

Notes pour une théorie d'un paysage habité

Pierre Cloquette

2009

Laboratoire Analyse Architecture
Faculté d'architecture, d'ingénierie architecturale, d'urbanisme
Place du Levant 1, boîte L5.05.02
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

La reproduction, en tout ou partie, des travaux publiés sur le site du laa suppose l'autorisation formelle de leurs auteurs. En particulier la diffusion à des fins commerciales n'est pas libre de droit.

« Apémantus: "Où dors-tu, la nuit ?"
Timon: "Sous ce qui est au-dessus de moi." »¹

1. W. Shakespeare, *Timon d'Athènes*.

1. Introduction - les paysages

En notre situation contemporaine, force est de constater la présence massive du *paysage*.

Il est au centre du discours des aménageurs, et parmi les figures centrales de la culture architecturale sont aujourd'hui de nombreux paysagistes, des personnes ressortissant donc de ce qu'une division sociale en métiers place au plus proche du paysage.

Il fait l'objet de nombreuses publications, que l'on s'attache à en tracer la trajectoire généalogique² ou à en mettre au jour les déterminants³, ou encore à s'étonner d'une incapacité généralisée à aborder le paysage autrement que sur le plan du discours⁴. Publications qui pour la plupart se rapprochent du paysage comme objet *esthétique*, soit déterminé en grande partie par le champ de la perception.

Cette thématization du paysage dans le monde du discours est évidemment à son tour reprise par les architectes, paysagistes, urbanistes, dont la pratique est pétrie par ces propos – consciemment, comme intérêt contemporain pour le paysage, et inconsciemment parce qu'ils appartiennent à la culture même qui soutient l'émergence de ce discours.

Les géographes également, depuis Paul Vidal de la Blache, ou avec Jean Brunhes, réclament le *paysage* comme objet d'étude en tant que *physionomie de l'espace terrestre*⁵.

On aura vite fait de conclure à l'aspect multidisciplinaire de l'objet *paysage*, et de prescrire une « interdisciplinarité » de son étude. Ce faisant, on met donc en avant l'hypothèse d'une préexistence du paysage comme objet à son étude inter-disciplinaire, les différentes disciplines étudiant toutes le même objet.

Cependant, il s'agirait d'une forme avérée de positivisme, et en toute rigueur, c'est-à-dire si nous voulons, *comme architecte*, nous pencher sur l'étude du paysage de façon rigoureuse – il faut remarquer que « chaque discipline, ou plutôt chaque théorie disciplinaire, constitue une nouvelle observation, découpe le monde d'une manière nouvelle et par conséquent crée un nouvel objet d'étude »⁶.

2. M. Conan, « La généalogie du paysage » in A. Roger (dir.), *La théorie du paysage en France (1974-1994)*, Ed. Du Champ Vallon, coll. « Pays / Paysages ».

J. Maderuelo, *El Paisaje. Génesis de un concepto*, Ed. Abada, Madrid, 2005 cité par A. Berque, « La pensée paysagère: une approche mésologique » in R. Salerno, C. Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Ed. Gangemi, Rome, 2008

3. A. Cauquelin, *L'invention du paysage*, Paris, Ed. PUF, coll. Quadrige, 2000.

4. A. Berque, *La pensée paysagère*, Paris, Ed. Archibooks, 2008.

5. J.-M. Besse, *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Ed. Actes Sud, 2000, pp.101 et suivantes.

6. T. Ewens, *Repenser la technologie*, 1st International Workshop on the Theory of Mediation (Salve Regina University, Newport, Rhode Island), 2001, www.rennes-mediation.org

Il ne s'agit évidemment pas de fermer la porte à toute collaboration entre disciplines en délimitant des domaines d'étude hermétiques – au contraire, nous pensons qu'une étude multidisciplinaire, si elle doit avoir lieu, ne peut exister qu'après avoir jeté un peu de clarté sur les compétences de chacun.

Il va également de soi que, le fait humain étant une réalité multiple, soit *construite* de multiples façons, il est probablement impossible de se trouver face à ce que chaque discipline prend pour objet à la manière d'un fait de la vie quotidienne.

C'est précisément là le manquement d'une approche naïve du paysage.

A la lecture des textes contemporains sur l'étude du paysage se décèle malgré la diversité des orientations des auteurs un certain nombre de positions communes, partagées.

a. Le paysage est un – ou découle d'un – phénomène culturel.

Il est entendu qu'il y a *invention du paysage*⁷, et qu'il s'agit d'une notion « apparue dans des conditions spécifiques, [...] que l'on ne peut donc étendre ni à toutes les époques, ni à toutes les cultures »⁸. Dans la relativité culturelle décrite, il faut voir un fait proprement humain : l'animal est dénué de paysage.

D'autre part, lorsque Anne Cauquelin dit du paysage qu'il est un « avatar de l'Étendue »⁹, la philosophe le place ce faisant au cœur d'un processus de métamorphose et de transformation – dont les tenants et aboutissants restent cependant à préciser.

b. La question du paysage est essentiellement abordée par le biais de la perception.

Selon Anne Cauquelin, « il s'agit bien, [avec le paysage] d'appréhender l'étendue, d'une mise en condition de nos activités perceptives, cognitives et affectives »¹⁰. Il faut noter qu'il s'agit là d'une position antithétique de celle d'un certain discours géographique, qui tend quant à lui à réifier le paysage comme objet d'une science naturelle. A l'extrême, il est même avancé que « le paysage est très précisément et tout simplement ce qui se voit »¹¹.

c. Il y a une proximité de la notion de paysage et de celles d'« environnement » ou d'« espace ».

