être en termes de conscience mais n'en supposant pas moins leur animalité, donc la biosphère. Dans cette complexe réflexivité, l'être humain est à la fois prédicat et sujet de soi-même dans plusieurs sens et à plusieurs niveaux : non seulement « je est un autre » (Rimbaud), mais « entre moi et moi-même, il y a la Terre » (Besse).

<sup>52</sup> Du grec *kosmos*, monde. L'anthropomorphisme des représentations du monde en milieu « exotique », par exemple, exprime cette cosmisation.

<sup>53</sup> Du grec *sôma*, corps. Les effets dits « psychosomatiques » dans la médecine moderne, par exemple, sont souvent plutôt des effets *cosmosomatiques*, en ce qu'ils expriment l'interrelation des corps animaux et du corps médial dans les sociétés humaines.

<sup>54</sup> La notion de durabilité, ou de *développement durable*, s'est répandue voici une vingtaine d'années, notamment à la suite du rapport de la « Commission Brundtland » (WCED : Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement) intitulé *Pour préserver l'avenir de la Terre* (1983). L'idée centrale est de laisser un environnement vivable aux générations futures.

<sup>55</sup> Cette différence entre échelle et proportion, pressentie par Viollet-le-Duc, a été mise en lumière par les travaux de Philippe Boudon, de *Sur l'espace architectural. Essai d'épistémologie de l'architecture*, Paris, Dunod, 1971, à (sd) *De l'architecture à l'épistémologie. La question de l'échelle*, Paris, PUF, 1991.

<sup>56</sup> Cette distinction entre milieu (*fiido*) et environnement (*kanakyô*) a été établie par Watsuji Tetsurô dans *Fiido* (1935). En d'autres termes, la modernité réduit les milieux humains à l'*extensio* cartésienne. Du point de vue de la médiance, cette réduction est une

science moderne, elle élimine la logique du prédicat qui fait la mondanité des choses<sup>57</sup>. Elle les démondanise en objets. Ce faisant, elle les investit faussement de la valeur qu'ils tiennent ontologiquement de notre médiance. Ainsi elle les fétichise ; et les chargeant par là d'une valeur intrinsèque, elle nous conduit à les développer sans plus d'échelle.

- Hors d'échelle et fétichisés, les systèmes d'objets *changent le sens de la technique* : ce ne sont plus les fonctions du corps humain que celle-ci déploie, c'est sa propre fonctionnalité qu'elle dicte à la vie humaine<sup>58</sup>. Apparaît alors Cyborg, *être mécanisé par son monde mécanique*<sup>59</sup>.

Ce changement de sens fonde la présente recherche. La question n'est pas que la technique soit bonne ou mauvaise en soi. Une telle question ne relève que d'une logique de l'identité. Cela par définition l'abstrait de l'écoumène, où cette logique se compose nécessairement à une logique du prédicat<sup>60</sup>. Un couteau est bon *quand* on coupe du bifteck, il est mauvais *quand* on se coupe le doigt. Ce qu'il est – une chose – n'est ni seulement objectif, ni seulement subjectif, mais trajectif ; c'est-à-dire *en prise avec notre corps dans la contingence de l'histoire*<sup>61</sup>. Or les systèmes d'objets occultent leur sens, qui est affaire de choses et non pas d'objets.

Ce problème concerne toute notre civilisation. Il est trop vaste pour faire en lui-même l'objet d'une recherche définie. Je n'en considère donc ici qu'un aspect, celui qui touche à la question de l'habitat, en particulier l'étalement urbain<sup>62</sup>. La thèse que j'entends soutenir est la suivante : cette expression paradigmatique des systèmes d'objets contemporains, le couple Automobile-Pavillon qui fait éclater les villes<sup>63</sup>, n'est pas soutenable. Il ne l'est pas car il tend à s'abstraire de toute échelle, tant du point de vue éthique et politique de la cité humaine que de celui, écologique, de la biosphère.

Cette insoutenabilité<sup>64</sup> peut s'illustrer par la parabole des Livreurs :

Adjoint récemment au couple Automobile-Pavillon, le système d'objets de l'informatique a conduit à l'*e-urbanisation*, laquelle va de pair avec l'*e-commerce* : la faculté de commander par Internet une marchandise quelconque à partir de chez soi (y compris des enfants adoptifs). Dans sa logique, un pareil système rend inutiles les détaillants, les villes, et même les centres commerciaux périurbains. Il permet donc de vivre au plus près de la nature. En outre, comme il affranchit la marchandise des frictions qu'entraînent les externalités, il permet du même coup de réaliser l'idéal du libéralisme de marché. L'on conçoit qu'il ait des partisans. Dans la réalité de l'écoumène, toutefois, ce système exige de multiplier le capital social<sup>65</sup> de la

forclusion de la « moitié » de notre être, *i.e.* de notre corps médial, ainsi réduit aux objets de l'*extensio* ; de là un manque-à-être où je vois le ressort fondamental de la consommation de ces objets, qui en tiennent lieu désormais.

<sup>57</sup> Ainsi le *monde* laisse place à un *univers* abstrait de l'existence humaine. Ce n'est autre que l'*extensio* cartésienne, dépouillée – comme Descartes l'avait bien vu – du « sentiment » qui est « notre vie même ». Pour Descartes, cette abstraction n'était nécessaire qu'à la « science pure » ; mais les systèmes d'objets de la modernité l'ont propagée à tous les aspects de l'existence.

