

Chorésie

Augustin Berque

Volume 42, Number 117, 1998

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/022767ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/022767ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (print)

1708-8968 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Berque, A. (1998). Chorésie. *Cahiers de géographie du Québec*, 42(117), 437–448.
<https://doi.org/10.7202/022767ar>

Article abstract

This article bases on three conceptual couples : *topos/chora* (Plato), logic of the subject/ logic of the predicate or logic of place (Nishida), Earth/World (Heidegger). The dynamics proceeding from these couples is named *choreisis*. It is applied to Brunet's notion of choreme.

Chorésie

Augustin Berque

Centre de recherches sur le Japon contemporain

EHESS/CNRS

Paris

Panta chôrei kai ouden menei
(tout remue et rien ne demeure)
Platon, *Cratyle*, 402a.

Perenti
(la marche de Lézard)
Bark, *Music from the centre of Australia*.

Résumé

L'article se fonde sur trois couples conceptuels : *topos/chôra* (Platon), logique du sujet / logique du prédicat ou logique du lieu (Nishida), terre / monde (Heidegger). Il existe entre les termes de ces couples un rapport dynamique, ici nommé *chorésie*, que l'on propose d'appliquer aux chorèmes (Brunet).

Mots-clés : lieu, *topos*, *chôra*, chorème, chorésie.

Abstract

Choresis

This article bases on three conceptual couples : *topos/chora* (Plato), logic of the subject / logic of the predicate or logic of place (Nishida), Earth / World (Heidegger). The dynamics proceeding from these couples is named *choresis*. It is applied to Brunet's notion of choreme.

Key Words : place, *topos*, *chora*, choreme, choresis.

adresse postale : Centre de recherches sur le Japon contemporain
École des Hautes Études en Sciences Sociales,
54, boulevard Raspail, 75006 Paris, France
courriel (e-mail) : Augustin.Berque@ehess.fr

HENRI BERGSON, LONG JACK ET ROGER BRUNET

L'un des paradigmes les plus attractifs que la géographie se soit donnés au cours des vingt dernières années, la chorématique, est né d'un terme inventé par Roger Brunet en 1980 : le *chorème*, que son auteur définit comme suit dans *Les Mots de la géographie* :

Structure élémentaire de l'espace géographique. Les chorèmes peuvent être représentés par des modèles, avec lesquels ils ne se confondent pas, en dépit d'une facilité d'usage répandue. Les chorèmes correspondent à des lois de l'organisation spatiale : maillages et treillages, dissymétrie, gravitation, fronts et affrontements, interfaces et synapses sont à l'origine de chorèmes. Les chorèmes se composent en structures de structures, dont il existe des formes récurrentes (chorotypes) et, localement, des arrangements uniques. La considération des chorèmes permet de résoudre en géographie la contradiction de fond entre général et particulier, loi et individu, nomothétie et idiographie (Brunet, 1992 : 97).

Ce mot est dérivé, très classiquement, d'une souche lexicale dont le sens général est celui de champ ou d'aire (du grec *chôra* : champ, sol, pays, place, endroit). Le suffixe *-ème* indique généralement en français qu'il s'agit d'un fait ou d'une chose, *a priori* objectivable. C'est le cas des chorèmes, dont l'objectivation donne lieu, en particulier, à des représentations graphiques.

Le hasard d'un séjour en Australie, l'été boréal 1997, m'a fait considérer cette notion sous un angle inhabituel à ceux qui la pratiquent. Feuilletant à Adélaïde l'ouvrage de Geoffrey Bardon — dont on sait qu'il fut le maïeuticien du « mouvement acrylique » chez les Aborigènes — *Papunya Tula. Art of the Western Desert*, j'y tombai sur une reproduction (1991 : 63) du *Possum Dreaming* de Long Jack Phillipus Tjakamarra. L'on y voyait des bandes obliques, signifiant des peintures corporelles, qui dans l'espace de l'image étaient dissociées des signes en U figurant les hommes au corps peint de ces peintures. Cet espace était donc organisé selon une syntaxe qui n'était pas celle d'une représentation iconique. Ce n'était pas ce que nous appelons vue, scène ou paysage, mais plutôt une texture, celle de l'interrelation spatio-temporelle de la parole mythique et de la forme physique dans la singularité d'une certaine performance.

Du coup, je repensai à la notion de *chorésie*, que j'avais utilisée naguère dans *Le Sauvage et l'artifice* à propos de la constitution historique du milieu japonais. J'en avais à l'époque donné la définition suivante :

Dimension du pareil et de la référence; décomposition de la réalité topique et recomposition de ses éléments dans des systèmes de signification permettant de communiquer, c'est-à-dire de représenter partiellement la réalité ailleurs qu'en son lieu de présence; appareillage du topique à l'ailleurs, en systèmes de référence donc de communication; extension d'un tel système dans un espace abstrait ou dans une étendue concrète (Berque, 1986 : 165).

cette notion ayant pour complément adverse et nécessaire celle de *topicité*, quant à elle définie comme suit :

Dimension du non-pareil et du référent; ensemble des caractères attributifs d'un lieu : singularité, concrétude, incommunicabilité, endogénéité, authenticité, présence (Berque, 1986 : 166).

