

Berque, Augustin (2000) *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 271 p. (ISBN 2-7011-2381-X)

Jacques Bethemont

Volume 45, numéro 124, 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/022949ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/022949ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

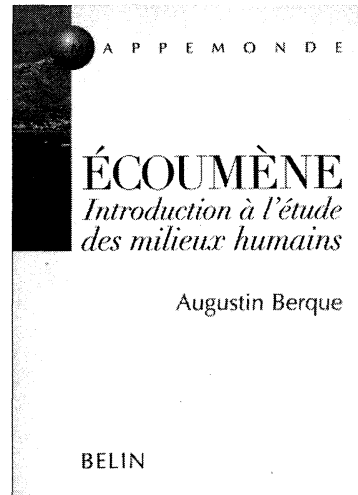
Bethemont, J. (2001). Berque, Augustin (2000) *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 271 p. (ISBN 2-7011-2381-X). *Cahiers de géographie du Québec*, 45(124), 129–132. <https://doi.org/10.7202/022949ar>

BERQUE, Augustin (2000) *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 271 p. (ISBN 2-7011-2381 X)

Il y a de cela une dizaine d'années, Augustin Berque avait soumis à l'attention des géographes le concept de médiance¹ ou sens du milieu combinant, au niveau d'un sujet ou dans le cadre d'une société, le plan physique et le plan à la fois phénoménal et symbolique de la perception. D'entrée de jeu, la médiance et son corrélat la trajection posaient, sans pour autant l'explicitier pleinement, le problème d'une ontologie géographique. Dûment mûrie, la réponse à cette interrogation nous est donnée au terme d'un double passage : passage du registre de la géographie à celui de la philosophie, puisque la géographie pose concrètement la question de l'être et du lieu en partant du fait qu'« il y a ceci plutôt que cela et ici plutôt que là »; passage du système de pensée occidental au système de pensée oriental, Heidegger et Watsuji proposant la plupart des jalons nécessaires à une opération qui remet en cause nombre de schémas mentaux conventionnels. Bien que le corps du propos s'articule autour du concept de médiance, ce serait au demeurant une erreur que de voir dans cette « introduction à l'étude des milieux humains », une reprise en sous-œuvre d'un discours déjà tenu. La diversité et la richesse des thèmes proposés à la réflexion du lecteur, tout comme le caractère unitaire du parcours, incitent plutôt à voir dans cet ouvrage une « conception du monde » entendue au sens de la *Weltanschauung*.

Sur le plan formel, si l'auteur a opéré la distinction entre trois parties (*L'Y d'il y a*, *L'humanisation des choses* et *Exister avec les autres*) et huit chapitres, il a surtout établi un principe de continuité en enchaînant les uns aux autres quarante-huit paragraphes reliés entre eux par de multiples corrélatés, de sorte que de l'introduction à la conclusion, l'ouvrage se présente comme un tissu riche à la trame et à la chaîne serrées.

Augustin Berque pose en principe liminaire qu'il n'y a pas d'être à l'état pur, mais qu'il faut un lieu pour être. Cet ancrage de l'humanité dans le monde concret exclut l'absolu de l'être et va à l'encontre du *cogito, ergo sum* de Descartes ou du propos de Saint-Augustin soutenant que la contemplation du monde détourne les hommes d'eux-mêmes. Mais qu'est-ce au juste que le lieu? Se référant au *Timée* de Platon, Augustin Berque le définit à deux niveaux : celui du *topos*, enveloppe matérielle ou espace concret; celui de la *chôra*, lieu existentiel qui se situe au delà de cette enveloppe et implique la relation au monde, de sorte que toute chose n'existe qu'en relation à autre chose. L'extrapolation de ce principe insère l'homme dans un système-monde, une cosmicité qui va de cet infiniment grand qu'est l'univers, à l'infiniment petit représenté par la longueur de Planck soit 10^{-33} cm,



avec pour principaux repères scalaires le pas de l'homme et la ligne d'horizon toujours repoussée, toujours présente, toujours concrète.