Proximité qui est tantôt précisément décrite par le biais d'une théorie de la perception – « Avec l'invention de la perspective, le paysage [...] est devenu forme *a*

7. A. Cauquelin, *L'invention du paysage*, Paris, Ed. PUF, coll. « Quadrige », 2000.

8. A. Berque, « La pensée paysagère : une approche mésologique » in R. Salerno, C. Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Rome, Ed. Gangemi, 2008, p.29.

9. A. Cauquelin, « Paysage et Cyberspace », paru sur le site du Laboratoire Analyse Architecture, <http://www.laia.be/travaux/textes/paysageetcyberspace.htm>

10. Idem.

11. R. Brunet, « Analyse des paysages et sémiologie. Éléments pour un débat » in A. Roger (dir.), *La théorie du paysage en France (1974-1994)*, Ed. Du Champ Vallon, coll. Pays / Paysages, pp. 7-20.

priori de nos perceptions »¹², l'ordre perspectif structurant nos perceptions étant décrit comme « *une matérialisation des a priori que sont l'espace et le temps* »¹³ – tantôt envisagée de façon plus vague mais promettant une possible sortie du canevas de la perception comme « une relation particulière à l'environnement »¹⁴.

Si rapprochement ou relation particulière il y a, il est cependant convenu implicitement ou, comme le fait Michel Conan, exprimé explicitement que « à strictement parler, le paysage ne fait pas « partie » de l'environnement [...] sinon par une réduction [...] à son socle naturel. Il convient donc de distinguer systématiquement ce qui a trait au paysage et ce qui relève de l'environnement. »¹⁵

A la lecture des textes contemporains sur l'étude du paysage se dégagent donc également des enjeux :

- clarifier la question du paysage, y compris en positionnant les recherches actuelles – quel est leur objet, quels sont leurs déterminants,
- compte tenu des recherches actuelles sur le paysage, articuler clairement la notion de paysage à celle du lieu et de l'habiter,
- compte tenu des recherches actuelles sur le paysage, articuler clairement la notion de paysage à celle d'environnement.

Parce que parmi les productions littéraires prenant le paysage pour objet, il est un de ceux qui le plus clairement prend appui sur les notions d'environnement et d'habiter, le travail des enjeux énoncés ci-dessus commencera par une lecture – critique – d'un article d'Augustin Berque, transcription d'une conférence exposant les thèses de son dernier ouvrage en particulier, et de sa pensée en général :

« *La pensée paysagère : une approche mésologique* »¹⁶

12. A. Cauquelin, *idem*.

13. A. Cauquelin, *idem*.

14. A. Berque, « La pensée paysagère : une approche mésologique » in R. Salerno, C. Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Rome, Ed. Gangemi, 2008, p.29

15. M. Conan, « La généalogie du paysage » in A. Roger (dir.), *La théorie du paysage en France (1974-1994)*, Ed. Du Champ Vallon, coll. Pays / Paysages, p. 449

16. A. Berque, « La pensée paysagère : une approche mésologique » in R. Salerno, C. Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Rome, Ed. Gangemi, 2008,

2. Lecture

Pensée paysagère, pensée du paysage

L'auteur commence par réaffirmer le paysage comme fait de culture : non seulement il se distingue d'un « donné naturel » – « la morphologie objective d'une portion de la surface terrestre » – mais il y a lieu également de prendre acte de sa relativité culturelle comme une indice de son appartenance à cette sphère. Le paysage serait « prégnant à notre propre culture ».

Cette situation enjoint A. Berque à mettre sur pied ce qu'il appelle des « critères objectifs », empiriques, permettant de distinguer « les sociétés où existe une culture paysagère au sens propre ».

Ces critères sont les suivants :

- « 1) une *littérature* chantant la beauté des lieux
- 2) une *toponymie* indiquant l'*appréciation visuelle de l'environnement*
- 3) des jardins d'agrément
- 4) une architecture *aménagée pour jouir d'une belle vue*
- 5) des peintures *représentant l'environnement*
- 6) un ou des mots pour *dire* « paysage »
- 7) une réflexion explicite sur « le paysage » »¹⁷

Ainsi, selon ces critères, « dans le monde romain, il n'y a pas eu naissance du paysage ». Mais, poursuit Berque, « alors qu'y avait-il à la place du paysage ? Il y avait une cosmophonie propre au monde romain. »

Quelle est, dans ces conditions, la différence, le trait distinctif entre une cosmophonie et une cosmophonie proprement paysagère ?

Premièrement, avec le paysage, on entrerait dans le « domaine [...] de l'esthétique ».

Deuxièmement, émerge avec le paysage ce que Berque appelle « une véritable réflexion sur le phénomène paysager »...

Ce second critère quelque peu nébuleux, se trouve précisé par l'auteur de la façon suivante:

si une visée esthétique qualifie l'apparition du paysage comme tel, il faut voir que « la beauté du paysage n'est pas dans la nature elle-même : elle est instituée par une certaine manière de voir et de dire les choses. [...] Le paysage, à partir du donné de l'environnement est prédiqué en une certaine réalité » et, partant, se trouve reprise et précisée l'affirmation du début de cette section selon laquelle « le paysage et une relation particulière à l'environnement ».

17. Nous soulignons.

Tuer le paysage

Si l'apparition du paysage est variable selon les époques et les lieux, elle semble aussi l'être selon les *milieux* : le paysage, nous dit Berque, apparaît vers le 4^e siècle en Chine, mais il s'agit là d'une « conception élitaine du paysage ».

« En particulier, il n'est pas perceptible par les paysans, qui pourtant vivent dedans. Il ne peut l'être que par une élite [...] laquelle peut se permettre de *porter sur l'environnement un regard purement contemplatif*. »¹⁸

Pour poursuivre, « ce sont des anachorètes de luxe [...] qui, portant un *regard lettré sur leur environnement*, sont les premiers à en avoir parlé en tant que paysage »¹⁹.