<sup>58</sup> Ce retournement avait été envisagé comme un risque par Leroi-Gourhan. C'était en effet l'une des suites possibles de l'« extériorisation » des fonctions du corps animal par la technique. Après l'« événement préfrontal », l'évolution biologique ne suit plus le rythme du progrès technique ; alors « la technique (...) paraît s'extérioriser complètement et vivre en quelque sorte de sa vie propre » (*Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, vol. I, p. 169).

<sup>59</sup> Mécanisation qui ne porte pas seulement sur les fonctions de notre corps animal (comme c'est déjà le cas pour certains malades, et comme la figure familière du Cyborg porterait à le croire), mais affecte la totalité de la condition humaine. Un phénomène de cette nature, qui par renversement revient à imposer à l'humain la logique des machines - en soi purement physiques, c'est-à-dire ni humaines, ni même vivantes - avait été déjà été vu à propos de l'argent par le jeune Hegel, dont la *Jenenser Realphilosophie* (fragment 22) parle à cet égard de « la vie mouvante en elle-même de ce qui est mort » (*das sich in sich bewegendes Leben des Toten*). Merci à Michel Tibon-Cornillot pour cette référence.

<sup>60</sup> La logique de l'identité est une logique du sujet (lgS) en tant qu'opposée à celle du prédicat (lgP). LgS ne peut saisir que des objets abstraits, non les choses concrètes qui relèvent du rapport lgS/lgP (*i.e.* la réalité).

<sup>61</sup> Cette thèse ne pouvant pas être argumentée dans le présent article (elle l'est dans *Écoumène, op. cit.*), l'on ne pourra donc ici la considérer que comme un postulat.

<sup>62</sup> L'idée de lier la figure du Cyborg à la question de l'étalement urbain me vient de la lecture d'Antoine Picon, *La Ville territoire des Cyborgs*, Besançon, Les Éditions de l'Imprimeur, 1998. La thèse de Picon toutefois ne se place pas sous le même éclairage, ce que j'ai commenté dans 'Cybèle et Cyborg : les échelles de l'écoumène', *Urbanisme*, 214 (sept.-oct. 2000), p. 40-42 ; numéro qui par ailleurs contient plusieurs articles touchant au problème de la ville durable. Pour un panorama sur ce dernier thème, v. le rapport de Ta Thu Thuy et Nédialka Sougareva, *L'Approche globale de l'environnement urbain dans la perspective du développement durable*, Paris, Ministère de l'Environnement, Direction de la Nature et des Paysages, 1996.

<sup>63</sup> Phénomène bien décrit dans Geneviève Dubois-Taine et Yves Chalas (sd) *La Ville émergente*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997. Ajout du 18 mai 2002 : pour une étude de cas particulièrement suggestive, portant sur l'aire métropolitaine aix-marseillaise, v. Daniel PINSON et Sandra THOMANN, *La Maison et ses territoires. De la villa à la ville diffuse*, Paris, L'Harmattan, 2002.

<sup>64</sup> Je suis loin d'être le seul à défendre une pareille thèse. Pour de plus amples argumentations, v. entre autres Guy Mercier et Jacques Béthémont (sd) *La Ville en quête de nature*, Sillery (Québec), Septentrion, 1998.

<sup>65</sup> J'emploie ici cette locution dans un sens plus étendu que son usage ordinaire en économie. Le capital social de la ville n'est pas seulement constitué de biens matériels collectifs (tels qu'égoûts, autobus, etc.), mais des rapports sociaux qui fondent l'urbanité,

ville par le nombre de consommateurs individuels. En effet, le camembert naguère acheté par cent piétons à *un* crémier au coin d'*une* rue dans *une* ville, maintenant, doit être livré par *cent* Livreurs motorisés à *cent* Pavillons disséminés dans la Nature au bout de *cent* Routes<sup>66</sup>.

Telle est la logique des systèmes d'objets de Cyborg, celle aussi du marché absolu. Cet *absolutisme de marché = absolutisme de machine* abstrait la marchandise et le consommateur de l'écoumène, c'est-à-dire à la fois de la biosphère et de la cité<sup>67</sup>. Clairement, une telle logique n'est ni *écologique*, ni *sociologique*. Insoutenable, du moins en terre vivante, elle a donc structurellement *besoin du désert*.

### § 3. La petite maison dans le paysage

Je m'attache à la figure principale de ce système : le Pavillon. C'est en effet pour desservir et équiper son Pavillon que Cyborg achète ses Machines ; c'est pour rester dans son Pavillon qu'il commande sur Internet, et c'est pour vivre dans son Pavillon qu'il a fui la ville. Quel est donc l'attrait du Pavillon ? C'est d'être *au plus près de la nature*.

