

# ENVIRONNEMENT PLANÉTAIRE ET PAYSAGE

AUGUSTIN BERQUE

*Il faut cesser d'opposer l'approche subjective du paysage et l'approche scientifico-objective de l'"environnement", de même qu'il faut cesser d'opposer le "planétaire" au "local" ou encore la morale ou l'art à la science : tout cela se tient. Le dépassement possible de ces oppositions (qui fondent la modernité) est la condition pour qu'il existe un monde vivable et durable.*

## DISTINGUER L'ENVIRONNEMENT DU PAYSAGE

Paysage et environnement ne sont pas synonymes, quoiqu'ils se chevauchent largement dans l'usage courant. Le paysage est toujours quelque peu affaire de sensibilité, tandis que l'environnement peut incontestablement être institué en objet par les sciences positives, comme l'écologie et les sciences de la terre. Certes, plusieurs disciplines ont aussi institué le paysage en objet d'étude scientifique, ainsi la phytosociologie de l'école de Montpellier ou la *landschaftovedenie* de l'ex-Union soviétique. Cependant, ces approches ont généralement tendu à éliminer la part de subjectivité qui justement permet de distinguer le paysage en tant que tel d'une approche morphologique de l'environnement. Radicalisant cette distinction, j'opposerai ici l'environnement au paysage, en insistant sur la dimension phénoménologique et symbolique du second, et sur la dimension physique et écologique du premier.

De ce point de vue, le paysage ne va pas sans la sensibilité humaine. Il implique donc l'existence de l'homme, tandis que l'environnement (dont le sens, dès lors, se rapproche de celui d'écosystème), lui, peut s'en passer. De fait, nombre de défenseurs de l'environnement considèrent l'homme comme un trublion, et certains sont allés jusqu'à préconiser une réduction drastique des effectifs humains pour le plus grand bien des écosystèmes. Le paysage, au contraire, est éminemment humain, et même tellement culturel qu'il n'y a eu dans l'histoire que deux civilisations qui l'aient reconnu, nommé,

représenté et aménagé comme tel : celle de la Chine et de son aire d'influence, depuis les premiers siècles de notre ère, et la nôtre, depuis la Renaissance ; tandis que, bien entendu, il n'est pas de société qui n'ait un environnement (les sociétés non paysagères, comme les Grecs anciens, les Français du Moyen-Âge ou les Jivaros, ayant avec celui-ci un mode de relation *sui generis*, propre à chacune et irréductible à notre notion de paysage).

En ce qui concerne notre civilisation, distinguer le paysage de l'environnement s'avère utile pour deux raisons. D'un côté, il s'agit que l'ethnocentrisme et la subjectivité individuelle (qui s'expriment par exemple couramment dans l'idée que le paysage existe pour toute société) n'interfèrent pas dans les jugements que nous avons à porter sur le fonctionnement des écosystèmes et de la biosphère. Ceux-ci doivent être objets de science, et dans cette mesure les valeurs morales ou esthétiques n'ont en principe rien à y voir. D'un autre côté, il s'agit d'éviter l'extrapolation dictatoriale des données de la science dans le domaine de la morale et de l'esthétique. En effet, il ne suffit pas, loin de là, que l'écosystème tourne rond pour que le paysage soit pittoresque, ni l'habitant esthète ; et inversement.

L'idéal serait pourtant que tout cela marchât ensemble : que l'environnement fût sain, tandis que le paysage serait plaisant ; pour ne rien dire de la société qui, elle, serait juste. Les hommes de bonne volonté s'évertuent certes à réaliser cette harmonie, mais

nous savons – les sciences sociales l'ont assez montré – qu'elle relève en dernier ressort du mythe édénique ou de l'utopie totalitaire. En effet, dans le monde désenchanté qui est né de la modernité, le bien, le beau et le vrai ont divergé : la morale, l'art et la science se sont spécialisés et ne doivent pas interférer, sous peine de tomber respectivement dans l'injustice, la stérilité et l'erreur.