Plus de dix ans s'étant écoulés entre les définitions susdites (élaborées au printemps 1985, à Tokyo) et la rencontre d'Adélaïde, j'avais entretemps découvert, dans les écrits du psychiatre jungien Kimura Bin, notamment dans son essai *Aida* (L'Entre-lien, 1988) d'intéressants rapprochements entre les notions japonaises de *koto* et de *mono* et, respectivement, celles de noèse et de noème. *Koto* et *mono* peuvent tous deux signifier « chose » (concrète ou abstraite); mais le premier terme relève plutôt d'une poïétique (de la chose se faisant), et le second d'une poïématique (de la chose faite). Il y a interdépendance nécessaire entre les deux termes, de la même manière que la noèse suppose les noèmes qui la constituent et qu'elle produit, tandis que le noème suppose la noèse dont il procède et qu'il sous-tend. Je pouvais aussi penser à la distinction — et à la nécessaire complémentarité — qu'a introduite Bergson, dans *Les Données immédiates de la conscience*, entre la temporalité pure de la durée comme forme de la conscience et son contenu spatialisé, relation qui a fait parler à son sujet d'« un réalisme de la conscience et un spiritualisme du réel » (Worms, 1997 : 79).

PROBLÉMATIQUE

Bref, méditer devant le tableau de Long Jack avec ces choses en tête me faisait imaginer la problématique suivante : si l'on considérait les chorèmes comme d'ordre poïématique, la poïèse dont ils procèdent et qu'ils sous-tendent ne serait-elle pas justement la chorésie? Mais alors, quel rapport envisager entre chorèmes et topicité? Sans compter qu'une terminologie telle que « réalisme de la conscience et spiritualisme du réel », convenable peut-être à propos d'un acrylique aborigène, ne dirait sans doute pas grand chose aux adeptes de la chorématique... à moins d'envisager, en suivant Dardel, une géographicité de l'existence et un existentialisme de la géographie? Ou, de manière plus vidalienne, de chorématiser les genres de la vie humaine?

L'on aura compris qu'il s'agit, en deçà de la « facilité d'usage répandue » qui tend à les réduire à un procédé graphique, de contribuer à une réflexion sur la nature des chorèmes. Cela d'un certain point de vue; à savoir de considérer les chorèmes comme une expression de l'écoumène, terme féminin que j'entends comme la relation de l'humanité à l'étendue terrestre. L'examen de cette relation ne peut se passer (entre autres approches) d'un questionnement ontologique. C'est ce qui est tenté ici, avec l'ambition d'approcher le foyer dynamique de ladite relation.

ESQUISSE D'UNE IGRÉCOLOGIE

Selon le *Dictionnaire grec-français* d'Anatole Bailly, les auteurs anciens ont assez fréquemment employé *chôrêma*, au sens de place ou d'emplacement; plus rarement *chôrêsis*, que l'on trouve par exemple, au sens d'action de s'avancer, dans Héliodore d'Emèse, un romancier du III^e siècle de notre ère. Les deux termes, apparentés à *chôra*, dérivent du verbe *chôrein* : laisser place, se déplacer, reculer, avancer; contenir, embrasser, comprendre. L'impersonnel *chôrei* veut dire : il y a de la place.

La chorésie m'apparaît aujourd'hui comme le mouvement de constitution de l'y d'un *il y a* quelconque; plus philosophiquement dit, comme le déploiement

d'un lieu d'être au monde. Si l'on en croit *Les Mots de la géographie* (1992 : 467), peu d'entités seraient géographiques au point où l'est cet *y*. L'on n'imagine guère, en effet, qu'une chose puisse exister dans le monde sans que, quelque part, on l'y trouve.

Mais, de cet *y* lui-même, quelle est la nature?

DERRIDA ET NISHIDA, OU LES ABÎMES DU PRÉDICAT

Poser une telle question évoquera celles que, dans *Khôra*, Jacques Derrida formule à propos de la chôra platonicienne (notion que l'on voit intervenir dans la cosmologie du *Timée*). Quant aux acceptions ordinaires de ce terme en grec ancien, Derrida relève celles de « place occupée par quelqu'un, pays, lieu habité, siège marqué, rang, poste, position assignée, territoire ou région » (1993 : 58). Il s'agit donc d'un « lieu investi, par opposition à l'espace abstrait » (*ibid.*); mais, à lire *Khôra*, définir ce que ce lieu signifie dans le *Timée* s'avère impossible. Derrida renonce en effet à traduire le terme — car ce serait le faire entrer arbitrairement dans une « texture tropique » (1993 : 23) — et même à lui accoler l'article défini, car celui-ci « présuppose l'existence d'une chose, l'étant *khôra* auquel, à travers un nom commun, il serait facile de se référer » (1993 : 29-30). Il parlera donc simplement de « *khôra* » : « *khôra* n'est ni sensible ni intelligible. Il y a *khôra*, on peut même s'interroger sur sa *physis* et sa *dynamis* (...) mais ce qu'il y a là n'est pas » (1993 : 30), « le référent de cette référence (...) n'existe pas » (1993 : 32), « il y a *khôra* mais la *khôra* n'existe pas » (*ibid.*).