Or la parabole des Livreurs montre que ce système détruit son objet même. Alors pourquoi Cyborg ne peut-il se passer de son Pavillon ? C'est d'abord qu'il vit dans un prédicat instauré par la *révolution fordienne*<sup>68</sup> ; c'est-à-dire où la consommation massive de biens individuels (par exemple d'automobiles Ford et de mas provençaux) tend asymptotiquement à se substituer au capital social qu'exaltait la ville. À l'horizon de l'asymptote, en effet, l'on n'y a même plus besoin de routes : comme, en lettres capitales sur la taie de sa proéminente roue de secours (l'emblème du *wilderness*), le 4x4 Toyota Land Cruiser garé devant le Pavillon le proclame<sup>69</sup>, *INTO THE NATURE !*

On voit par là que le prédicat fordien lui-même est sous-tendu par un autre prédicat, celui que pointe le Land Cruiser : *la nature*. Cependant, la révolution fordienne a été décisive. Avant elle, en effet, vivre dans la nature était le propre de l'ermite ; c'est-à-dire qu'on n'avait accès aux solitudes de l'*érème* (la terre inhabitée, *i.e.* le « désert ») qu'en renonçant aux biens de l'*écoumène* (la terre habitée). L'on n'était donc ermite qu'au prix de la frugalité, ce qui justement fondait l'ascèse érémitique. L'envers de l'écoumène, l'*érème*<sup>70</sup>, était ainsi ce qui libérait du monde, et spécialement de la ville. Désormais au contraire, en son prédicat fordien, Cyborg se libère de la ville dans la mesure même où il consomme. Par là, certes, il détruit la nature, en multipliant la pression de la société sur les écosystèmes ; mais ses fétiches le lui cachent, et lui procurent même le sentiment contraire, à savoir de vivre d'autant plus près de la nature que ses machines sont nombreuses et splendides.

Vivre au plus près de la nature, telle est en effet la motivation première de Cyborg. D'où la tient-il ? De prédicats hérités de son histoire, lesquels en Occident ont convergé vers le paradigme de la *suburban nation* américaine. Ces prédicats font notre monde. Ce sont eux qui motivent la désurbanité contemporaine.

permettant ainsi aux humains de vivre nombreux dans un espace commun (la ville). Corrélativement, j'entends *désurbanité* comme la dilapidation de ce capital à la fois physique et moral.

<sup>66</sup> Cyborg adore certes concevoir des circuits optimisant le parcours de ses Livreurs ; mais cela ne change rien à la logique de son système : substituer l'individuel au collectif, donc multiplier l'impact humain sur la biosphère ; ce qui, à terme, conduit au désert. *By the way*, l'emploi des majuscules indique ici la fétichisation du système.

<sup>67</sup> Cette logique décompose en effet dans la même foulée ville et concitoyenneté. Le motif de la « communauté villageoise » qu'invoquent souvent les adeptes du Pavillon est une chimère. Pour une analyse d'études sociologiques fouillées à cet égard, v. l'article de Michel Conan dans Augustin Berque (sd) *Urbanité française, urbanité nipponne, vol. II : La Maîtrise de la ville*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994. Cette chimère conduit au contraire à une *épuration sociale* à fondement racial (*i.e.* naturaliste) qui se lit déjà clairement dans la structure moyenne du peuplement des États-Unis, où plus on a la peau claire, plus on habite hors des centres-villes, et plus on l'a foncée, plus on habite dedans. À ce sujet, v. les statistiques de la p. 97 dans Cynthia Ghorra-Gobin, *La Ville américaine, espace et société*, Paris, Nathan, 1998.

<sup>68</sup> Au sens de renversement, comme on parle de la révolution copernicienne. Les économistes ont célébré un peu tôt les obsèques du fordisme ; en fait, il imprègne à ce point notre monde qu'on ne le voit plus. Il va sans dire que la révolution fordienne se place dans le sillage de la révolution bourgeoise, qui de manière générale a tendu à réduire l'être humain au *topos* moderne 'corps animal : personne individuelle'. La privatisation des communaux, par exemple, a substitué un « Je possède cet objet » à un « Nous sommes ce corps médial ». Sur ce point, v. *Écoumène, op. cit.*

<sup>69</sup> Ceci est un exemple japonais (d'où la faute d'anglais), mais Cyborg utilise aussi d'autres marques de 4x4, et son Pavillon ne se trouve pas forcément à Izumi Park Town. La catégorie de véhicules dont la demande croît le plus fortement dans les pays riches est le SUV (*Sport and Utility Vehicle*), c'est-à-dire le gros tout-terrain de loisir qu'on utilise pour les courses à l'hypermarché. Pour un Cyborg qui se respecte, le SUV est aujourd'hui l'indispensable équipement du Pavillon, à côté de la berline et de la mini. Le SUV permet en effet à Cyborg d'assouvir son besoin structurel de désert, car il est de même marque que les machines du Paris-Dakar (le rite eucharistique de Cyborg, célébrant sa consubstantialité à la Machine, au Marché et au Désert).

<sup>70</sup> J'ai envisagé cette structure contrastive dans *Le Sauvage et l'artificiel. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1997 (1986) ; et plus récemment dans *Les Déserts de Jean Verame*, Milan/Paris, Skira/Seuil, 2000 ('Erèmos', p. 15-31). Le grec *erèmos* (comme le latin *eremus* et le gascon *berm*), désert, solitaire, vient d'une racine indo-européenne *er* exprimant l'idée de séparation.