Or, et c'est le drame de la modernité, nous ne pouvons pas nous satisfaire de cette dislocation des valeurs ; car elle aboutit au non-sens. Nous ne pouvons pas plus vivre sans les valeurs esthétiques et morales du monde sensible, qu'en ignorant le monde factuel de la science. En particulier, nous avons besoin à la fois de projeter notre subjectivité dans le paysage, et de gérer objectivement les écosystèmes de l'environnement. Le fait est, néanmoins, qu'alterner ou juxtaposer ces deux points de vue ne suffit pas à donner un sens à notre relation au monde : ou bien c'est le paysage qui nous échappe, ou bien c'est l'environnement.

Le monde moderne apparaît donc scindé en deux moitiés inconciliables : une moitié physique (ou factuelle, ou écologique), et une moitié phénoménale (ou sensible, ou symbolique). Dans la première, que je considère ici comme celle de l'environnement, c'est la Terre qui tourne autour du Soleil (« Et pourtant elle se meut », Galilée, 1633). Dans l'autre, qui est ici celle du paysage, c'est le soleil qui se lève et se couche à l'horizon terrestre (« L'archéoriginaire Terre ne se meut pas » : Husserl, 1934). Telle a été l'alternative insurmontable de la modernité.

## IDENTIFICATION ET IDENTITÉ

Le monde sensible du paysage est tissé de symboles, d'associations qui font que les choses nous touchent, peut-être dans la mesure même où elles évoquent toujours aussi d'autres choses, qui soit leur ressemblent – et peuvent être ailleurs –, soit vont effectivement avec elles dans le paysage. Tel alignement de saules évoquera le ruisseau qu'il dissimule, tel clocher la présence d'un village : métonymie. Les formes de ce hangar métallique évoqueront le monde industriel, celles de cette villa un regain régionaliste : métaphore.

Il n'est pas nécessaire à mon propos d'approfondir ces distinctions rhétoriques. Le fait essentiel est que, dans le paysage, les choses ne sont jamais bornées à leur identité : elles sont toujours le support d'une *identification*, qui fait que nous y sentons aussi autre chose. C'est pour cela que le paysage se tient unitairement, avec nous, et qu'il fait sens, pour nous ; un sens d'autant plus riche que ces identifications déploieront plus largement leurs ambivalences et leurs correspondances.

En d'autres termes, le paysage relève d'une logique métaphorique ou symbolique, dans laquelle A n'est pas seulement A mais où il est aussi B (ou non-A).

Si l'on s'en tient à l'alternative que j'ai définie plus haut, l'environnement relève, lui, d'une logique où les choses sont ce qu'elles sont, et pas autre chose ; une logique donc de l'*identité*, où A est A, et n'est pas non-A (ou n'est pas B). C'est cette logique, héritée des Grecs, qui a fondé au XVII<sup>e</sup> siècle le dualisme

du paradigme occidental moderne classique, et par voie de conséquence engendré la science moderne, en isolant l'objet de toute projection subjective. Ce paradigme a en effet évacué les identifications, les correspondances, les analogies qui, tissant l'univers de métaphores, fondaient le monde physique et le monde phénoménal en un même milieu.

À cet égard, il n'est en rien paradoxal qu'en Europe la notion de paysage (qui est essentiellement phénoménale) ne soit apparue qu'aux Temps modernes, c'est-à-dire concomitamment avec la découverte du monde physique en tant que tel. On voit là justement se manifester l'alternative moderne, c'est-à-dire la scission de la vision occidentale du monde en deux points de vue inconciliables, l'un physique et l'autre phénoménologique, et la nécessité d'inventer un terme propre à ce dernier, où continuèrent à fonctionner les identifications que le point de vue physique supprimait une à une. Au contraire, les autres grandes civilisations n'isolèrent pas le monde physique du monde phénoménal. Elles continuèrent donc soit d'ignorer le paysage, comme l'Inde ou comme l'islam, soit comme la Chine de le maintenir dans une étroite correspondance avec la cosmologie, laquelle ne put donc s'émanciper du phénoménal comme en Occident.