Cette manière de voir s'accompagnerait alors « d'une forclusion du travail [...] pour la classe de loisir la campagne et la nature c'est du pareil au même ».

D'être ainsi lié au « loisir », par opposition au travail, suffit pour le paysage de se distinguer de productions architecturales comme la ville.

En somme, c'est ce qui opposerait la ville et le paysage et permettrait d'y reconnaître deux entités distinctes.

Cette opposition à l'utilitaire, qui par essence marque le paysage selon Berque, explique également selon lui la « crise du paysage » :

« Champ perceptif d'où le travail est forclos, le paysage ne souffre pas l'utilitaire. Il ne faut pas confondre l'uti et le frui! Et c'est justement parce que, de nos jours, l'utilitarisme fonctionnaliste moderne a envahi le monde que le paysage partout est en crise ».

Mais au-delà du seul fonctionnalisme moderne, ce qui expliquerait la « crise du paysage » – dont la marque de fabrique serait « l'urbain diffus » – est une « perte de cosmiticité » pour laquelle « le Bien, le Beau et le Vrai sont concrètement liés ».

Dès lors, « dans ce mouvement général de décosmisation, le paysage a tendu à n'être plus qu'un objet de consommation esthétique, en conflit avec l'uti et même, en fin de compte, en conflit avec la nature elle-même ».

« La cause profonde [...] n'est autre que le dualisme moderne qui a décosmisé l'univers en un pur donné objectal. »

18. Nous soulignons.

19. Nous soulignons.

Paysage et cosmophonie

A. Berque entend alors disposer les bases d'un dépassement du dualisme moderne à travers trois articulations principales:

- La première prend pour assise la lecture heideggerienne d'Uexküll, « père de la distinction fondatrice entre *Umgebung* (le donné universel de l'environnement objectif) et *Umwelt* (le monde environnant propre à une certaine espèce) ».

Ainsi, « l'*Umwelt* est irréductible à l'*Umgebung*. C'est à partir de là que Heidegger devait développer sa conception de l'être humain comme « formateur de monde », par distinction avec l'animal qui est « pauvre en monde », et avec la pierre, qui est « sans monde » ».

- La deuxième articulation prétend croiser les existentiels heideggeriens à la théorie évolutionniste de Leroi-Gourhan. Ce croisement tient au rapprochement, chez Heidegger, du dasein comme être-là, au dehors, et l'émergence de l'homme chez Leroi-Gourhan comme « extériorisation, hors du corps animal, d'un corps social constitué de systèmes techniques et symboliques ». Emerge alors un « monde commun formé par la technique et le symbole ».

- La troisième articulation prend la notion japonaise de *mitate* « que l'on rencontre dans l'esthétique japonaise, en particulier à propos du paysage ».

Terme qui signifie « voir en tant que », et qui « consiste à voir une certaine chose [...] comme si c'en était une autre ».

Ainsi, nous dit Berque, « cela rejoint la logique même de l'évolution : cette *cosmo-logique* – cette *logique du monde* – selon laquelle la même *Umgebung* sera vécue en tant que deux *Umwelten* distinctes. »

En somme, cette formulation tient d'une distance, partagée par l'animal mais portée à son comble par l'homme, entre un « donné objectif » constituant ce que Berque nomme « la planète » et sa réinterprétation. Ainsi, « tout paysage est nécessairement culturel ; mais [...] cette spécificité ne s'enracine pas moins dans la cosmo-logique dont procède, d'abord, la biosphère à partir de la planète (comme le vivant à partir du physique), puis de l'écoumène à partir de la biosphère (comme l'humain à partir du vivant). »

Au-delà du topos ontologique moderne

Dans la dernière section de son exposé, Berque explicite sa notion de « trajection », qu'il entend opposer à l'objectivation du monde qu'il impute à la modernité.

Il écrit : « le postulat fondamental est que, dans un milieu humain, la réalité procède d'une logique où la nature (i.e. la Terre) est en position de sujet (S), et la culture (i.e. un monde) en position de prédicat (P) ; ce qui se résume par la formule : $r = S/P$, et se lit : *la réalité, c'est S en tant que P*.

La saisie de *S* en tant que *P* n'est autre qu'une prédication (« *S* est *P* »). Toutefois, comme cette opération ne relève pas seulement du langage verbal, mais de la manière globale dont l'humain saisit son environnement par les sens, par la pensée, par les mots et par l'action, je la qualifie de *trajection*. »

Cette opération de trajection n'est pas exclusive à l'homme, et « fonctionne dès l'apparition de la vie ». Ainsi, il y aurait « trajection de la planète en biosphère, puis, de là, trajection de la biosphère en écoumène » dont « la cosmophonie du paysage [...] est une étape ».

Cette trajection, nous dit Berque, définit en quelque sorte une forme de continuité entre nature et culture – qu'il faudrait pour, bien faire, expliciter –, entre donné objectal et réalité humaine.

Or, suite à la rupture de la modernité, on ne serait plus en mesure d'établir cette continuité :

« Ce qui s'exprimait dans la pensée paysagère de toute société humaine, avant la décosmisation engendrée par le dualisme et le mécanisme modernes, c'était la médiance en acte où, concrètement, les choses, les signes et les comportements allaient ensemble. Alors pouvait exister quelque chose de tel que la composition urbaine, par exemple, ou encore l'harmonie d'une belle campagne. »

Au final, « ces problèmes ne pourront pas être réglés tant que nous serons *possédés* par le paradigme ontologique de la modernité, où « je » s'établit indépendamment du monde ».

3.Critique

« Trajection » et primat de la représentation

La notion de trajection dont Berque fait état dans la dernière section de son exposé entend rendre compte, en quelque sorte, du processus de « production » de la culture : la réinterprétation successive des « donnés » naturels, puis culturels constitue un phénomène d'appropriation et de transformation.

