

L'enjeu épistémologique de cette seconde méthode est énorme, puisque, hormis la Chine depuis le IV^e 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