Les facteurs de cette émancipation sont multiples, on le sait. Je me bornerai ici à mettre en valeur les principes logiques dont elle procède, en m'autorisant d'un point de vue extérieur : celui que des penseurs japonais ont porté sur le paradigme occidental. En effet, comme tout fait culturel, les traits domi-

nants de ce paradigme apparaissent plus évidemment de l'extérieur que de l'intérieur.

Le point de vue en question s'est élaboré aux alentours de la Seconde Guerre mondiale, dans l'œuvre du philosophe Nishida Kitarô (1870-1945) et du linguiste Tokieda Motoki (1900-1967) (Nakamura, 1987). Il a été repris récemment par le philosophe Nakamura Yûjirô (1989). Ce point de vue oppose la logique aristotélicienne de l'identité du sujet (donnée comme la logique foncière de la civilisation occidentale) à une logique de l'identité du prédicat, dite également logique du lieu ou du champ (*basho*). La première, liée sans doute aux caractéristiques des langues indo-européennes, est celle que l'on résume habituellement par la notion de tiers exclu (A n'est pas non-A), ou par le syllogisme *Tous les hommes sont mortels ; or Socrate est un homme ; donc Socrate est mortel*. La seconde, liée à des particularités de la langue japonaise que je ne peux détailler ici, se ramènerait selon Nakamura au processus d'identification qui est à l'œuvre dans cet exemple emprunté à la psychiatrie : *Je suis vierge ; or sainte Marie est vierge ; donc je suis sainte Marie*. Cette "paléologie" serait sous-jacente à tous les modes de pensée où intervient l'imaginaire, de la schizophrénie à l'intuition qui guide la découverte scientifique, en passant par la poésie.

Inutile de préciser que cette seconde logique a la faveur des auteurs que j'évoque, et qu'on ne peut dissocier ce fait de l'évolution du rapport de force entre le Japon et l'Occident. Il est aujourd'hui courant, notamment à propos des questions d'environnement, de voir revendiquer une "science nipponne" (*Nihon no kagaku*) qui reposerait sur l'intuition plutôt que sur l'inférence rationnelle (ainsi, Yasuda 1992). La question ne nous concerne ici qu'en ce que le contraste entre une logique de l'identité du sujet et une logique de l'identité du prédicat permet de mieux comprendre comment fonctionne ce que j'appelle l'alternative moderne, ainsi que de mieux cerner les limites de cette alternative.

## LES DEUX LOGIQUES DE L'ALTERNATIVE MODERNE

Nakamura (1989) montre que la logique de l'identité du prédicat est une logique du lieu (*basho*), et que la langue japonaise en donne l'illustration. Dans cette langue, en effet, il est plus important de dire ce qui se passe et où cela se passe, en d'autres termes d'établir une scène ou une ambiance, que d'en préciser les acteurs ou l'énonciateur. Autrement dit, cette langue exprime préférentiellement ce niveau que les phénoménologues disent antérieur à la scission du sujet et de l'objet. Les langues indo-européennes, au contraire, se prêtent à cette scission.

Un exemple simple (Nakamura, à la suite de Tokieda, en utilise de plus complexes) permettra d'illustrer cette différence. Le français courant distingue l'énoncé objectif « il fait froid » (que l'on peut faire en regardant le thermomètre) et l'énoncé subjectif « j'ai froid » (lequel est relativement indépendant de la température objective). Le japonais courant dira dans les deux cas "*samui*". Ainsi, là où le français discrimine dès l'abord l'impression subjective de la description objective, l'ambiguïté du japonais exprime l'ambiance antérieure au clivage du sujet et de l'objet.

