

# Cosmophonie ou paysage

AUGUSTIN BERQUE

*Les jardins de la coutume sont des jardins enchantés, où la recherche du beau va de pair avec l'investissement magique et rituel.*

Joël Bonnemaison

*White man got no dreaming.*

cité par Sylvie Poirier

## « Autres que paysagères »

Le souci de connaître le point de vue que d'autres civilisations peuvent avoir ou avoir eu sur le monde engendre parfois de pénibles paradoxes. On connaît l'opprobre qu'un Edward Said a jeté sur l'orientalisme tout entier, pour le motif que nombre d'orientalistes ont reflété dans leurs interprétations les rapports de force que l'impérialisme imposait au monde à leur époque. Ce (dé)constructivisme fort *politically correct* peut aller aujourd'hui jusqu'à faire taxer de néo-colonialisme le fait même d'oser interpréter une culture non occidentale – c'est ce que j'ai vérifié par exemple à mon encounter lors d'un récent « sommet culturel franco-japonais ». Venant d'un intellectuel nippon, ce propos en disait long sur le risque démagogique de refuser toute interconnaissance, à quoi trente années de surenchères (dé)constructivistes ont exposé notre fin de siècle. En l'affaire, l'intéressant est néanmoins l'envers de ce risque ; à savoir la nécessité où cela nous place de chercher à toujours *mieux* connaître le monde.

J'en prends ici l'exemple du paysage. Sur la scène intellectuelle française, on peut dire que les années quatre-vingt ont été celles où a vraiment percé l'idée que le paysage est un construit

que l'on ne trouve pas dans toutes les civilisations ; à commencer par la civilisation européenne avant la Renaissance. Il n'est en effet plus possible aujourd'hui de cataloguer comme un simple épiphénomène langagier le fait historiquement avéré que la notion de paysage n'apparaît par exemple en France qu'au XVII<sup>e</sup> siècle ; cela pose, à tout le moins, la question de qualifier ce qu'était la réalité de leur environnement pour les gens du Moyen Âge, et par extension pour toutes les cultures où n'apparaît pas la notion de paysage.

Ce problème de qualification peut être résolu de deux manières. L'une, de type ethnographique, sera de recenser les termes dans lesquels telle ou telle société appréhende son environnement, pour en déterminer le sens général. Cette méthode a l'avantage d'obliger à quitter nos propres catégories, mais elle a pour effet pervers de les conforter du fait même que les termes ainsi définis ne sont pas généralisables : ils ne valent que pour la société en question, dans son propre milieu.

L'autre méthode sera de chercher un ou des terme(s) générique(s) pour qualifier les types de rapport à l'environnement qui ne comportent pas l'équivalent du construit « paysage ».

L'enjeu épistémologique de cette seconde méthode est énorme, puisque, hormis la Chine depuis le IV<sup>e</sup> siècle et l'Europe depuis la Renaissance, ainsi qu'ultérieurement leurs aires d'influence respectives, la majorité des sociétés humaines ont ou ont eu d'autres manières d'appréhender leur environnement qu'en termes paysagers. C'est de ce point de vue que l'on peut aujourd'hui réapprécier des concepts comme ceux de géographicité, que nous devons à Dardel, ou de *fūdosei* (médiance), que nous devons à Watsuji ; car ils nous permettent de situer à un degré de généralisation supérieur à celui de la notion de paysage la réalité de notre rapport à l'environnement. Toutefois, ils ne résolvent pas pour autant la question susdite.

L'absence de réponse à cette question nous oblige à définir négativement les médiances qui ne comportent pas la notion de paysage. Ainsi ai-je moi-même un certain temps parlé de « civilisations non paysagères », avant que les réactions de mes étudiants ne m'obligent à reconnaître que, à l'inverse de mon intention première, cette formule stigmatisait un manque, donc une infériorité des civilisations concernées.

Un peu à la manière dont les anthropologues en ont été réduits à parler de « sociétés exotiques » (au lieu de « sociétés primitives », etc.), j'ai donc ensuite parlé de civilisations « autres que paysagères ». Cette formulation est au premier abord moins péjorative, mais en réalité tout aussi discriminatoire – puisque, comme le terme d'« exotique », elle revient à définir une extériorité par rapport à un foyer de sens – ; elle est en outre d'autant moins satisfaisante qu'elle ne fait que souligner plus crûment la difficulté que nous avons à concevoir ce qu'est le monde quand il n'est pas le nôtre.

### Sur les pas de saint Martin

Au début de l'été 1997, je m'apprêtais à partir pour l'Australie quand j'appris la mort de Joël Bonnemaison. J'étais justement en train de lire, pour préparer mon voyage, les pages qu'il a

écrites sur ce pays pour la *Géographie universelle*, et quelques semaines à peine auparavant, nous projections de nous retrouver du côté d'Alice Springs, dans le « Centre rouge »...