C'est en fonction de cette intégration de l'être aux lieux que se pose la question de l'humanisation des choses. Réduite à son expression la plus simple, cette relation s'inscrit sur deux registres, objectif et subjectif. Soit ce crayon sur la table de l'auteur : objectivement, il s'agit d'un assemblage de graphite et de bois également défini par sa longueur et son diamètre; subjectivement, cela sert à écrire. Mais il faut aller plus loin et évoquer à travers le crayon l'écriture, la relation de la pensée à l'écrit et la diffusion de la pensée à travers l'écrit. Ainsi replacé dans sa médiancé, l'objet crayon (Heidegger propose dans une démarche assez semblable la cruche de vin qui rassemble la terre, l'art du potier, la civilisation de la vigne et une certaine convivialité) unit dans sa « concrétude » *topos* et *chôra*, soit un ensemble de registres cognitifs qui vont de la matière à la relation existentielle en passant par diverses techniques. Dans tout objet ou tout espace, l'objectif et le subjectif sont donc indissolublement unis.

Quelle est alors la relation existant entre cet espace ou cet objet et l'espèce humaine? Reprenant les théories de Leroi-Gourhan sur le processus d'hominisation/anthropisation/humanisation, Augustin Berque évoque les développements corrélatifs et progressifs de l'outil, de la pensée et de la parole, ce qui nous ramène au principe fondamental de la relation de l'être et du lieu, non sans introduire le dilemme du déterminisme : ou bien les composantes du cadre dans lequel s'est inscrit de façon progressive l'action d'un groupe humain détermine les activités et la culture de ce groupe (le désert produirait le nomadisme et le monothéisme, alors que la forêt produirait l'animisme) ou bien il y a un non-sens de l'espace qui serait produit selon les seules options de la société (le communisme maîtrise l'espace et les rives du lac Balaton peuvent et doivent donc abriter des orangeries). Le dilemme est résolu par ce que Berque appelle la fusion ou interaction constante entre espace et société « allant-avec », soit une voie moyenne entre non-sens et finalisme, cette voie moyenne constituant la relation écouménale qui suppose à la fois un sens, une dynamique dans le temps, et une interaction entre le registre technique et le registre symbolique. Cette relation se fait – mais nous retrouvons là un propos déjà énoncé – au moyen de prises ou géogrammes dont certains sont des archétypes alors que d'autres sont propres à tel ou tel groupe et peuvent même changer de sens, comme la neige qui, après avoir soumis les montagnards à de rudes contraintes, est devenue source d'agrément et de profit.

Le cheminement ainsi proposé à notre réflexion aboutit à un constat fondamental : l'homme est profondément intégré au cosmos. Il pense les étoiles mais n'existe qu'à travers sa relation aux éléments, l'air qu'il respire, la terre qu'il travaille, l'eau qui est la composante essentielle de son corps et qui est source de vie, le feu qu'il a domestiqué dès le début du processus d'anthropisation. Sommes-nous pour autant conscient de cet ancrage? C'est selon : alors que les sociétés chinoise ou sino-japonaise ont maintenu cette relation, au moins dans une certaine mesure et sur certains registres comme celui de la médecine, les sociétés occidentales ou européennes l'ont progressivement marginalisée, si ce n'est évacuée. En témoignent dans le domaine des techniques certains processus d'urbanisation, certains partis architecturaux, certaines politiques agricoles,

auxquels répondent dans le domaine de la pensée certaines écoles comme le structuralisme qui prétend saisir l'esprit des choses à travers leur lettre. Augustin Berque se livre sur ces multiples registres à un exercice critique qui participe par moment du jeu de massacre, s'agissant de ceux, architectes ou philosophes, qui perdent le sens des choses et qu'il qualifie – rejoignant ainsi un propos de Régis Debray – de métabasistes. Et de conclure « que les signes disent le monde, qui dit notre existence, qui dit la nature. Ainsi lorsqu'on s'occupe des signes, il ne faut pas oublier la nature, et quand on s'occupe de la nature il ne faut pas oublier les signes; parce que nous existons ». Ce faisant, il appelle à « une civilisation plus humaine parce que plus naturelle, plus naturelle parce que plus cultivée ».