Il va sans dire que les deux langues peuvent au besoin compenser leurs tendances respectives, et que nulle langue n'épuise la réalité sensible. Toujours est-il que les langues indo-européennes se sont prêtées à l'établissement du paradigme occidental moderne classique – celui de la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle, symbolisé notamment par le dualisme cartésien et par l'espace universel ou absolu de Newton. C'est en effet dans cet espace sans qualités qu'a pu se déployer l'objectivité scientifique, attachée à ces objets mesurables et manipulables qui sont apparus à mesure que la subjectivité s'en retirait. C'est également dans cet espace que s'est déployée la rationalité instrumentale propre à la modernité (autrement dit, une rationalité indépendante de l'éthique et de l'esthétique). Bref, une vision du monde qui, montre Nakamura, excluait que jouât une logique du lieu (celle-ci ne séparant pas le sujet de l'objet) ; une

vision donc négatrice des lieux, littéralement utopique (ou *topos* : non lieu).

Il est inutile ici de suivre Nakamura dans les rapprochements qu'il fait ensuite entre la logique du lieu et la physique contemporaine. S'agissant de paysage, il conviendra plutôt de remarquer que le mouvement moderne en architecture, ou plus exactement le style international qui en est émané, aura été l'expression la plus palpable du primat de l'espace universel sur la singularité des lieux, d'une part, et d'autre part d'une logique de l'identité (par opposition à une logique de l'identification). Ce sont en effet des formes géométriques identiques – partout la même chose – qui ont alors envahi l'écoumène, au nom de la rationalité instrumentale, de la primauté du physique sur le phénoménal, et au mépris de tout contexte local.

Il est devenu aisé, aujourd'hui, de dénoncer les aberrations à la fois paysagères et écologiques auxquelles cette tendance proprement utopique a pu et peut encore mener. Pour n'en donner qu'un exemple simple : bâtir aux îles Kerguelen des unités d'habitation aux façades tournées vers le sud. Ce qui est moins facile, c'est de fonder rationnellement une vision du monde qui, tout en refusant de soumettre l'écoumène à l'uniformité mortifère de l'espace universel et de la raison instrumentale, ne soit pas qu'une simple régression en deçà de l'alternative moderne. Or nous avons sous les yeux de multiples exemples de telles régressions, c'est-à-dire de retour à la confusion prémoderne du physique et du phénoménal. Typique à cet égard est l'exaltation de certains écologistes – en particulier les tenants de la *deep ecology* –, qui investissent les écosystèmes de valeurs subjectives.

J'ajouterai que la logique du lieu dont parle Nakamura, si elle me paraît essentielle pour comprendre le fonctionnement du paysage et ainsi éviter de le confondre avec celui de l'environnement écologique, me paraît au demeurant inapte au dépassement de l'alternative moderne, puisqu'elle renvoie justement le point de vue physique (au sens classique) à une logique incompatible, laquelle devrait être rejetée pour la première. À un niveau plus fruste, on a vu qu'il devient fré-

quent au Japon d'entendre vanter les mérites de l'intuition (*chokkan*), préférée à l'inférence rationnelle sans autre forme de procès. Ce n'est pas là dépasser la modernité, mais simplement la refuser.

Ce dont nous avons besoin, c'est bel et bien de fonder rationnellement l'embrayage du point de vue physique et du point de vue phénoménal sur le monde, sans les confondre (comme l'ont fait toutes les cultures prémodernes) ni soumettre utopiquement le second au premier, comme y a tendu le projet moderne.

## LE LOCAL ET LE PLANÉTAIRE

Il serait trop long de rappeler comment, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le paradigme occidental moderne classique a commencé à être remis en cause, dans des domaines qui vont de la géométrie à la psychanalyse. Retenons-en simplement que l'espace et la dualité sujet-objet sont aujourd'hui relativisés. Ce qui importe ici, c'est de montrer en quoi cette relativisation permet d'appréhender l'environnement et le paysage dans d'autres termes que ceux de l'alternative moderne, sans retomber dans les confusions de la pré-modernité.