Ils sont relativement bien inventoriés<sup>71</sup>. Cependant, il s'en trouve un dont l'historiographie n'a pas suffisamment reconnu la portée : celui par lequel s'est instauré pour la première fois dans l'histoire humaine, à savoir en Chine du Sud à l'époque des Six Dynasties (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. pC), le *couple esthétique Pavillon-Paysage*. Dans le monde de Cyborg, en effet, l'angle esthétique est fondateur ; car ce qu'il recherche, c'est avant tout du paysage : *l'air pittoresque de la nature*<sup>72</sup>.

Comment à cet égard, à partir des Six Dynasties, s'est creusé le *bassin sémantique*<sup>73</sup> où vit aujourd'hui Cyborg, telle est la question. Elle comporte celle d'une éventuelle transmission du modèle paysager de la Chine vers l'Europe médiévale, ce qui doit être envisagé mais reste hypothétique<sup>74</sup>. Ma propre recherche porte sur les fondements moraux du couple Pavillon-Paysage ; fondements dans lesquels non seulement l'éthique et l'esthétique sont intimement liées, mais qui impliquent la totalité d'une vision du monde. L'époque des Six Dynasties, instable politiquement, est celle d'une interrelation féconde entre le taoïsme, le bouddhisme nouveau venu et le confucianisme, alors déchu de la position d'orthodoxie qu'il avait sous les Han. Ce sont des poètes qui inventent alors la notion de paysage (*shanshui*)<sup>75</sup>, et c'est aussi un poète, Tao Yuanming (365-427), qui instaure le paradigme du retour à l'authenticité (*zhen*) dans la « cabane tressée » (*jie lu*) aux confins du terroir, après avoir fui la ville<sup>76</sup>.

Ce que je veux mettre au clair<sup>77</sup>, ce sont les ressorts de ce sentiment d'authenticité, que Tao Yuanming, à l'inverse exact de son contemporain Augustin, a éprouvé devant le paysage, du coin de son jardinet : *ci zhong you zhen yi*, « là se trouve la/ma vérité »<sup>78</sup>.

#### § 4. Le désert, la frontière, le Xinjiang

Mon allusion à saint Augustin signifie qu'une telle recherche est une mise en perspective. Il ne s'agit pas d'ajouter une pierre à l'édifice qu'ont bâti les spécialistes des Six Dynasties<sup>79</sup>, et ce faisant de clore une mondanité sur elle-même dans l'optique du culturalisme ; mais au contraire de comprendre en quoi le monde qui s'est alors institué perdure, et imprègne le nôtre. Cette contagion s'est faite par l'esthétique, d'un côté vers l'Asie orientale contemporaine<sup>80</sup>, de l'autre vers l'Occident par l'intermédiaire des Jésuites et de personnages comme William Chambers (1723-1796)<sup>81</sup>. De ce côté-ci, donc, il s'agira de clarifier les

<sup>71</sup> Ne mentionnons ici pour mémoire que quatre titres qui se complètent : Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore : nature and culture in Western thought from ancient times to the eighteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1967 ; V. Roderick Nash, *Wilderness and the American mind*, New Haven, Yale University Press, 1973 ; K. Jackson, *Crabgrass frontier : the suburbanization of the United States*, New York, Oxford University Press, 1985 ; et Georges Teyssot (sd), *The American lawn*, New York, Princeton Architectural Press, 1999.

<sup>72</sup> On s'en convaincra en lisant Pierre Donadieu (photographies de Gérard Dalla Santa) *Campagnes urbaines*, Arles et Versailles, Actes Sud / École nationale supérieure du paysage, 1998 ; ainsi que Bertrand Hervieu et Jean Viard, *Au bonheur des campagnes (et des provinces)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997, lesquels montrent que c'est le paysage qui cimente aujourd'hui la territorialité française. À partir de prémisses différentes, un tel propos coïncide avec celui d'Antoine Picon, *op. cit.*

<sup>73</sup> Notion due à Gilbert Durand, qui l'emploie notamment à propos de la descendance pélagienne dans *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.

<sup>74</sup> Pour un questionnement récent, v. Hidemichi Tanaka, 'Leonardo da Vinci's landscapes and Chinese influences', p. 73-76 dans Heliana Angotti Salgueiro (sd), *Paisagem e arte. A invenção da natureza, a evolução do olhar*, Sao Paulo, Comitê Brasileiro de História da Arte, 2000.

<sup>75</sup> Tel en particulier Xie Lingyun (385-433). V. Obi Kōichi, *Sha Reinn, kodoku no sansui shijin (Xie Lingyun, le poète solitaire du paysage)*, Tokyo, Kyūko Shoin, 1983. Plus généralement, v. Donald Holzman, *Landscape appreciation in ancient and early medieval China : the birth of landscape poetry*, Hsin-chu (Taiwan), National Tsinghua University, 1996.

<sup>76</sup> Sur Tao Yuanming – bien plus vivant, en Asie orientale, qu'Hésiode, Horace ou Virgile ne le sont en Occident –, la littérature abonde ; v. en particulier Ishikawa Tadahisa, *Tō Enmei to sono jidai (Tao Yuanming et son époque)*, Tokyo, Kenkyū Shuppan, 1994.