Le même souci de préparation me faisait emporter, pour la lire à Melbourne, la thèse que l'anthropologue québécoise Sylvie Poirier a consacrée à un groupe d'Aborigènes du désert occidental, *Les Jardins du nomade*. J'y appris entre autres le terme de *Tjukurrpa* – qui désigne quelque chose d'analogue à ce que Joël Bonnemaison, à propos des sociétés mélanésiennes, a nommé « lieu préalable », c'est-à-dire l'immanence des mythes fondateurs dans l'environnement actuel – et celui de *kuruwarri*, dont Sylvie Poirier écrit ceci : « *les kuruwarri sont les forces vitales du Tjukurrpa, ce qui explique que dans certains contextes ces deux termes soient synonymes. Plus spécifiquement, kuruwarri signifie dessin ou marque. Les motifs peints sur les objets sacrés ou sur le corps des hommes et des femmes lors des mises en scène rituelles sont kuruwarri. Davantage qu'une simple représentation, de tels dessins sont une manifestation directe des êtres ancestraux et de leurs actions ; ils transmettent l'essence tjukurrpa. (...) Bien qu'elles paraissent davantage mises en valeur dans les contextes rituels, les marques kuruwarri sont aussi partout présentes sur le territoire. À preuve, les dessins "naturels" que l'on retrouve sur certaines pierres sont kuruwarri à partir du moment où l'on tente de les interpréter comme autant de messages légués par les êtres tjukurrpa* » (1996 : 56).

Je devais un peu plus tard, dans le sable rouge et les *Spinifex*, éprouver de mes propres sens un début de solution au problème que me posait, à travers ces lectures, la vision des Aborigènes : que perçoivent-ils donc dans les choses que nous n'y voyons pas, sauf à l'imaginer à travers leurs peintures ? Ces peintures que je connaissais déjà, mais qui jusque-là n'avaient pour moi fait qu'alourdir l'énigme... En effet, une oeuvre comme *Les Gens du Kangourou et du Bouclier au lac Mackay*, de Timmy Japangardi, sur laquelle

je m'étais interrogé voilà quelques années déjà, est à mille lieues de ce que nous entendons par « paysage » ; et pourtant, c'est bien *en tant que cela* que leur environnement apparaît aux Aborigènes...

La découverte ne s'est en réalité achevée qu'à Paris, toujours il est vrai dans la conjoncture de l'été 1997. La lumière est venue de l'un des mémoires de DEA que j'avais alors à corriger : celui d'un étudiant catalan, Francesc Roma i Casanovas, *Les Pyrénées maudites : économie morale, mythopaysage et écosymbologie. Essai de géographie culturelle* (consultable au laboratoire « Jardins, paysages, territoires » à l'École d'architecture de Paris-La Villette).

Ce travail montrait comment les légendes d'inspiration chrétienne, en l'occurrence surtout celle de saint Martin, ont conditionné la perception que les sociétés paysannes avaient de leur environnement avant le « désenchantement » (*Entzauberung*) de la modernité. Cela que j'avais moi-même qualifié de proto-paysage – encore un concept privatif... – devenait soudain positif par la grâce de l'idée de mythopaysage. Je compris ce qui se voyait dans l'environnement jadis, dans nos propres campagnes, avant qu'on les considérât comme du paysage. Je sentis comment par exemple, en relation avec le thème légendaire de la « *punition du refus d'hospitalité* », « *les paillers pétrés et les lacs parlent, crient aux paysans de faire la charité aux pauvres* » (1997 : 17) ; ou encore comment tels rochers manifestaient la « *lutte écosymbologique entre le démon et saint Martin* » (*ibid.* : 47). Dans tout milieu humain, mais bien plus lisiblement pour les sociétés prémodernes que pour nous, il y a en effet trajection des valeurs sociales dans l'environnement. À la faveur de cette relation, tels rochers des Pyrénées pouvaient effectivement devenir des « *monuments pétrés* », c'est-à-dire des « *écosymbologues qui déploient trajectivement l'espace physique en espace social* » (*ibid.*), et ce faisant donner sens à l'un comme à l'autre.

## Monde sensible et place dans l'univers

La pensée occidentale doit à Platon d'avoir séparé monde sensible et monde intelligible, ce qui ouvrait l'espace (*chôrismos*) où s'est plus tard déployée la science moderne. Du même coup, cependant, s'amorçait ainsi la désymbolisation qui allait couper en deux le monde moderne ; déchirement consacré en 1704 par l'*Opticks* de Newton, à partir de quoi la vérité physique de l'environnement a divorcé de nos sens. Dès lors était perdue la cosmicité qui, auparavant, faisait répondre l'explication des phénomènes à leur apparence et, plus décisif encore, à leur valeur morale. Par technologie et capitalisme interposés, l'espace froid de la raison calculante allait désormais interférer, de plus en plus matériellement, avec la structuration axiologique de l'écoumène, et ainsi tendre à nous en aliéner.