En ce sens, le paysage serait le fruit de multiples réinterprétations à partir d'un substrat naturel, marquant simultanément sa distance par rapport à celui-ci tout en désignant une solution de continuité – relevée par analogie à la vision heideggerienne, selon laquelle sont distingués trois temps, de la pierre sans monde à l'homme formateur de monde, en passant par l'animal pauvre en monde.

Cependant, cet aperçu fait la part belle au langage et à la représentation, il procède de déterminismes lui ressortissant en propre uniquement : il s'agit d'une processus de représentation (« voir en tant que »), et la part réservée tardivement à la « technique » n'y change rien, puisque le processus n'est définitivement décrit qu'en termes logiciens.

Ensuite, la formalisation de ce procès culturel ne permet pas, tel quel, de s'enquérir, par exemple, des interférences entre le « technique » et le « symbolique », si ce n'est que comme une conséquence de ce dernier.

En ce sens, toute transformation de notre environnement découlerait, en premier chef, d'une modification de notre représentation – puisqu'il s'agirait, à travers la culture, de « voir en tant que ».

Si le processus de production de la culture est marqué de cette surévaluation de la représentation, il en est de même pour la question du paysage, qui constitue ici notre point d'intérêt particulier.

Le canevas décrit par Berque pour aborder le paysage est clairement établi, notamment par l'énumération des critères empiriques censés rendre compte de son existence : nous sommes dans le domaine de la représentation.

Il s'agirait, avec le paysage, de « dire » de « représenter » de « jouir d'une belle vue », d'« appréciation visuelle », de « littérature ».

Cette primauté engage à considérer le paysage selon le règne de la représentation et du langage, et cela de façon exclusive : en tant qu'acculturation du percept, le paysage est ici strictement un concept. De cette sentence, découlent deux phénomènes voisins de la « crise du paysage » que Berque entend dénoncer pourtant.

Premièrement, cette primauté du symbolique explique en retour une primauté de la vue et de l'ordre perspectif, en tant qu'appropriation culturelle de la perception naturelle. La perspective est construite selon un ordre qui transforme notre perception naturelle.

Deuxièmement, et pour continuer, cette thématization enjoint à de réelles difficultés à penser le paysage en termes de transformation matérielle de l'environnement. La primauté du langage tient implicitement à une transformation qui prend pour objet la représentation – et produit du concept.

Dans les faits quotidiens, ces difficultés mènent à mettre en place une stricte *conservation* du paysage, en mystifiant la capacité – perdue de nos jours – de générations passées à *transformer* le paysage selon des valeurs *esthétiques* – quand en réalité, la seule distinction opérante et justifiée est celle qui s'institue entre une transformation d'une part et une conservation découlant d'une surdétermination de la représentation d'autre part : c'est donc une différence de *dimensions* et pas de « critères » ou de « valeurs », fussent-elles esthétiques ou morales.

Or Berque, à travers sa lecture de l'origine du paysage et de sa « crise » contemporaine entérine le champ de la représentation comme son lieu d'explication premier.

Outre la série de critères empiriques qui à bien y regarder ne permettent de juger que de l'existence d'un *concept* de paysage, il s'agit pour lui dès les origines – et en toute urgence à l'heure actuelle – de garantir l'éviction de toute autre dimension : « Champ perceptif d'où le travail est forclos, le paysage ne souffre pas l'utilitaire. Il ne faut pas confondre l'uti et le frui ! Et c'est justement parce que, de nos jours, l'utilitarisme fonctionnaliste moderne a envahi le monde que le paysage partout est en crise ».

Derrière cette vision « esthétique » et « naturaliste » se cache, outre un dégoût évident pour les choses du *faire*, l'oubli du labeur de toute une classe, la classe paysanne, de cet autre dont l'éviction semble une condition nécessaire.

Situant son objet exclusivement sur le plan de la représentation, le travail de « La pensée paysagère : une approche mésologique » est donc au mieux de reconnaître l'apparition et l'évolution d'un *discours* sur le paysage, soit l'évolution de son statut épistémologique : depuis l'apparition d'un concept jusqu'aux représentations les plus sophistiquées peut-être, mais sans aucune chance de toucher à ce qu'est la *fabrique* du paysage, ou son caractère *habité*.

Outrepasser ce constat revient à placer sur un pied d'égalité des produits de natures différentes – les transformations culturelles d'une perception du monde et de son aménagement.

Comme nous le montrerons par la suite, c'est précisément cette incapacité à reconnaître un processus culturel proprement « social » autonome par rapport à ce que Berque reprend comme le « symbolique » et le « technique » qui est au cœur de la « crise du paysage » telle qu'il la décrit et la caractérise par l'urbain diffus.

Ce manquement peut être, premièrement, abordé à travers une tentative systématique d'à la fois cerner et comprendre le fait humain dans son entier, tentative qui devrait alors se mouvoir dans le champ d'une anthropologie générale pour ensuite revenir sur la question du paysage.

Il est cependant possible de s'en tenir à une compréhension minimale, et suffisante pour notre propos, de ce qui fait l'homme, qui pourrait s'énoncer ainsi : s'il est *être de représentation et de langage* – la dimension « symbolique » que mentionne Berque – il est également *être de fabrication et d'outil* – la dimension « technique » – mais encore, *être d'histoire* – dimension manquante du texte étudié, et proprement sociale.

Mais dans la position qui est la nôtre, le même manquement peut cependant être abordé par le biais d'une exigence disciplinaire : s'enquérir du paysage en tant qu'il est *habité*, estimant qu'il s'agit là du propre de l'architecture.