<sup>77</sup> Au point actuel, je n'ai fait que découvrir les abords de la question ; v. Augustin Berque, *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1995 ; 'En el origen del paisaje', *Revista de Occidente*, 189 (Fév. 1997), 7-21 ; 'El nacimiento del paisaje en China', p. 13-21 dans Javier Maderuelo (sd), *El Paisaje. Arte e naturaleza*, Huesca, Ediciones La Val de Onsera, 1997 ; 'Paysage à la chinoise, paysage à l'europpéenne', p. 61-69 dans Jean Mottet (sd) *Les Paysages du cinéma*, Seyssel, Champ Vallon, 1999.

<sup>78</sup> Vers 9 d'un poème célèbre de Tao Yuanming, *Yin jin (Boisson)*, 5.

<sup>79</sup> Hormis la référence aux textes originaux pour les notions les plus significatives, je compte m'appuyer surtout sur les travaux des sinologues japonais, dont la bibliographie sur les Six Dynasties est énorme.

<sup>80</sup> La thématique de l'Permitage née sous les Six Dynasties, via les poètes de l'époque Tang (en particulier Bo Juyi), est notamment à l'origine du style architectural *sukija* de la maison de thé (*chashitsu*) au Japon, et elle se retrouve plus généralement dans maints aspects du couple Pavillon/Jardinet qui prolifère aujourd'hui dans la suburbie nipponne. Je compte clarifier cette filiation, que j'ai déjà esquissée dans *Du Geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993 ; et plus particulièrement dans 'Destin, au Japon, de la *garden city* howardienne', p. 147-162 dans Ignacy Sachs (sd) *Quelles villes, pour quel développement ?*, Paris, PUF, 1996.

<sup>81</sup> Les Jésuites ont fait connaître les jardins chinois, mais ce sont les livres de Chambers sur l'architecture et les jardins de la Chine qui ont décisivement influencé la création des parcs à l'anglaise.

modalités de la confluence qui s'est produite alors entre un influx oriental (manifesté par exemple dans le goût « sharawadgi ») et un héritage antique (la pastorale) ; confluence dont s'est nourri l'art des parcs au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> s., pour, de là, conditionner l'habitat moderne des Européens et surtout des Américains, avec le mythe de la maison dans la nature.

Terreau d'où a germé le Pavillon de Cyborg, cette confluence doit être analysée comme telle, non pas de l'unique point de vue de notre seule histoire. La méthode ne peut donc être qu'un examen systématiquement parallèle des deux courants, celui qui vient de l'Antiquité gréco-romaine et celui qui vient de Chine. La tâche étant énorme, il faut la centrer sur quelques thèmes, quelques œuvres ou quelques personnages<sup>82</sup> ; et elle ne peut qu'être collective (v. §5).

Personnellement, je compte pousser la comparaison de la structure contrastive *écoumène/érème* en Asie orientale d'une part, de l'autre en Occident (Europe et Amérique du Nord). Ici interfèrent plusieurs champs référentiels. L'*écoumène en général* combine Monde (logique du prédicat) et Terre (logique du sujet), le Monde (ou la civilisation) étant ce qui prédique la Terre (ou la nature) ; soit *lgS/lgP*. Cette prédication (la mondanisation) s'applique à tous les aspects de la Terre, y compris ses déserts, dans tous les sens de ce terme. Au sein de cette relation mais à un autre niveau, cependant, l'*écoumène en particulier*, comme « terre habitée » (*oikoumenê gê*), s'oppose à l'*érème* comme « l'inhabité » : l'espace sauvage de la forêt, de la montagne, de la mer, du désert aride ou du désert froid. La structure ontologique générale de l'*écoumène* s'exprime nécessairement dans les termes de ce contraste, au niveau particulier qu'est un certain milieu ou un certain monde ; par exemple la Chine des Six Dynasties, ou les États-Unis au XXI<sup>e</sup> s. En effet, l'*érème* y est en termes concrets la métaphore d'un absolu imprédictible : ce qui, dans le rapport abstrait *lgS/lgP*, serait *lgS* elle-même ; c'est-à-dire la Vérité, dé-couverte (*a-léthéia*) de tout prédicat mondain et au delà de toute contingence. L'*érémisme*, en Orient comme en Occident, cela consiste à chercher dans l'*érème* cet absolu.

Toutefois, dans la contingence de l'histoire et la concrétude des milieux humains, Monde et Terre se touchent<sup>83</sup> et croissent ensemble<sup>84</sup> en vertu d'un certain horizon, qui les borne tous deux et les rend indispensables l'un à l'autre ; c'est-à-dire qu'*érème* et *écoumène* y sont corrélatifs : ils existent en fonction l'un de l'autre, concrètement, *dans les motifs d'un milieu et les motivations d'une histoire*. Dans celle des États-Unis, par exemple, l'*érème* (le *wilderness*) a été identifié à l'Ouest ; et ce positivement : ce fut la *frontière*, prédicat de l'identité américaine qui a pu s'appliquer jusqu'à la conquête de la Lune et qui l'est maintenant à l'*edge city*, c'est-à-dire au paradigme de l'habitat de Cyborg<sup>85</sup>. Au Canada voisin, l'*érème* est plutôt vers le Nord, lequel au contraire a des connotations négatives<sup>86</sup> : au fond de cet *érème*-là, il n'y a platement que la mort, pas la Californie. Dans l'Europe médiévale comme en Chine, le motif dominant de l'*érème* est la forêt-montagne<sup>87</sup>. En Chine cependant, l'*érème*, ce sont aussi les Pays de l'Ouest, *Xiyu*, avec leurs étendues de