C'est dans ce contexte que s'est développée la conscience européenne du paysage. On ne peut que souscrire à la thèse de Joachim Ritter, pour qui ce fut là une sorte de compensation à la perte de cosmicité qu'entraînait le divorce entre monde sensible et monde intelligible. Le paysage en effet permettait de garder une unité à cela que la modernité coupait en deux.

Il faut ajouter toutefois que ce fut au prix d'une ambivalence fatale à la connaissance du paysage lui-même : qu'y a-t-il en effet de commun entre ce qu'entendent par là d'une part les sciences de la nature (l'écologie par exemple), pour lesquelles il y a toujours et partout paysage, de l'autre les sciences de la société, pour lesquelles le paysage, en Occident, apparaît à la Renaissance ? La géographie, quant à elle, s'y est écartelée.

Cet écartèlement n'est qu'une facette de la décosmisation moderne, autrement dit cette perte de monde (*Entweltlichung*) dont Heidegger a imputé l'origine au *chôrismos* platonicien. Si l'on voit les choses à cette lumière, il est clair que ce n'est pas dans les civilisations

« autres que paysagères », mais bien plutôt dans la nôtre qu'il faudrait discerner un manque ; à savoir une incapacité à éprouver le sens de l'univers dans ce qui nous entoure, laquelle nous a voués en quelque sorte à n'y plus jamais trouver notre place.

C'est pourquoi, devant ce que révèlent des *kuruwarri* comme les oeuvres de Japangardi, ou le déploiement cosmique de ce *Rêve de l'esprit de la mort à Napperby* de Tim Leura Tjapaltjarri (que l'on a pu récemment voir au Parc de la Villette), même le terme si riche de mythopaysage me paraît ne pas convenir, trop orienté qu'il est par l'idée moderne de paysage. Ce que les Aborigènes, ce que toutes les civilisations « autres que paysagères » ont vu dans leur environnement, c'est bien davantage que cela ; c'est la permanente révélation du sens de l'univers dans les formes de leur monde, et de la place de chacun dans ce monde. En somme, une cosmophanie.

### Épilogue

Que les sociétés cosmophaniques soient vouées quelque jour à devenir paysagères, voilà sans doute ce que permet de craindre l'histoire de l'Occident lui-même ; du moins, en attendant, leur sens de l'environnement n'est-il plus référé au nôtre, que la modernité a réduit à si peu de chose. Allons plus loin : ne serions pas nous-mêmes, sans pour autant renier la modernité, en train de nous remettre du sevrage qu'elle nous imposa ? Autrement dit de nous reconnaître, dans un nouveau progrès de la connaissance ? J'en verrais l'augure dans ce réembrayage, de plus en plus manifeste, de nos valeurs paysagères à notre cosmologie par le biais du souci environnemental. Et dans la croissante patrimonialisation des formes les plus diverses de notre territoire, des biotopes ripicoles aux néopigeonniers du néo-vernaculaire, ne sommes nous pas en train de géographier les *kuruwarri* de notre propre « essence *tjukurrpa* » ? Au moins vaut-il la peine d'y rêver...

### BIBLIOGRAPHIE

- Bardon (G.), 1991. *Papunya Tula. Art of the Western Desert*. McPhee Gribble, Ringwood (Victoria).
- Berque (A.), 1995. *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*. Hazan, Paris.
- Berque (A.), 1996. *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Gallimard, Paris.
- Berque (A.), 1997. *Basho, chôra, Tjukurrpa*, ou le poème du monde. *L'Espace géographique*, XXVI, 4 : 289-295.
- Bonnemaison, (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu, Livre I*. Orstom, Paris.
- Bonnemaison, (J.), 1997. *Les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna. Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu, Livre II*. Orstom, Paris.
- Boutot (A.), 1985. *Heidegger et Platon*. PUF, Paris.
- Cauquelin (A.), 1989. *L'Invention du paysage*. Plon, Paris.
- Chatwin (B.), 1988. *Le Chant des pistes (The Songlines, 1987)*. Grasset & Fasquelle, Paris.
- Haar (M.), 1985. *Le Chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. L'Herne, Paris.
- Poirier (S.), 1996. *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*. Lit Verlag, Münster.
- Ritter (J.), 1997. *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne (Landschaft, 1962)*. Les Editions de l'Imprimeur, Besançon.
- Roger (A.), 1997. *Court traité du paysage*. Gallimard, Paris.
- Roma i Casanovas (E.), 1997. *Les Pyrénées maudites : économie morale, mythopaysage et écosymbologie. Essai de géographie culturelle*. Mémoire de DEA inédit, École des hautes études en sciences sociales et École d'architecture de Paris La Villette.
- Said (E.), 1978. *Orientalism*. Pantheon, New York.
- Zumthor (P.), 1993. *La Mesure du monde. Représentations de l'espace au Moyen Âge*. Seuil, Paris.