Qu'en dire, alors? Derrida, laissant dans le non-écrit le sens cosmique de la *chôra*, s'oriente vers l'analyse du texte lui-même. Il y remarque une imbrication de récits : « Une structure d'inclusion fait de la fiction *incluse* le thème en quelque sorte de la fiction antérieure qui en est la forme *incluante* » (1993 : 76), structure dans laquelle « le dit mythique ressemble (...) à un discours sans père légitime. Orphelin ou bâtard, il se distingue ainsi du *logos* philosophique qui, comme il est dit dans le *Phèdre*, doit avoir un père responsable » (1993 : 90). Il est donc impossible de parler philosophiquement de *khôra*, car pour penser cela « il faut revenir à un commencement plus ancien que le commencement » (1993 : 96). L'analyse de Derrida s'achève donc par une citation du texte lui-même : « Et tâchons de donner comme fin (*teleutên*) à notre histoire (*tô mythô*) une tête (*kephalên*) qui s'accorde avec le début afin d'en couronner ce qui précède » (1993 : 97).

Le lecteur restera donc sur cette figure à la Escher où, de fait, se résout l'analyse derridienne. Autrement dit, cela n'ouvre nulle part. Or la *chôra*, chez Platon, ouvre pourtant quelque part : sur l'existence du monde et sur le devenir des êtres qui le peuplent. Que biaise donc l'analyse derridienne, pour se détourner ainsi de la réalité première qu'est cette ouverture de la *chôra*?

Les raisons de cette occultation — qui affecte plus ou moins le (dé)constructivisme en général — s'éclaireront si l'on se réfère à une réaction tout à fait différente, et néanmoins convergente, au texte platonicien : celle de Nishida Kitarô (1870-1945), notamment dans son texte *Basho* (Le Lieu, 1927) et dans la suite logique de celui-ci, *Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan* (Logique du lieu et vision religieuse du monde, 1945). Nishida commence par poser, dans *Basho*, que « ce

qu'il y a doit être dans quelque chose (*aru mono wa nanika ni oite nakereba naranu*) » (1927 : 208), ce qui le conduit à évoquer brièvement Platon :

Cette chose, je l'appellerai lieu (*basho*), en m'inspirant de ce que Platon dit dans le *Timée* de ce qu'on peut appeler le réceptacle des Idées (*ideya wo uketoru mono*). Je ne pense pas, bien entendu, que ce que j'appelle « lieu » soit la même chose que l'espace (*kūkan*) ou le lieu de réception selon Platon (NKZ IV : 209).

À partir de là, Nishida développe ce qu'il appellera « logique (de l'identité) du lieu » (*basho no ronri*) ou encore « logique (de l'identité) du prédicat » (*jutsugo no ronri*), par opposition à la logique de l'identité du sujet (*shugo no ronri*), laquelle est tenue en Occident, depuis Aristote, pour la base de toute inférence rationnelle (c'est la logique dite aussi du tiers exclu, dans laquelle A n'est pas non-A). En effet, l'identité du lieu est celle d'une « subsomption » (*hōkatsu*) ou d'un « englobement » (*botsunyū*) d'un ou plusieurs sujets grammaticaux ou logiques différents dans un même prédicat, qui est leur lieu commun.

Autrement dit, cette logique est celle du devenir et non de l'être. C'est le principe de la dynamique par laquelle A devient non-A. Comme l'a fait remarquer Nakamura Yūjirō, c'est la logique de la métaphore et du symbole. Cela en vertu de quoi, par exemple, l'identité d'une planète et celle d'une pomme peuvent être assimilées l'une à l'autre, « englobées » qu'elles sont dans le même prédicat « être ronde ». J'ajouterai que c'est aussi, comme on le verra plus bas, la logique du mouvement par lequel un *topos*, par chorésie, devient un autre *topos*; c'est-à-dire qu'au-delà des systèmes symboliques, les systèmes techniques de l'humanité transforment physiquement l'étendue terrestre.