<sup>82</sup> Il sera instructif par exemple de comparer la thématique du *Bao pu zhi* (*Le Maître qui embrasse la simplicité*) de Ge Hong (284-364), maître à penser de l'*érémisme* (*yindun*) à la chinoise, avec celle de l'anachorétisme des premiers temps chrétiens. Celui-ci ne fut pas paysager, c'est le moins qu'on puisse dire de son *contemptus mundi* (mépris du monde) ; mais il faut aller au delà de trop simples oppositions. Dans un contexte et avec des référents à première vue antipodaux, il y a par exemple de subtiles congruences entre la prédestination des saints telle qu'elle apparaît dans les arguments échangés entre Augustin et Pélagé, d'une part (à ce sujet, v. B.R. Rees, *Pelagius. Life and letters*, Woodbridge, The Boydell Press, 1991), et d'autre part les accomplissements de l'immortel taoïste (*xian*) tels que les expose Ge Hong (à ce sujet, v. Murakami Yoshimi, *Hô boku shi* [*Le Bao pu zhi*], Tokyo, Meitoku Shuppan, 1967).

<sup>83</sup> En latin *cum-tangere* ; d'où *contingence*. Cette contingence essentielle est par exemple symbolisée par l'ambivalence *mundus* (le trou sacré dans la terre) = *mundus* (le monde = *kosmos*) à la fondation d'une ville, chez les Romains. *Kosmos*, le Monde, c'est le prédicat de ce sujet (*subjectum* = *hupokeimenon*) qu'est la Terre, « étendue sous le ciel » (*hupo to kosmô...keimenê*, Isocrate, 78) ; prédicat-ciel qui est le Monde, car *kosmos* = *ouranos*, comme il est affirmé dans la dernière phrase du *Timée*. Le *templum* de la fondation d'une ville, chez les Romains, consiste à rabattre le ciel sur la terre, i.e. à instituer par cette prédication (*cum-templatio*) une nouvelle *écoumène* [*éco-*, d'*oikos*, vient d'une racine *weik*, habiter, qui a aussi donné *villè*]. *Contemplatio* a pris de là le sens de « considération », ce qui consiste en effet à voir les choses d'une certaine façon, i.e. prédiquer S en un certain P, la Terre en un certain Monde. Par exemple, pour les Byzantins, *hê oikoumenê*, c'est le monde chrétien.

<sup>84</sup> En latin *cum-crescere* ; d'où *concrétude*. Cette concrétude essentielle est par exemple symbolisée par le co-engendrement du territoire, du mythe et du rêve chez les Aborigènes du Centre Rouge de l'Australie. À ce sujet v. Sylvie Poirier, *Les Jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster, LIT Verlag, 1996.

<sup>85</sup> Le livre fameux de Joel Garreau, *Edge city* (1991) a en effet pour sous-titre *Life on the new frontier*. L'*edge city*, c'est le noble front de la marée suburbaine, promue du reste *e-urbanisation* par Brian J.L. Berry.

<sup>86</sup> Comme y insiste Gaile McGregor, *The Wacousta syndrome. Explorations in the Canadian landscape*, Toronto, University of Toronto Press, 1985. N.B. : *landscape* révèle qu'il s'agit bien d'une prédication.

<sup>87</sup> V. p. ex. Laurence Meiffret, 'L'ermite et la montagne dans l'art médiéval, XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles', p. 107-152 dans *La Montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*, Paris, Éditions du CTHS, 1991.

*gebi* stériles<sup>88</sup> mais encore les oasis qui, par les piémonts du Kunlun et du Tianshan, mènent vers d'autres mondes.

La plupart des gens, toutefois, ne sont pas en quête d'absolu. Comme Tao Yuanming ou comme Horace, on se satisfera de l'aménité d'une campagne en guise d'anti-mondanité. C'est donc de ce côté-là, plutôt que chez les vrais anachorètes, que je verrais la source principale de la désurbanité contemporaine. Néanmoins, si cultivée qu'elle soit, la campagne joue ici, par rapport à la ville, le rôle de l'érème par rapport à l'écoumène ; et c'est du reste comme « nature » qu'elle existe pour Cyborg<sup>89</sup>. Le fond de la structure est donc bien le rapport écoumène/érème, et c'est jusque-là qu'il faut pousser l'analyse<sup>90</sup>.

J'entends ainsi, toujours d'un point de vue comparatif, étudier la manière dont s'est organisé en Chine le précat de l'érème, dans sa double version de forêt-montagne (*shan*) d'une part, de Pays de l'Ouest d'autre part. Dans les gorges nuageuses du *shan* se trouve la Femelle Obscure, *Xuanpin*, principe d'engendrement cosmique, et dans le *shan* de l'Ouest (le Kunlun) se trouve la Reine Mère d'Occident, *Xiwangmu*, immortelle qui possède l'élixir de jeunesse. Le Voyage à l'Ouest, *Xiyouji*, est un classique de l'imaginaire chinois<sup>91</sup>. Il s'agira d'une part de voir comment a fonctionné l'imagerie de cet imaginaire<sup>92</sup>, mais corrélativement de voir aussi comment, depuis les Han, s'est organisée matériellement la présence chinoise dans les Pays de l'Ouest ; par exemple avec ces défrichements de la région de Luntai par des soldats-colons, les *tuntianbing*, dont le modèle – en japonais *tondenbei* – a été, deux millénaires plus tard, repris par l'État meiji pour le défrichement de l'Île du Nord, Hokkaidô<sup>93</sup>.