Il nous faudra, pour cela, préciser la réalité que recouvre le terme. Il faut cependant remarquer que c'est cette exigence de compréhension de l'habiter qui, comme on le montrera, rend insuffisante la caractérisation « symbolique » et « technique » de la culture opérée par A. Berque, et pas une position épistémologique plus large quant à une supposée « nature » humaine : l'exigence est disciplinaire, en tant qu'elle touche aux fondements de la discipline.

Il nous faut déjà affirmer ce que plus loin nous serons en mesure d'expliquer : la compréhension de ce qu'est habiter réclame la prise en compte d'une dimension proprement sociale du fait humain, en tant que marqué par l'altérité. S'en empêcher revient à se condamner à une saisie de la représentation comme essence du phénomène paysager, et partant, de la perception.

Il s'agirait donc ici d'un oubli de ce qu'est habiter auquel il faut nous adresser.

Paysage et habiter

Si le fait de considérer la question de l'habiter comme fondamentale, non seulement pour le discours théorique, mais également pour l'acte d'architecture, est une position partagée par un certain nombre, il faut remarquer que *l'habiter n'est pas donné*.

Comme thème de recherche, premièrement, rares sont les écrits qui, prenant la question à bras le corps parviennent à en dégager les fondements, les conditions nécessaires, et les conséquences sur l'architecture comme *faire habiter*. Rareté qui cependant, ne nous laisse pas sans appuis solides dont l'occasion nous est donnée par les réflexions de Heidegger²⁰ sur l'habiter comme existentiel d'une part, et de l'autre, par de Radkowski²¹ dont les insistance pointent entre autres vers la dimension collective de l'habiter.

20. M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1958 et « ...L'homme habite en poète... » in *Essais et conférences*, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1958.

21. G.-H. de Radkowski, *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*, Paris, Ed. PUF.

Comme fait, deuxièmement, malgré l'immédiateté dans laquelle nous tenons dans le langage courant le fait d'habiter – il serait²² simple fréquentation de l'étendue terrestre ou l'unique fait de posséder une demeure, voire une tanière – il se peut qu'habiter ne soit tout simplement pas donné.

C'est-à-dire que nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'on n'habite pas dans n'importe quelles conditions, qu'il ne s'agisse pas d'un fait automatique, découlant par voie de conséquence de notre position d'anthrope.

Habiter ne serait pas tout bonnement synonyme d'exister, l'homme pourrait-il mener une existence marquée par une absence d'habiter? Ou encore faudrait-il préciser ce que recouvre le terme exister, et alors n'y aurait-il peut-être pas d'existence humaine en tant que telle sans habiter, renversement qui ne fait que montrer l'envers d'une même question.

La définition de ce qu'est habiter nous met dans une difficulté, qui tient autant au fait de *cerner* – « quelle est son extension ? » – que de *comprendre* – « qu'est-ce ? »²³.

Une première circonscription de l'*étendue* du concept peut cependant s'opérer aisément, puisqu'elle découle d'un axiome qui oriente la recherche, et que celle-ci pourra vérifier : il faut y reconnaître une spécificité anthropique.

Autrement dit, bien que certaines disciplines scientifiques traitent d'un « habitat naturel », et bien que l'habiter puisse hypothétiquement se définir, comme fait de culture, par une rupture avec un équivalent naturel, l'animal *n'habite pas*²⁴.

En ce qui concerne la *compréhension* du concept, le premier jalon s'adresse à une confusion, compréhensible dans les faits, mais que l'exigence du discours théorique doit congédier : habiter n'est pas s'abriter²⁵.

Il est cependant tout à fait possible d'établir la proximité des deux actions : nos habitats sont équipés et offrent une parade à bien des sollicitations. Mais leur distance peut être relevée aussi bien dans les faits, qu'au regard de l'histoire et d'un point de vue conceptuel.

D'abord, parce que, comme l'indique de Radkowski, la parade aux sollicitations – l'abri – qu'offrent ce que nous appelons nos habitations n'est jamais que « partielle et très relative »²⁶ et qu'« il n'est pas besoin de jouir d'un habitat pour disposer d'un abri »²⁷. Ici se marque une relation de proximité en même temps qu'une distance entre l'habiter et l'équipement, qu'il faudra investiguer.

Ensuite, parce que si le discours technologique peut caractériser l'histoire des outils et des équipements comme une évolution, il n'en est pas de même en ce qui

22. Selon le spectre le plus large d'une pensée qui reste une doxa, puisqu'elle se dispense d'un examen critique.

23. G.-H. de Radkowski, *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*, Paris, Ed. PUF, pp. 23-24.

24. *Idem*, p. 25: « point d'habitat naturel », « l'habitat [...] [est] chose produite par l'homme ».

25. *Idem*, p. 24.

26. *Idem*, p. 25.

27. *Idem*, p. 25.

concerne l'habiter. Nous continuons à investir les structures matérielles que nous ont léguées les générations précédentes, non sans les modifier, et notamment, les équiper. Cette affirmation est d'autant plus décelable dans nos réappropriations des structures autres que celles constituées par les édifices – la persistance du parcellaire et des tracés des voies est confirmée par nos transformations actuelles du paysage, de même que leur pertinence eu égard à une situation fondamentalement différente en termes d'équipements, fussent-ils ceux qui équipent nos vies quotidiennes ou nos déplacements.

Enfin, il faut se poser la question des conséquences d'une définition essentiellement individuelle de l'habiter émanant d'un tel rapprochement : il se peut que conceptuellement, il soit erroné de rapprocher *habiter* et *s'abriter* du simple fait que l'un regarde en propre l'individu, et n'engage, dans sa définition, que lui, alors que l'autre ne puisse s'appréhender qu'en regard d'une collectivité, et engage dans son principe même *des* sujets.