Malgré l'évocation susdite — qui n'ira d'ailleurs pas plus loin —, la dynamique subsomptive du lieu selon Nishida repose en fait sur une conception radicalement opposée à celle de Platon. Nishida n'envisage qu'un rapport binaire entre l'être (*u*) et le lieu de l'être (*basho*). Or, dans le *Timée*, c'est d'un rapport ternaire qu'il s'agit : « il y a et être, et lieu, et devenir (*on te kai chōran te kai genesin einai*) » (52d). Dans ce rapport, il y a un absolu : l'être; le devenir n'en est que l'image, c'est-à-dire un être relatif, qui a besoin de la *chōra* pour exister; car, comme l'a fait remarquer Alain Boutot (1985 : 224), elle lui fournit le *milieu* nécessaire pour que son identité ne se confonde pas tout simplement avec celle de son modèle. Au contraire, chez Nishida, l'être est subsumé dans le néant (*mu*) de son lieu (qui n'est donc pas un milieu), mouvement qui a pour terme le néant absolu (*zettai mu*); c'est-à-dire la négation du néant par lui-même, à partir de quoi il engendre l'être. Autrement dit, vu d'un point de vue platonicien, Nishida ne prend en compte que la *chōra* et la *genesis*; l'absence de l'on étant exprimée par le *mu*.

Ainsi, la dynamique du lieu nishidien, avec l'être (ou plutôt le devenir) que celui-ci subsume, repose sur le néant. Or cette conception n'est autre que celle qui transparaît dans l'analyse derridienne de la *chōra*; et l'on en voit maintenant la raison commune : c'est que l'une et l'autre relèvent de ce que Nishida nomme « logique du prédicat ». Qu'est-ce en effet que le prédicat, sinon les termes dans lesquels nous saisissons l'identité d'une chose? Autrement dit, le système symbolique dans lequel est englobée cette identité. Celle-ci néanmoins relève d'une tout autre logique : celle de l'identité du sujet, c'est-à-dire de l'être, à laquelle croyaient les Grecs, et sur laquelle se sont fondés le christianisme et la modernité;

car les mots (le prédicat) ne sont pas les choses (le sujet). Tel est en effet le principe saussurien de l'arbitrarité du signe, qui a déterminé la réflexion moderne sur le sens, y compris la textologie derridienne.

La circularité abismale en quoi se résout l'analyse derridienne de la chôra, de même que le néant absolu que suppose le primat de la logique du lieu selon Nishida, m'apparaissent de ce fait comme une métaphore de l'arbitrarité absolue — c'est-à-dire ultimement le néant du non-sens — de tout système symbolique dès lors que le domaine dont il relève (c'est-à-dire l'identité du prédicat) occulte totalement, comme chez Derrida, ou subsume jusqu'à l'absolu, comme chez Nishida, celui dont relèvent les choses (c'est-à-dire l'identité de ce sujet ou de ce référent qu'est l'être). Si, dans la chôra, Derrida s'oblige ainsi à ne voir que mythe, c'est-à-dire parole sans auteur et sans référent (c'est-à-dire absentant l'être), Nishida, lui, s'enferme dans ce mythe; et l'un et l'autre négligent la réalité du monde, laquelle est néanmoins autre chose qu'une image d'Escher¹.

CHORÉTIQUE ET TOPIQUE

Si depuis Aristote au moins nous savons définir l'humain comme *zôon logon echôn* (« animal possédant la parole », ce que paraphrasait récemment le paléontologue Stephen Jay Gould en proposant de parler d'*Homo narrator* plutôt que d'*Homo sapiens*), encore faut-il voir que le discours que ce *zôon* profère sur le monde (logique du prédicat) suppose un corps vivant (*zôon*) dans un milieu physique (logique du sujet). Cette relation écouménale, il ne suffit plus de la dichotomiser entre culture d'une part, nature de l'autre; il faut la saisir dans son unité, ce qui ne veut pas dire en confondre les termes, ni en occulter l'un par l'autre. Cette unité en effet n'est pas une unicité; c'est une interrelation dynamique.

J'ai pour ma part, à ce sujet, parlé de *trajection* (Berque 1986, 1990, 1996a), ce que l'on peut définir succinctement comme l'interrelation dynamique du subjectif et de l'objectif dans la réalité *trajective* qui est celle des milieux humains, donc de l'écoumène qui est l'ensemble de ces milieux. La *trajectivité* de l'écoumène procède, dynamiquement, de *l'en-tant-que écouménal*; c'est-à-dire que les choses, tout en étant physiquement ce qu'elles sont (logique du sujet), n'y existent qu'en fonction des systèmes symboliques et techniques de l'humanité (logique du prédicat); autrement dit, comme l'avait bien vu Watsuji, elles sont forcément humanisées par notre existence, et avec elles tout notre milieu (*fûdo*), que nous devons donc distinguer d'un simple environnement (*kankyô*) au sens de la science écologique. Seule l'abstraction scientifique permet de les saisir en elles-mêmes (et ce, du reste, à l'intérieur de certaines limites, que la science contemporaine a pu mesurer à l'échelle quantique); mais de ce fait même, elle s'interdit de saisir la réalité de l'écoumène.