L'histoire cahotique de la colonisation des Pays de l'Ouest conduit à la problématique actuelle du développement soutenable, car le Xinjiang – l'Ouest chinois – fait aujourd'hui l'objet d'une politique de développement à marches forcées. Par là, bien qu'on y circule encore beaucoup en charretton pour âne, des questions s'y posent qui rencontrent celles de Cyborg ; et même si le Fleuve Tarim<sup>94</sup> coule loin de la Seine ou du Saint-Laurent, c'est leur bassin commun que je voudrais mettre en lumière.

## § 5. Synergies

Explorer le bassin sémantique du Pavillon de Cyborg peut ainsi mener jusqu'aux sources du Tarim, dans le Karakorum. Celui-ci est appelé en sanskrit Krishnagiri, la Montagne Noire, ce qui a donné phonétiquement le chinois Qiaogeli (*i.e.* le Dapsang, ou K2), et, sémantiquement, peut-être aussi le turc Karakorum. Cette noirceur est l'inconnue de la recherche. De ce bassin immense ne sont éclairées en effet que les marges, et de-ci de-là quelques repères. Il est sûr que je ne gravirai jamais le Dapsang, et que seul, je ne pourrai jamais faire qu'une partie de cette recherche. Aussi, dès le départ, l'ai-je imaginée comme un projet collectif. Au point actuel sont acquises quelques collaborations ; d'autres sont probables, d'autres possibles. Il est trop tôt pour en dresser l'inventaire<sup>95</sup>, mais il est déjà décidé que mon propre travail

<sup>88</sup> Les *gebi* sont des étendues pierreuses et sans végétation. Ce mot a donné le toponyme Gobi. Les *gebi* font les délices de Cyborg : il y est vraiment dans son milieu, car il peut y circuler sans routes.

<sup>89</sup> Cyborg s'entend mal avec l'agriculture, qui lui bousille l'érème.

<sup>90</sup> Je postule donc que pour comprendre le couple Pavillon-Paysage, il faut étudier la pensée des ermites. À ce sujet, je me réfère pour commencer à Kagurazaka Masatoshi, *Chūgoku ni okeru in'itsu shisō no kenkyū* (Recherches sur la pensée de l'érémisme en Chine), Tokyo, Pelikansha, 1993. Le thème de la « retraite au désert » (en japonais *inton*, qui est le chinois *yindun*) a été un motif et une motivation remarquables dans l'histoire des banlieues japonaises. À ce sujet v. Higuchi Tadahiko, *Kōgai no fūkei. Edo kara Tōkyō e* (Le Paysage de la banlieue. D'Édo à Tokyo), Tokyo, Kyōiku Shuppan, 2000.

<sup>91</sup> Datant de l'époque Ming, il est toujours populaire. J'en ai acheté mon propre exemplaire à un bouquiniste de trottoir à Kashgar en 2000, mais j'avais auparavant lu en 1960 *Sur les traces de Bouddha* de René Grousset (Paris, Plon, 1929), qui relate le périple de Xuan Zang vers l'Inde au VII<sup>e</sup> s. – l'origine de cette histoire –, et dans les années 80 mes enfants se sont nourris de *Dragon Ball*, une interprétation japonaise du *Xiyouji* en *manga* (B.D.), aujourd'hui largement diffusée aussi en français, par le truchement de la télévision.

<sup>92</sup> En exploitant notamment l'énorme travail d'Isobe Akira, *'Saiyūki' keiseishi no kenkyū* (Recherches sur l'histoire de la formation du Xiyouji), Tokyo, Sōbunsha, 1993.

<sup>93</sup> V. Augustin Berque, *La Rizière et la banquise. Colonisation et changement culturel à Hokkaidō*, Paris, Presses orientalistes de France, 1980. Il s'agira donc aussi, corrélativement, de comparer ce qu'ont été le Nord dans l'histoire du Japon et l'Ouest dans celle de la Chine. Le mot *Emishi*, qui dans l'histoire du Japon s'est appliqué aux Sauvages du Nord-Est, est transcrit par deux caractères dont l'un, dans l'histoire de la Chine, s'est appliqué aux Sauvages de l'Est, *i.e.* le Japon.

<sup>94</sup> Principal fleuve du Xinjiang. Né aux flancs du Dapsang (dit aussi Qiaogeli, K2, ou Godwin Austen : 8611 m, deuxième sommet de la planète) par le Yarkand, il va se perdre dans le désert 2200 km plus loin. Son bassin égale celui du Danube (800 000 km<sup>2</sup>). Principale source de vie du Xinjiang, il passe près de Luntai sous le Talimu Daqiao (Grand Pont du Tarim, 605 m de long, achevé en 1995). Sur ce fleuve, v. Cheng Qichou, *Talimu-be yanjiu* (Recherches sur le Fleuve Tarim), Nanjing, Hehai Daxue Chubanshe, 1993. Surexploiter le Tarim est l'un des risques de la politique actuelle. C'est typiquement un problème de développement soutenable, et plus fondamentalement d'échelle.