Réfléchir aux notions de limite et d'horizon me paraît fructueux à cet égard. L'horizon, c'est la limite qui permet que le soleil se lève, et qui de ce fait instaure le paysage. La nature du paysage, c'est en effet d'être localisé par l'origine d'un regard que limite l'horizon. Il n'y a pas de paysage possible dans un espace dépourvu d'horizon, c'est-à-dire illimité et non localisé. Ni horizon ni paysage dans la neutralité d'un espace newtonien. La preuve palpable en a été fournie par les parallélépipèdes du style international en architecture : opérant dans l'espace homogène, isotrope et infini de la rationalité instrumentale (par exemple celle du chemin de grue), ceux-ci ont ravagé les paysages aux quatre coins de notre territoire, sans parler du reste de la planète. L'analyse de cet effet peut se détailler d'un point de vue architectural, ce qu'a par exemple excellemment fait Bruno Vasysière (1988) ; mais je me bornerai ici à en

abstraire un postulat : en substituant l'uniformité d'un espace universel à la singularité des lieux concrets, le style international anéantit le paysage, et du même pas, efface tout horizon.

Bien entendu, au sens optique, c'est-à-dire physique, l'horizon terrestre subsiste même autour d'un grand ensemble de tours et de barres. Toutefois, comme on l'a vu, le paysage est d'ordre phénoménal ; il est chargé de valeurs et de symboles qui ne relèvent pas du point de vue physique. De même, l'horizon du paysage est autre chose qu'une limite physique. Aussi bien, ce mot d'horizon se prête-t-il à une multiplicité d'usages métaphoriques, où généralement il désigne le cadre d'une certaine vision du monde. Une esthétique paysagère, celle de la Chine par exemple, a un horizon qui correspond à l'extension d'une certaine culture. Au-delà de cette limite, les paysages sont perçus, représentés et aménagés autrement. En deçà de cette limite, les paysages et leurs horizons sont bien davantage que des portions de l'étendue physique diversement localisées : ils participent organiquement de la cosmogénèse d'un monde qui fait sens.

La grandeur du projet moderne est d'avoir radicalement remis en cause, au nom de la science et de la raison, tous ces horizons qui limitaient la connaissance et la liberté humaines. Son drame est d'avoir, du même mouvement, appauvri le sens des lieux où les hommes vivent concrètement : systématiquement rapportée à l'illimitation d'un espace universel, la singularité de ces lieux perdait en effet toute raison d'être, du moins dans les termes étroitement techno-économiques de la rationalité instrumentale. D'où ce délabrement du sens, propre à l'alternative moderne, qui semble en retour avoir fouetté le besoin d'une esthétique paysagère.

De fait, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, et notamment dans le romantisme, c'est le plus souvent en termes irrationnels que s'est exprimé l'attachement de l'être humain à la singularité des lieux et des paysages. Et pour cause : dans l'espace sans horizons du projet moderne, toute référence à un horizon local devient irrationnelle. Aussi fondamentalement irrationnelle que de dire, dans une cos-

mologie galiléenne, que le soleil se lève à l'horizon et tourne dans le ciel ; car cela revient à instituer une limite là où, physiquement, il n'y en a pas.

Or, sans parler même de la remise en cause de l'espace universel par la géométrie et la physique, le projet moderne a buté, dans le troisième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, sur une limite nouvelle ; une limite fondée non plus sur les horizons indécis de la phénoménologie et de l'herméneutique, mais dans l'universalité des sciences de la nature elles-mêmes. Cette limite, ce nouvel horizon, c'est la finitude écologique de notre planète.