Ce que je veux ici montrer, c'est que la trajection, qui n'est autre que l'interrelation écouménale des deux logiques distinguées par Nishida, s'éclaire et s'anime si on la met en regard du rapport *topos/chôra* chez Platon et du rapport *terre/monde* chez Heidegger; comparaison après laquelle va s'éclairer à son tour le rapport évoqué plus haut entre topicité et chorésie; ainsi que, par voie de conséquence, le rapport entre topicité, chorésie et chorèmes.

Si *topos* et *chôra* peuvent tous deux être traduits par « lieu », leurs acceptions dans les textes grecs ne sont généralement pas les mêmes. Entre ces deux termes existe un rapport complexe et déroutant. Le *Bailly* indique par exemple que, selon les auteurs, *chôra* peut inclure *topos*, ou bien le contraire. Ce qui au demeurant nous intéressera, c'est la « texture tropique », comme dirait Derrida, qui les met en rapport l'un à l'autre dans le *Timée*. Celle-ci a été minutieusement analysée par Jean-François Pradeau, dont je rapporterai ici quelques conclusions :

La distinction des deux termes dans le *Timée* semble maintenant suffisamment claire. *Topos* désigne toujours le lieu où se trouve, où est situé un corps. Et le lieu est indissociable de la constitution de ce corps, c'est-à-dire aussi de son mouvement. Mais, quand Platon explique que chaque réalité sensible *possède* par définition une place, une place propre quand elle y exerce sa fonction et y conserve sa nature, alors il utilise le terme *chôra*. De *topos* à *chôra*, on passe ainsi de l'explication et de la description physiques au postulat et à la définition de la réalité sensible. (...) On distingue ainsi le lieu physique relatif de la propriété ontologique qui fonde cette localisation. Afin d'exprimer cette nécessaire localisation des corps, Platon a recours au terme de *chôra*, qui signifie justement *l'appartenance d'une extension limitée et définie à un sujet* (qu'il s'agisse du territoire de la cité ou de la place d'une chose) (Pradeau, 1995 : 396).

Je rapprocherai ici *topos* de la logique du sujet, qui est celle de la chose en soi, et *chôra* de la logique du prédicat, qui est celle du déploiement de l'en-tant-que écouménal. Chaque corps physique a en effet un *topos* mesurable à la surface de la planète; dans l'écoumène, cependant, les corps physiques n'existent — ils ne sont fondés ontologiquement — qu'en fonction des en-tant-que divers selon lesquels l'humanité les saisit; c'est-à-dire qu'à leur *topos* s'ente une *chôra* dont le déploiement est orienté par le rapport de ce corps avec la subjectivité humaine, collective ou individuelle. Par exemple, bien que, d'un point de vue géologique, il s'agisse du même *topos*, la *chôra* du pétrole n'est pas la même, d'un point de vue écouménal, selon qu'il s'agit de Nabuchodonosor ou de Saddam Hussein. Plus exactement dit, entre les deux époques, la *chôra* du pétrole a beaucoup plus changé que n'en a changé le *topos*. En effet, s'agissant de l'écoumène, et de même qu'il n'y a pas d'écoumène sans planète ni biosphère, il n'y a pas de *chôra* sans *topos*, ni l'inverse; et le changement de l'un des deux termes se traduit donc forcément par un changement de l'autre, dans un rapport qui varie selon les cas (rapport qui n'existe pas sinon dans l'écoumène : dans la biosphère et sur la planète, il n'y a que des *topoi*)².

Ce changement, c'est ce que j'appelle chorésie. Il se configure en chorèmes, lesquels apparaissent donc comme des figures de l'écoumène - des *poiêmata* de cette *poiësis* qu'est la chorésie.

On voit, de ce point de vue, que les chorèmes sont des entités trajectives, qui ne doivent être confondues ni avec l'en-soi de la chose que recherche le physicien (logique du sujet), ni avec les graphismes qui les représentent de façon variée selon les auteurs (logique du prédicat); il sont dans l'entre-deux mouvant dont procède la réalité de l'écoumène et impliquent donc cette dynamique que j'appelle *le poème du monde* (Berque, 1997).

Cette dynamique, quant à elle, peut être rapprochée en termes ontologiques de ce que Heidegger, notamment dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, a appelé le « combat » (*Streit*) de la terre et du monde. Je considère en effet que ce qui, dans ce texte, est dit de l'œuvre d'art, vaut pour l'œuvre humaine en général; et en particulier que celle-ci n'est pas seulement situable, en tant que corps physique, dans un *topos* mesurable (correspondant à ce que Heidegger nomme *Stelle*), mais qu'elle « spacie » (*räumt*) une chôra (ce que Heidegger appelle *Ort*) irréductible à son *topos* physique.