<sup>95</sup> Note du 18 mai 2002. Dans mon esprit, ce projet - initialement diffusé en janvier 2001 à partir de Sendai en anglais et en français - devait à moyen terme devenir un programme international de coopération scientifique (PICS), reliant l'Asie orientale

s'articulera aux recherches de M. Lu Qi (Pékin) sur le développement durable (en général) et les défrichements de Luntai (en particulier)<sup>96</sup>, ainsi qu'à celles de Mme Cynthia Ghorra-Gobin (Paris) sur le mythe de la maison individuelle aux Etats-Unis<sup>97</sup>. Ainsi fonctionnera un axe problématique Asie orientale-Europe-Amérique du Nord ; mais je souhaite que s'y embranchent d'autres aires culturelles<sup>98</sup>.

Dans la même intention, je souhaite que de futures thèses soient entreprises sur des thèmes corrélatifs dans le cadre du DEA et du laboratoire « Jardins, paysages, territoires » (Paris), sous ma propre direction comme celles de mes collègues<sup>99</sup>.

Enfin, l'interrelation de l'histoire et de la géographie étant ici évidente, je souhaite organiser à l'automne 2001, à Paris, un débat entre l'*Espace géographique* et les *Annales. Histoire, Sciences sociales* sur certains des thèmes évoqués ci-dessus, en les centrant sur le problème de l'échelle. En effet, je crois venu le temps que l'histoire et la géographie se retrouvent<sup>100</sup>, pour penser ensemble la concrétude et la contingence de leur objet commun : le devenir humain sur la Terre<sup>101</sup>.

Sendai, 18 janvier 2001.

---

(Chine – y compris Taiwan -, Japon, Corée) à l'Europe et à l'Amérique du Nord. Ce projet, intéressant une quarantaine de personnes, a depuis été refusé par le CNRS comme « non scientifique » (m'a-t-on fait savoir officieusement). Il a néanmoins commencé à se concrétiser par des échanges de chercheurs entre l'ÉHESS (École des hautes études en sciences sociales) et des institutions étrangères (au point actuel Japon, Chine, Etats-Unis et - en suspens - Australie) et par la mise en place à l'ÉHESS, à partir de l'automne 2002, d'un séminaire collectif co-organisé par Cynthia Ghorra-Gobin (CNRS), Philippe Bonnin (CNRS) et moi-même sous le titre « Les trois sources de la ville campagne », ce séminaire devant lui-même conduire à un colloque prévu, sous le même titre, en septembre 2004 à Cerisy-la-Salle.

<sup>96</sup> En liaison avec l'Institut de Géographie et d'Écologie d'Urumqi.

<sup>97</sup> Thème abordé déjà dans ses livres récents *Los Angeles, le mythe américain inachevé*. Paris, CNRS Éditions, 1998 ; *La Ville américaine*, Paris, Nathan, 1998 ; *Les États-Unis entre le local et le mondial*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000. Dans une large mesure, les valeurs propres à la nation américaine se sont formées contre la ville. En Europe reste prégnant le schème de la cité, mais il y coexiste anarchiquement avec le prédicat fordien venu d'Amérique.

<sup>98</sup> Par exemple, qu'en est-il de la tradition du « renonçant » dans son rapport aux formes actuelles de l'habitat en Inde ? Et quant au désert, le monde arabe appelle d'autant plus la comparaison qu'au Xinjiang, Islam et monde chinois se compénètrent.

<sup>99</sup> En effet, les paysages périurbains sont déjà un thème majeur des travaux de ce laboratoire. En outre, par M. Pierre Donadieu et l'École nationale supérieure du paysage de Versailles, ceux-ci embrayent au programme européen SOS (*Sustainable Open Spaces*) dont le but est d'endiguer le mitage des campagnes par la banlieue.

<sup>100</sup> Le moins qu'on puisse dire est en effet qu'après l'interrelation féconde qui s'était instaurée dans la première moitié du siècle dernier entre l'école vidalienne et l'école des *Annales*, les liens entre l'histoire et la géographie se sont distendus. Or de mon point de vue (celui de Watsuji) *le milieu incarne l'histoire* ; on ne peut donc pas penser l'historicité sans la médiance, ni sans l'historicité la médiance. J'ajoute : on ne peut pas penser l'écoumène sans la contingence de l'histoire, ni l'histoire sans la concrétude de l'écoumène. Souhaiter une telle réflexion, c'est – disons-le franchement – croire que l'histoire et la géographie, parce qu'elles ont encore à former la jeunesse, pourraient efficacement contribuer à promouvoir un monde à l'avenir moins désert que celui de Cyborg, dans la pure mécanicité de son *global market*.

<sup>101</sup> Note du 18 mai 2002. Prenons acte que les *Annales* n'ont pas été intéressées par ce débat, qui s'est finalement tenu à la seule initiative de l'*Espace géographique* le 16 novembre 2001 dans les locaux de l'École normale supérieure (Sèvres).