L'apport de de Radkowski est en ce sens fondamental : il s'agit selon lui de s'enquérir de ce qu'habiter signifie « habiter en tant qu'ethnie [et] habiter en tant qu'individu(s) »²⁸. Mais dans les deux cas, nous dit-il, habiter c'est « être localisé, c'est soutenir un rapport entre un sujet déterminé et un lieu déterminé »²⁹, précisant encore que d'une façon générale on peut être localisé selon un « rapport momentanée ou permanent, de fait ou de droit »³⁰.

Etre situé collectivement et individuellement semble donc recouvrir la portée de l'habiter. Il nous faut cependant éclaircir dans ces propos ce qu'est une situation de droit et de fait, en quoi l'habitation implique – par deux fois – les *autres* sujets mais aussi les autres lieux, et enfin en quoi consiste ce rapport sujet-lieu. Ce dernier point nécessitera un détour supplémentaire, la position de de Radkowski sur ce sujet menant, comme nous le montrerons à une difficulté, et concerne en propre *ce en quoi consiste un lieu* et son rapport avec l'habitation.

La *situation de droit* pointe en direction de la dimension proprement sociale de l'anthrope, la reconnaissance du sujet par les autres, soit l'institution et l'organisation des collectivités en société.

« L'habitat [...] donne [...] la présence du sujet en tant que membre ou représentant d'une ethnie »³¹, il situe donc le sujet en tant que membre institué d'une société, qu'il reconnait à son tour, et dont il reconnait les membres.

Ces propos importants ont deux conséquences.

28. *Idem*, p. 27.

29. *Idem*, p. 28. L'usage du terme de « localisation » est justifié par de Radkowski par sa proximité étymologique d'avec celui de « lieu ». Nous nous en détacherons cependant pour la raison que son usage courant suppose un positionnement selon un référentiel absolu, dont nous ne pouvons postuler l'existence. Le vocable de situation lui sera donc préféré, dénué qu'il est d'une connotation impliquant cette référence extérieure : on est localisé par mais situé dans.

30. *Idem*, p. 28.

31. *Idem*, p. 31.

Premièrement, il serait impossible d'habiter « seul » : même la position de l'anachorète n'est définie que relativement aux autres. La question de l'habitation, et par conséquent, du paysage habité, engage *de facto* plus qu'un sujet, il convoque les autres dans sa définition même.

Ensuite, ils permettent de reconnaître un rapport entre lieux habités et société qui ne soit pas exclusivement de l'ordre de l'expression de cette dernière : si « L'habitat [...] donne [...] la présence du sujet en tant que membre ou représentant d'une ethnie », c'est bien que d'une certaine manière, cette présence n'est pas d'emblée garantie par la société elle-même par le simple fait de son institution. On rejoint ici les propos de Pierre Caye qui, rapprochant droit et architecture comme « savoir de la différence, art de la distance » y place la reconnaissance de l'altérité comme fondatrice, et le ménagement de la distance entre les uns et les autres comme un acte proprement architectural – donc un *faire habiter* – à la base d'une vie collective comme société³². Cette approche de l'habitation n'est cependant pas suffisante: si elle est situation de droit et habiter « collectif », elle est également habitation « individuelle ».

C'est-à-dire qu'en dehors même de la question d'être situé par rapport aux autres telle qu'elle a été abordée ci-dessus, l'habitation est une situation individuelle, dans « l'espace physique » donc.

C'est la fonction que de Radkowski attribue au lieu: « Etre localisé, c'est soutenir un rapport entre un sujet déterminé et un lieu déterminé. Le lieu forme le produit de ce rapport: sa détermination est consécutive à l'établissement de ce dernier »³³. Il poursuit: « Le lieu en soi, le lieu qui ne serait pas le lieu de quelque chose mais lui-même une chose, est un concept contradictoire »³⁴. Le lieu en lui-même est donc le vide, en tant que rapport - mais un vide qui a besoin de matière pour exister - ce qui explique que l'architecture ait pu être définie comme « quelque chose d'organisé autour d'un vide »³⁵.

32. Voir P. Caye, « Droit et Architecture. Savoirs de la différence, arts de la distance », conférence à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, publiée sur www.asmp.fr/travaux/communications/2008/Caye.htm :

« C'est non pas la quête du clos et du couvert, le besoin de sécurité et de protection contre les éléments naturels qui sont cause du rassemblement des hommes, mais la fascination du feu et sa promesse démiurgique : « Anciennement, écrit Vitruve, les hommes naissaient dans les bois et dans les cavernes comme les bêtes. [...] Mais étant arrivé par hasard qu'un vent impétueux vint à pousser avec violence des arbres qui étaient serrés les uns contre les autres, ils se choquèrent si rudement que le feu y prit. La flamme étonna d'abord et fit fuir ceux qui étaient là, mais s'étant rassurés et ayant éprouvé en s'approchant que la chaleur tempérée du feu était une chose commode, ils entreprirent ce feu avec d'autres bois et y amenèrent d'autres hommes [...] Ainsi, poursuit Vitruve, le feu donna l'occasion aux hommes de s'assembler, de faire société les uns avec les autres et d'habiter dans un même lieu ». Il est donc clair, dans ce récit des origines de la société, que l'habiter vient en second ; or cette secondarité en modifie radicalement le sens. Le but de l'architecture consiste non pas à rassembler les hommes, mais au contraire à ménager entre eux de l'espace pour en desserrer l'étouffante promiscuité, à créer de la distance au sein de l'indifférenciation spatiale que crée la confusion sociale autour du foyer originaire. »

33. G.-H. de Radkowski, *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*, Ed. PUF, Paris, p. 28.

34. *Idem*, p. 29.