Précisons que le rapprochement que je fais ici entre chôra et *Ort* d'une part, *topos* et *Stelle* d'autre part, relève d'une « texture tropique » étrangère à Heidegger lui-même, lequel, comme l'en a critiqué Alain Boutot (1985 : 216 *sqq.*), a au contraire voulu voir dans la chôra platonicienne l'origine lointaine du « pur espace » (*reiner Raum*) qu'il attribue à Descartes et qui n'a évidemment rien à voir avec la « spaciation » (*Räumung*) de l'*Ort*. Pour Heidegger en effet, si c'est le pur espace qui précède la *Stelle* où vont se positionner des objets interchangeables, en revanche c'est l'œuvre qui précède l'espace relatif que son *Ort* va déployer (*räumen*). Il me semble, à la suite de Boutot, mais pour des raisons propres à la question de l'écoumène, que la filiation chôra/*reiner Raum* ne peut pas être envisagée. En effet, elle contredit le propos même de Heidegger. D'une part, si c'est l'œuvre qui originellement spacie, alors qu'y a-t-il avant elle? La réponse ne peut être que : l'étendue physique objective, c'est-à-dire le pur espace de Descartes³. D'autre part et surtout, la problématique de la *Räumung* ne cadre pas avec celle du « combat » terre/monde, que nous allons maintenant voir.

Pour Heidegger, l'œuvre se crée dans un processus que Michel Haar a ramassé par la formule d'une « dérivation ontologique depuis l'essence de la vérité, qui régit l'origine de l'art à travers toutes les époques de l'être » (1985 : 195). Cette dérivation part de l'être pour aboutir à l'étant qu'est la *Gestalt* de la forme artistique particulière. Elle est jalonnée par un « combat originel (*Ur-Streit*) entre éclaircie et retrait », puis un « combat (*Streit*) de la terre et du monde », puis le « trait-déchirant (*Riss*) » de l'« unité conflictuelle entre les deux », pour aboutir aux « configurations » (*Gestalten*) des étants particuliers (*ibid.*). De manière plus générale, la terre est ce qui se cache dans le dévoilement même de sa vérité (*alêtheia*) par l'œuvre qui advient au monde.

Transposons cette problématique dans celle de l'écoumène. La « terre » devient ici, très concrètement, l'étendue terrestre, c'est-à-dire la nature de la planète et de la biosphère, laquelle relève d'une logique de l'identité du sujet. « Prédiquée » (sentie, pensée, dite et travaillée) par l'humanité, cette nature devient écoumène, et se met donc à relever d'une logique de l'identité du prédicat (la chôra de l'entant-que écouménal). Cependant, cette chorésie de l'écoumène ne supprime pas la logique de l'identité du sujet qui est celle de l'étendue; non seulement parce que celle-ci reste à l'œuvre dans la planète, dans la biosphère et dans le corps humain, mais parce que, comme l'a montré, par les voies de la science, le développement même de la prédication humaine, le réel de la chose en soi nous échappe du fait même que nous la connaissons; car même l'abstraction scientifique est obligée de prédiquer la chose pour la saisir en termes humains (en mécanique quantique, cet écart irréductible entre l'en-soi de la chose et ce que nous pouvons en dire a été spécifié par la relation de Heisenberg, et il est même mesurable).

Cette irréductibilité du réel à la *réalité* humaine, donc de la topicité de l'étendue terrestre à la chorésie de l'écoumène, n'est autre à mes yeux que le combat dont parle Heidegger, entre la terre et le monde. Plus nous aménageons l'étendue (plus nous prédisons la terre), et plus loin nous reculons l'horizon de notre monde; mais pas plus qu'on ne peut jamais dépasser l'horizon, cette chorésie ne peut jamais supprimer la topicité des lieux qui l'expriment. Et combat il y a effectivement, car c'est la nature même de l'être humain — la propre logique de sujet physique *mais aussi* existentiel de ce *zôon logon echôn* — qui le pousse à prédiquer toujours davantage, et ce faisant à *trajecter les lieux de la terre* (où il a son *topos*) en lieux du monde (où il a sa *chôra*).

Autrement dit, et bien que les *topologies* de l'écoumène (par exemple les chorèmes) ne se réduisent donc pas à la *topographie* de l'étendue terrestre, elles la supposent à la fois originellement (puisque c'est de là qu'a historiquement émergé l'écoumène) et originellement (puisque à aucun moment l'écoumène n'existerait sans la biosphère, ni celle-ci sans la planète, ni celle-ci sans l'univers); et c'est ce double rapport, à la fois cosmogénétique et cosmologique, qui est la première source du sens de tous les systèmes symboliques et techniques de l'humanité.

ÉPILOGUE : ÊTRE EN VIE, OU ÊTRE MODÈLE?