La finitude écologique de la Terre est aujourd'hui suffisamment connue et prouvée pour qu'il soit inutile ici de l'illustrer. L'important pour mon propos, c'est qu'elle a entraîné dans nos représentations un bouleversement du rapport entre le planétaire et le local. Dans l'univers systémique de l'écologie, en effet, la biosphère (le planétaire) et les biotopes (le local) sont interdépendants. Cette interdépendance du local et du planétaire fait voler en éclats le principe moteur de l'utopie moderne, qui tendait à abolir les lieux singuliers au profit de son espace universel. La singularité de chaque lieu se trouve investie d'une nécessité nouvelle, à la mesure même de la nécessité où nous nous trouvons de prendre en compte les équilibres planétaires. L'horizon indépassable que constitue la biosphère fonde l'horizon de chaque écosystème.

Autrement dit, en réhabilitant les notions de limite et d'horizon, l'environnement est aujourd'hui en mesure de refonder les paysages sur le soubassement irréfragable des sciences de la nature. Mais comment concevoir, et donc pouvoir maîtriser, cette mise en relation du monde physique et du monde phénoménal ?

### UNE LOGIQUE D'ÉCHELLE

Le problème se ramène au moins en partie à celui de la référence. Nous savons aujourd'hui, notamment depuis les théorèmes d'incomplétude et d'indécidabilité de Gödel (« Toute construction axiomatique non contradictoire comporte des énoncés indéci-

dables et ne constitue pas un système complet », Amphoux et Pillet, 1985), qu'on ne peut prouver la validité d'un système de référence que par référence à l'extérieur de ce système ; ce qui instaure un système d'ordre supérieur, et ainsi de suite. Il s'établit ainsi une échelle de validité, qui fait que la validité de chaque système n'est jamais que relative. Dit moins abstraitement, c'est plus ou moins ce qu'exprime l'adage pascalien « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ».

Le point décisif en ce qui nous concerne, c'est que relativité ne signifie pas fausseté. Si la validité d'un système de niveau supérieur est plus générale que celle d'un système de niveau inférieur, cela ne veut pas dire que les énoncés valides au sein de ce dernier soient faux. Erreur au-delà des Pyrénées, mais vérité en deçà. Les énoncés en question ne seraient faux que s'il était possible d'y opposer la validité définitive d'un système terminal ; ce dont les théorèmes de Gödel ont prouvé l'impossibilité. L'erreur, *a contrario*, ce sera de nier toute validité à un système local au nom d'une vérité universelle.

Disons tout de suite, cependant, que cela n'ouvre pas la porte au relativisme à tout crin, c'est-à-dire à affirmer l'égalité de tous les singularismes ; cela revient seulement à poser qu'en termes logiques, il y a des niveaux de validité, comme il y a des niveaux de généralité.

Si l'on rapporte maintenant ces principes à ce qui a été dit plus haut du rapport entre le local et le planétaire, on peut voir se dessiner les linéaments scientifiques et rationnels d'une vision du monde qui dépasse l'alternative moderne entre le physique (l'universel au-delà des horizons) et le phénoménal (le singulier en deçà des horizons). Dans cette vision, il devient en effet vrai et nécessaire de dire simultanément que le soleil se lève à l'horizon et que la Terre tourne autour du Soleil. Il n'est pas possible de nier la validité du local au nom du planétaire, et réciproquement. De même, il n'est plus admissible de massacrer les paysages et l'architecture vernaculaire (*i.e.* locale), en abolissant la singularité des lieux dans un espace universel dont la science a fait un paradigme révolu. Ce qu'aujourd'hui la

science commande, fût-ce indirectement, c'est de respecter ou de créer des lieux originaux, en raison même de la nécessité vitale où nous sommes de penser à l'échelle de l'espace mondial qui est devenu le nôtre.

Inutile d'ajouter que cette vision scalaire n'a rien d'un retour à la prémodernité, où il n'y avait de vernaculaire que parce que le planétaire était effectivement hors de portée, physiquement au-delà de l'horizon. Le mondial n'est pas plus le local que le physique n'est le phénoménal, mais ce n'est plus affaire d'alternative entre le vrai et le faux, l'illusion et la réalité : c'est affaire d'échelle entre divers niveaux de généralité.