35. J. Lacan, « L'éthique de la psychanalyse », *Le séminaire*, Livre VII, Ed. du Seuil, Paris.

Pourtant, quand il s'agit de savoir *ce qui localise, ce qui situe dans le lieu*, le propos se renverse et se retourne vers le sujet, qu'il considère « plein » d'une présence mystérieuse qui elle-même rejaillirait sur le lieu : il est « rempli par sa présence, [...] déterminé conjointement par les limites spatiales et temporelles de cette présence »³⁶. Ici apparaît donc une réelle difficulté : le lieu, tantôt défini comme ce qui situe le sujet, devient maintenant dans sa définition lui-même déterminé et « localisé » par la présence du sujet, dont la seule compréhension que nous pouvions en avoir était qu'elle découlait justement de sa situation, en tant qu' « individu » et en tant que « membre de l'ethnie ».

Passer outre cet hiatus nécessite de rester au plus près de cette sentence selon laquelle le lieu est ce qui permet d'habiter, et de réaffirmer à la suite de Heidegger que l'homme habite en tant que son séjour sur la Terre est marqué par le lieu : le lieu n'est pas le contenant vide de la présence pleine du sujet, dont l'hypothèse elle-même est problématique, mais il situe *en tant qu'il est vide*.

Il nous faut également tirer les conséquences utiles pour cette question de l'affirmation de Radkowski lui-même, selon laquelle « habiter c'est nouer un rapport de droit entre des hommes et un lieu, et non relever un rapport de fait »³⁷. Cela nous permettra également d'éclaircir les rapports entre ce que l'auteur nomme « habitation collective » et « habitation individuelle ».

La situation de fait correspond en réalité à une occupation : discontinue dans le temps et l'espace, elle a en effet le sujet lui-même comme seul référent – il se situe de fait quelque part à un instant donné, il est le centre de son occupation.

Pourtant, de Radkowski réserve le terme d'habitation à une autre situation, au fait d'être *situé de droit*.

Dans le même ordre d'idées, il ajoute : « L'homme [...] est le seul animal capable de culture [...]. Mais la rançon immédiate de cette libération, c'est l'enchaînement encore plus rigoureux que tout animal à son oekoumène. Mais cette fois un enchaînement non pas naturel mais culturel à un oekoumène non pas spécifique mais historique »³⁸ : « l'habitat lui-même, est construit par l'histoire »³⁹.

A travers ces termes, s'aperçoit la condition du paysage comme concept et comme réalité effective, de même que sa distance d'avec *l'environnement*.

L'environnement, précisément, environne : il prend pour point de référence à chaque fois l'individu dont il tire sa substance, ce qui explique, à la suite d'Uexkull, sa relativité.

L'habitation, et donc le *paysage habité*, constitue précisément l'inverse, en tant que décentrement subjectif : la reconnaissance d'une altérité se fait le fondement d'une situation possible, en même temps qu'elle lui donne sa substance : dépourvu de toute positivité, les sujets ne peuvent se situer que par rapport aux autres et à l'Autre.

36. G.-H. de Radkowski, *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*, Paris, Ed. PUF, p. 29.

37. *Idem*, p. 37.

38. *Idem*, p.36 où le terme d'oekoumène signifie horizon existentiel de l'homme.

39. *Idem*, p.40.

L'habitation individuelle et l'habitation en tant qu'ethnie s'appellent l'une l'autre, et n'ont de réalité que d'être mises en rapport.

Ainsi, si le lieu situe, c'est en tant qu'il est articulé à de l'autre, c'est-à-dire toujours d'autres lieux qui lui donnent sa capacité à situer, capacité qu'il fabrique en retour quant aux eux. Point de position absolue, puisque c'est le vide qui devient central aussi bien pour les sujets que pour les lieux, seul le rapport peut situer.

Que le paysage habité soit une négation de l'environnement comme ancrage subjectif et fabrique de situations dans et par l'altérité, voilà la piste qu'il faudrait indiquer pour préciser l'affirmation de Berque selon laquelle « le paysage est une relation particulière à l'environnement »⁴⁰.

Partant, que « l'habitat lui-même [soit] construit par l'histoire »⁴¹ n'est que la trace de cette nécessité : fonder l'*articulation* des sites comme définitoire du paysage, aussi bien conceptuellement en reconnaissant ce décentrement subjectif, cette faculté d'altérité comme condition préalable, que dans nos transformations matérielles qui, aménageant nos déplacements, partages et établissements, relie, connectent, articulent avec du lointain et fondent par la même occasion, en négatif, les valeurs d'intimité et de repli là où elles existent.

En effet : premièrement, dans la direction de l'*habiter*, si les sujets vides délèguent aux lieux la fonction de les situer – ce qu'ils ne pourront jamais faire de façon absolue, mais par rapport aux autres lieux – c'est qu'en même temps que l'habitation se distingue de l'*occupation*, l'habitat se donne dans la diachronie, à travers le parcours des lieux dans leur articulation et leur mise en rapport effective dans l'expérience individuelle. De Radkowski mentionne à ce sujet le mouvement – au sens de déplacements – et son intrication avec l'habitation telle qu'il l'entend⁴².

Ensuite, dans la direction cette fois d'un *faire habiter*, ces propos ne sont pas sans lien avec les réelles difficultés à penser le paysage en termes de transformation matérielle de l'environnement qui découlent du primat de la représentation auquel l'article de Berque souscrit.

La conservation, dans ce cas, à l'encontre d'une transformation, participe d'une « objectivation » du paysage en tant que déconnecté des enchaînements structurels qui permettent de nous situer et qui fondent l'histoire – des sites notamment – comme dimension propre de cette faculté d'altérité : l'histoire engage la reconnaissance de ses acteurs.