Sommes-nous là dans la circularité d'un dessin d'Escher? Évidemment non, car l'issue de cette trajection est forcément contingente, tout en allant dans un certain sens, repérable historiquement et géographiquement; c'est ce que, en m'inspirant de la théorie du milieu de Watsuji, j'ai appelé *médiance*, c'est-à-dire le sens de la relation qu'est un milieu humain, ou plus généralement l'écoumène. La médiance est contingente, parce que les deux logiques à l'œuvre dans la trajection fonctionnent selon des principes irréductibles et à des échelles incommensurables.

Cette incommensurabilité, c'est ce que Ferdinand de Saussure a vu comme l'arbitrarité du signe; c'est encore elle qui existe entre la durée pure de Bergson et le pur espace de Descartes. Cette incommensurabilité même est la seconde source de la dynamique trajectrice (après la cosmicité du sens); car elle permet à la volonté humaine de diverger du simple cours des choses, et ainsi, par la technique, de transformer physiquement l'étendue terrestre; c'est-à-dire d'adapter la topographie des lieux de la terre à la topologie des lieux du monde.

La trajection n'en fonctionne pas moins de manière unitaire, car, ainsi que l'a montré André Leroi-Gourhan dans l'émergence unitaire du corps humain, dans l'écoumène, en *réalité*, la « parole » (les systèmes symboliques, par lesquels la *chôra* diverge du *topos*) ne va pas sans le « geste » (les systèmes techniques, par lesquels la *chôra* rejoint le *topos*). L'une et l'autre logiques dont j'ai parlé — celle du prédicat et celle du sujet — ne sont divisibles que par abstraction; ce qu'il y a dans l'écoumène, en *réalité*, ce sont des êtres en devenir; notamment des êtres humains, qui sont advenus au monde et y déploient leur *chôra*, mais qui retourneront un jour à la terre, au pur *topos* de leur matière. Laissons donc derrière l'horizon l'être ou le néant absolus des spéculations d'Orient ou d'Occident. Ce qu'il y a aussi dans l'écoumène, c'est le devenir qui court indifféremment de la droite vers la gauche ou de la gauche vers la droite, suivant qu'on le regarde en Tasmanie ou en

Abitibi : ce sont des choses relatives. Cela ne veut nullement dire qu'il n'y ait rien derrière l'horizon; mais que ce qu'il y a là-derrrière, c'est l'imprédictable paysage de notre propre mort, qui nous ramène à l'universel. Qu'il soit être ou néant, celui-là, nous n'en pourrions en effet littéralement (c'est-à-dire ni physiquement, ni logiquement) jamais rien dire; mais pour l'heure, ce qu'il y a en *réalité*, c'est que nous sommes *au* monde, et que, dans notre singularité de sujets-prédicats-de-nous-mêmes, nous *y* sommes en vie.

S'il fallait, comme l'écrit Platon, donner à notre histoire une fin qui s'accorde avec son début, disons que, dans l'écoumène, les chorèmes sont en chorésie; mais qu'aussi, dans leur topicité, ils chevauchent quelque peu l'horizon qui nous sépare, nous, de l'universel. Et s'il fallait en tirer une morale quant aux modèles dynamiques en géographie, ce serait qu'ils n'ont d'universel que ce qui, en eux, n'est ni le monde, ni la vie. Cela dit, nous en aurons pourtant toujours besoin pour briser les chaînes de l'errance; du moins à l'échelle de notre caverne, qui sans doute n'est pas la seule :

*Il fait noir dans cette caverne
Que des ombres et une lanterne
Il fait noir dans cette caverne
Que des hommes qui se prosternent (...)*

*Mais d'où vient cette lumière
Cette chaleur sur ma peau
Quelque chose est là derrière
Il me semble que c'est beau*

La Caverne

Paroles : Marc Chabot

Voix : Claire Pelletier

Musique : Claire Pelletier, Pierre Duchesne

car au fait, que veut dire « semble »? Mais justement, c'est parce qu'elles *ouvrent* sur d'autres mondes que les cavernes ont du sens.

NOTES

- 1 Je laisse ici de côté les questions que posent en astrophysique les conceptions quantiques de l'origine et des fondements de l'univers, c'est-à-dire de l'être; conceptions que les tenants de la préséance du néant sur l'être ne se sont pas fait faute d'invoquer. En effet, invoquer la mécanique quantique à propos de l'existence du monde sensible télescope (c'est le cas de le dire!) des *échelles spatio-temporelles en réalité si incommensurables* (c'est-à-dire qu'il existe entre elles des seuils d'émergence physiques, logiques et historiques si nombreux) que cela fait de tels raisonnements un pur jeu verbal. On retombe donc là, comme chez Nishida et Derrida, dans les abîmes de la fermeture du prédicat sur lui-même.
- 2 L'espace manque ici pour nuancer ces distinctions. Soulignons tout de même qu'il y a une certaine choréité ou mondéité de la vie (donc de la biosphère indépendamment de l'humain), mais fort primitive comparée à celle de l'écoumène (qu'engendrent les systèmes symboliques et techniques de l'humanité). Cela soit dit à l'intention des biomanes de tout poil qui veulent réduire l'humain au vivant, que ce soit par les voies du mysticisme écologique ou celles du clonage.
- 3 Je rejoins ici Benoît Goetz qui note : « Lorsque Heidegger, dans *Bâtir habiter penser*, affirme que c'est le bâtir qui fait exister le lieu, que le lieu ne préexiste pas à l'édification, il produit à son insu un énoncé moderne mais dans un langage archaïque » (1997 : 113-114).