### UNE SYMBOLISATION NOUVELLE

Ce remplacement de l'alternative moderne par une logique d'échelle ne suffirait cependant pas à refonder le paysage en ce qu'il a de sensible. Renaissance des lieux, après l'utopie moderne, cela ne signifie pas *ipso facto* renaissance du paysage. Il y faut quelque autre mécanisme, sans doute au moins ce *démesurable* (introduction d'une dimension poétique) dont parle Bernard Lassus (1976) ou cette *artialisatio* (constitution de schèmes de perception et de modes d'aménagement sous l'effet de l'art) dont parle Alain Roger (1978), choses nécessaires à la naissance du paysage, mais qui au demeurant ne sont pas spécifiques de notre époque. Y a-t-il donc à l'œuvre, aujourd'hui, un mécanisme paysager qui serait propre au dépassement de la modernité ?

Il me semble, ici encore, fructueux de réfléchir à la notion de limite et à son potentiel symbolique. Dans toutes les cultures passées et présentes, l'humanité a institué des limites pour donner sens à l'espace et au temps : limites ou coupures entre le dedans et le dehors, le profane et le sacré, le quotidien et le festif, etc. Matérielles ou immatérielles, ces limites sont toujours relatives, et toujours symboliques : elles séparent en réunissant. Ne nous étonnons pas que l'étymologie du mot symbole, en grec, ce soit la réunion de deux moitiés que l'on avait séparées. Ne nous étonnons pas non plus que le seuil (la limite dedans/dehors) soit sacré dans la plupart des

cultures, ni qu'en latin et en grec la notion de temple soit liée à celle de coupure (*templum* et *temenos*, enclos sacré, sont de même racine que *temnein*, couper).

Mon hypothèse est que la découverte de la finitude écologique de la Terre a déclenché une symbolisation. Une symbolisation d'une ampleur et d'une nature sans précédent : les deux moitiés séparées qui s'y réunissent, ce sont en effet les deux versants du monde que l'alternative moderne avait séparés, le versant physique et le versant phénoménal.

Inutile d'insister sur l'ampleur de ce processus : il succède à plus de trois siècles de désenchantement et de désymbolisation du monde. Ce qui est radicalement neuf dans cette resymbolisation, c'est qu'à la différence des symboles traditionnels, dont le champ se déployait essentiellement dans le mythe (et qui n'ont pas tous disparu, loin s'en faut), celle-ci s'établit de part et d'autre de la distinction moderne – qu'elle suppose donc – entre le physique et le phénoménal. En effet, c'est dans les sciences de la nature, c'est-à-dire dans la connaissance objective du monde physique, que s'enracine la notion de finitude de la Terre. Ce n'est en rien une figure mythique, quelle que soit l'exaltation de certains de ceux qui s'en sont emparés.

Certes, comment s'étonner de cette exaltation, quand on sait que la notion de limite a toujours été liée au sacré ? Sans épiloguer sur les confusions que ce lien nourrit, je suggérerai simplement – la place manque pour de plus amples arguments – que cette symbolisation née de la finitude terrestre pourrait entraîner trois conséquences quant au sens de la relation de nos sociétés à l'étendue terrestre ; sens que j'appelle *médiance* (1986, 1990), et dont le fonctionnement relève de la concomitance, de l'évocation et de la synergie au moins autant que de la causalité linéaire :

■ sans doute fera-t-elle de la Terre un jardin et un temple : temples et jardins ne sont-ils pas enclos ?

■ sans doute fera-t-elle de chaque lieu un paysage : l'horizon de chaque lieu ne se valorise-t-il pas de notre souci pour la planète ?

■ sans doute fera-t-elle de l'aménagement du monde un rite ou un jeu volontaire de l'homme : le rite et le jeu ne sont-ils pas toujours nés d'une limite dans l'espace-temps, comme la ligne blanche ou le coup d'envoi au stade ?