Pour conclure, la présence donnée par l'habiter doit être décrite, en tant que situation, comme présence à et *parmi*.

40. A. Berque, « La pensée paysagère: une approche mésologique » in R. Salerno, C. Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Rome, Ed. Gangemi, 2008.

41. *Idem*, p.40.

42. *Idem*, pp.41-43.

« Harmonie »

Etant donné les positions défendues par l'auteur avant sa dernière section, il est étonnant de lire dans cette dernière ses propos, qui n'ont d'autre programme que de dépasser la « décosmisation » qu'aurait induite la modernité, et à laquelle il impute – indûment selon nous – la crise contemporaine du paysage.

Selon Berque, la condition d'une « harmonie » passait, avant la modernité, par le fait que « les choses, les comportements et les signes allaient ensemble ».

Or, il faut noter que c'est la disjonction justement, de l'« uti » et du « frui », qui était déclarée, quelques lignes auparavant, comme la condition nécessaire à l'émergence du paysage.

La contradiction explicite n'est en réalité que le symptôme d'un manque, celui de ne pas distinguer structure et contenu – distinction du principe explicatif, se mouvant dans le champ d'une épistémologie, et de la réalité dans laquelle est embarquée l'objet d'étude, dont le discours théorique fait forcément abstraction.

Pourtant, cette difficulté d'enchaînement met le doigt, tout en se leurrant, sur le noeud du problème : le primat de la représentation dans l'explication du paysage à laquelle A. Berque, dans ses propos, lui-même souscrit, mène à imaginer une réalité pathologique, dans le sens où elle serait gouvernée de façon univoque par le symbolique – et par la suite à réclamer, tel en parjure, que « les choses, les comportements et les signes » aillent ensemble.

Bien ailleurs que dans la modernité, c'est en direction de cette surévaluation de la représentation qu'il faut donc chercher, non sans ironie, la cause du symptôme que Berque relève : toute opération de conceptualisation suppose l'objet d'une perception et donc, d'une certaine manière, fait « du monde un objet ». L'insupportable en direction duquel pointe Berque n'est pas imputable à la modernité en tant que telle, mais à un mode d'existence – impossible et fantasmatique, rêve d'une toute puissance du langage – pour lequel le symbolique se ferait principe de réalité, et, partant, le monde *uniquement* objet, fantasme qu'il alimente pourtant par sa lecture du paysage.

En conclusion, il faut acter que l'« harmonie perdue », à retrouver, et dont la perte serait caractérisée à son comble par « l'urbain diffus » n'est pas à proprement parler une harmonie relevant de la représentation – comme harmonie formelle, accord du tout et des parties par exemple, et donc recherche du Beau – mais l'effet de ce qu'à considérer le paysage comme une affaire de sujet percevant, se jouant en propre sur le plan de la représentation, on perd du même coup son articulation au faire et à l'autre.

Derrière ce qui veut se faire passer pour une critique de la modernité, se cache donc, non sans ironie, une critique du logocentrisme qui caractérise nos sociétés occidentales, et dont un certain discours ambiant sur le paysage en particulier, et l'aménagement du territoire en général, pourrait bien constituer un paradigme.

4. Conclusion

Sous ces dehors critiques – certes pas *ad hominem*, mais face à un texte qui a la qualité d'être générique d'une posture généralisée – il faut voir, en négatif, les bases d'une autre théorie du paysage, qu'il faudra développer.

On peut également montrer, dans nos manières d'articuler les sites par leur architecturation, la part réservée à cette affirmation et la variabilité historique des solutions particulières, dans le souci d'avancer sur le terrain d'une meilleure connaissance du paysage.

On comprend, à cet égard, qu'il ne sera plus possible, dans cette posture, de s'en référer à la ville pour qualifier, à revers, le paysage, qu'il soit habité ou non.

Premièrement, parce que l'homme transformant toujours déjà, et en même temps, l'étendue terrestre comme sa représentation, cette dernière prend également pour objet le produit d'une transformation matérielle – de sorte qu'il n'est pas possible de distinguer ce qui serait de l'ordre de la transformation de ce qui serait de l'ordre du « fond » originaire et rend caduque toute spécification du paysage par sa proximité d'avec la nature.

Deuxièmement, et plus proche de notre propos, l'oeuvre du paysage habité concerne en propre les processus que nous projetons sur l'étendue terrestre en vue d'une habitation, au sens développé ci-dessus, qu'il soient de ceux qui relient et équipent, partagent ou édifient. En ce sens, la ville telle que nous la connaissons n'est qu'une des modalités possibles des enchaînements de ces processus⁴³, et l'approche du paysage habité présentée ici mène donc dans le même mouvement à le dissocier et à le rapprocher de la ville – ils n'entretiennent pas un face à face qui les définirait par opposition et il est possible de penser leur continuité, mais en même temps ils ne relèvent pas conceptuellement d'un même niveau.

Ces dernières lignes font également écho à la question de la « ville diffuse », visée par Berque dans insistance légitime sur la crise du paysage.

Si se situer ne peut se faire de façon absolue mais toujours relative, à d'autres lieux et à d'autres sujets, l'entreprise de l'architecture comme *faire habiter* se fait celle de donner de la *valeur* aux lieux – valeur toujours relative, qui est la condition d'une situation, mais aussi simplement condition de leur propre émergence, les lieux étant eux aussi vides, puisque mise en rapport.

De celà, on ne peut tirer qu'une conclusion : relever de la structure n'y suffit pas – une « valeur moyenne » projetée sur l'étendue annule les lieux, et la possibilité d'habiter au sens défini ci-dessus.

43. Sous le terme générique, et peu précis, de « ville telle que nous la connaissons » se retrouvent déjà des modalités diverses, variété que la concision du texte ci-dessus ne permet pas d'aborder.