SOURCES CHANTÉES ET JOUÉES

- BARK (Groupe) *Perenti* (claviers, didjéridou, percussion) dans *Music from the Centre of Australia*. CD enregistré par le groupe en 1995, P.O. Box 2838, Alice Springs, NT 0871, Australie, tel/fax 61 8 8952 6541.
- PELLETIER, Claire, *Murmures d'histoire*. CD les Éditions du Chevalier perdu, prod. Disque Musi-Art sous licence Studio Ouïe-Dire enr. (Sans mention de lieu ni de date; sans doute au Québec dans les années 1990.)

BIBLIOGRAPHIE

- BAILLY, Anatole (1950) *Dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette.
- BARDON, Geoffrey (1991) *Papunya Tula. Art of the Western Desert*. Ringwood, McPhee Gribble.
- BERGSON, Henri (1889, 1980) *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, PUF.
- BERQUE, Augustin (1986) *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.
- (1990) *Médiance. De milieux en paysages*. Montpellier/Paris, RECLUS/La Documentation française.
- (1996a) *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris, Gallimard.
- (1996b) La théorie du milieu de Watsuji Tetsurô, suivi d'une traduction du 1^{er} chapitre de *Fûdô. Philosophie*, 51 : 3-30.
- (1997) *Basho, chôra, Tjukurrpa*, ou le poème du monde. *L'Espace géographique*, XXVI, 4 : 289-295.

- BOUTOT, Alain (1985) *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris, PUF.
- BRUNET, Roger et al. (1992) *Les Mots de la géographie*. Montpellier/Paris, RECLUS/ La Documentation française.
- BRUNET, Roger (1997) *Champs et contre-champs. Raisons de géographe*. Paris, Belin.
- CASSE, Michel (1993) *Du vide et de la création*. Paris, Odile Jacob.
- DARDEL, Éric (1952, 1990) *L'Homme et la terre*. Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- DERRIDA, Jacques (1993) *Khôra*. Paris, Galilée.
- DEWITTE, Jacques (1992) Monde et espace. La question de la spatialité chez Heidegger, *Recueils : Le temps et l'espace*. Bruxelles, Ousia, pp. 201-220.
- GËTZ, Benoît (1997) La dislocation : critique du Lieu, Chris Younes et Michel Mangematin (dir.) *Lieux contemporains*. Paris, Descartes & Cie, pp. 93-119.
- GOULD, Stephen Jay (1994) So near and so far. *The New York Review of Books*, 20-10-94 : 26.
- HAAR, Michel (1985) *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris, L'Herne.
- HEIDEGGER, Martin (1949, 1962) L'origine de l'œuvre d'art, *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, pp. 13-98.
- (1954, 1958) Bâtir habiter penser, *Essais et conférences*. Paris, Gallimard, pp. 170-193.
- KIMURA, Bin (1988) *Aida*. Tokyo, Kôbundô.
- LARA, Philippe de (1997) Un mirage sociologique : la « construction sociale de la réalité ». *Le Débat*, 97 : 114-129.
- LEROI-GOURHAN, André (1964) *Le Geste et la parole. I. Technique et langage*. Paris, Albin Michel.
- NAKAMURA, Yûjirô (1989) *Nishida Kitarô*. Tokyo, Iwanami.
- NKZ, v. NISHIDA.
- NISHIDA, Kitarô (1927, 1966) Basho, *Nishida Kitarô zenshû*, vol. IV. Tokyo, Iwanami, pp. 208-289.
- (1945, 1946) Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan, *Nishida Kitarô zenshû*, vol. XI. Tokyo, Iwanami, pp. 371-463.
- PLATON (éd. Albert RIVAUD, 1985) *Timée, Critias*. Paris, Les Belles Lettres.
- PRADEAU, Jean-François (1995) Être quelque part, occuper une place. *Topos et chôra dans le Timée. Les Études philosophiques*, 3 : 375-400.
- VIDAL de la BLACHE, Paul (1921, 1995) *Principes de géographie humaine*. Paris, Utz.
- WATSUJI, Tetsurô (1935, 1979) *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu*. Tokyo, Iwanami (voir Berque, 1996b).
- WORMS, Frédéric (1997) La conception bergsonnienne du temps. *Philosophie*, 54 : 73-91.