C'est en ce sens, à mon avis, que l'on peut dire aujourd'hui que l'environnement fonde le paysage, l'écologique le symbolique, et le physique le phénoménal ; sans s'y confondre comme avant la modernité, ni impliquer de réduire le second terme au premier comme y a tendu l'utopie moderne.

### CE QU'IL NE FAUDRAIT PAS CROIRE DE LA MÉDIANCE

Ajoutons, pour conclure, que si l'on peut dire que l'environnement fonde aujourd'hui symboliquement le paysage, cela n'autorise nullement à renverser la relation ; car l'environnement ne suit pas les manipulations magiques. Le phénoménal a ses lois qui ne sont pas celles de la physique, mais il est bel et bien sous-tendu, précédé et englobé par l'univers physique. Prôner la fantaisie en matière de paysages, autrement dit pratiquer l'aménagement esthétique de notre milieu sans les considérations mesurées que permet une connaissance respectueuse de l'environnement, ce serait absurde ; mais absurde également que de geler les paysages en les abstrayant de l'évolution de notre milieu physique et social, car ils n'en sont jamais que l'apparence sensible – possédât-elle son inertie propre.

La symbolisation dont j'ai parlé plus haut est bien autre chose qu'un blanc-seing donné aux esthètes, attitude qui se ramènerait simplement à l'alternative moderne. C'est la modernité en effet qui a déconnecté l'esthétique de l'intelligible, le sensible du factuel, le point de vue de l'artiste de celui de l'ingénieur. Au contraire, le point de vue de la *médiance* entraîne la nécessité de mettre systématiquement chacun de ces termes en rapport avec les autres, dans cette relation scalaire, évoquée plus haut, qui interdit que tel ou tel des deux versants de notre relation au monde puisse s'arroger l'indépendance vis-à-vis de l'autre.

Cette relativisation, ou mise à l'échelle, est non seulement désormais possible, mais nécessaire pour que notre monde soit à la fois vivable et durable, c'est-à-dire qu'il ait un sens. ■

### Références

- Amphoux P. et Pillet G. (1985). *Fragments d'écologie humaine*, Albeuve (Suisse), Castella.
- Atlan H. (1986). *À tort et à raison : intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil.
- Berque A. (1986). *Le Sauvage et l'artifice : les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard.
- Berque A. (1990). *Médiance : de milieux en paysages*, Montpellier, Reclus (diffusion : Documentation française, Paris).
- Boudon P. (dir.) (1991). *De l'architecture à l'épistémologie : la question de l'échelle*, Paris, PUF.
- Callicott J. Baird (1989). In *Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY : Suny Press.
- Collot M. (1988). *L'Horizon fabuleux*, Paris, José Corti, 2 vol.
- Collot M. (1989). *La poésie moderne et la structure d'horizon*, Paris, PUF.
- Dardel É. (1990, 1<sup>re</sup> éd. 1952). *L'Homme et la terre*, Paris : Éditions du CTHS.
- Fink E. (1966, 1<sup>re</sup> éd. 1962). *Le Jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit.
- Husserl E. (1989, texte original 1934). *La Terre ne se meurt pas*, Paris, Minuit.
- Lassus B. (1976). *Une poétique du paysage : le démesurable*, Paris, ministère de la Qualité de la vie.
- Le Débat*, n° 65 (mai-août 1991), numéro spécial "Au-delà du paysage moderne".
- Nakamura Y. (1987). *Nishida tetsugaku no datsu-kôchiku*, Tokyo, Iwanami.
- Nakamura Y. (1989). *Basho : topos*, Tokyo, Kobundo.
- Roger A. (1978). *Nus et paysages : essai sur la fonction de l'art*, Paris, Aubier.
- Rougerie G. et Beroutchachvili N. (1991). *Géosystèmes et paysages : bilans et méthodes*, Paris, Colin.
- Vayssièrre B. (1988). *Reconstruction-déconstruction : le hard french ou l'architecture française des trente glorieuses*, Paris, Picard.
- Yasuda Y. (1992). *Nihon bunka no fûdo*, Tokyo, Asakura.