Il est certain que la tentative de déconstruction-reconstruction qui constitue la dernière partie de l'ouvrage déconcerte quelque peu par un apparent passéisme : dans le cas du Centre Beaubourg qui constitue l'une des cibles de l'auteur, les manches à air et autres tuyaux de l'édifice ne doivent pas faire oublier sa fonctionnalité, et la rupture architecturale entre cet édifice et la trame urbaine environnante peut s'interpréter en termes de dynamisme et non pas d'hérésie architecturale. Sans vouloir multiplier les exemples, on retrouve ce même passéisme apparent sur d'autres registres comme l'attachement au terroir, ce qui ne laisse pas d'inquiéter lorsque survient dans ce contexte la référence à certain propos d'Heidegger. Il est vrai qu'Augustin Berque prend toujours soin de se démarquer par rapport à de possibles dérives et qu'à aucun moment il ne se réfère à la formule malheureuse d'Heidegger qui, dans un commentaire d'Hölderlin, professait que *Vaterland ist Dasein*. Il ne faut donc pas s'arrêter à tel ou tel point de détail, d'autant que l'essentiel du propos est placé sous le signe du sens, c'est-à-dire du mouvement, mais d'un mouvement qui s'inscrit dans la continuité... ce qui n'empêchera pas certains lecteurs d'apprécier le sens de la rupture ou de cet « orage désiré » qu'appelait Chateaubriand.

De prime abord, on peut également s'étonner du recours incessant à divers dictionnaires qui, du Gaffiot au Bailly en passant par le Dubois, offrent de multiples traductions de tel ou tel terme grec, latin ou sanscrit, ce qui permet de faire dire tout et le reste à d'innocents vocables qui n'en peuvent mais. C'est semble-t-il à la fois étaler une érudition de grimaud et oublier que l'étymologie peut être à la langue ce que la toponymie peut être à la lecture des cartes : la folle du logis. Mais il faut reconnaître que ce parti relève de la généalogie de la pensée, telle que l'instaura Nietzsche qui fut suivi par Husserl et Heidegger. Pourtant, quelques cheminements complexes de l'exposé auraient pu être simplifiés par le recours à certains auteurs qui expriment une pensée subtile sans recourir aux arcanes de la linguistique indo-européenne. Pensons en particulier à Bachelard qui n'est pas cité mais qui, montant au grenier ou descendant à la cave, nous avait déjà donné quelque idée de la mondanité et de l'ouverture au cosmos².

Faut-il enfin souscrire ou non à l'introduction de certains détournements de sens ou néologismes? On retiendra au titre des détournements de sens, la « mondanité » de Berque qui, contrairement à celle de Pascal, implique non pas un certain culte des apparences, mais un éveil à la réalité sensible du monde. Au titre des néologismes porteurs de concepts, viennent s'ajouter à la « médiance » et à la « trajection », outre la « mondanité », la « concrétude », la « fusion », la « relation écouménale » et le « géogramme » ou ensemble de « prises ». Sur ce

point, il convient tout d'abord d'observer que médiance, trajection et prise sont entrés en quelques années dans le vocabulaire des géographes³ et qu'il en ira sans doute de même pour les termes nouvellement introduits dans ce qui constitue un système de pensée cohérent ouvert à toute réflexion d'ordre géographique. Il convient également de réaffirmer que toute discipline en évolution est en droit de forger le vocabulaire qui concrétise les concepts qu'elle formule. Ce qui revient à dire qu'Augustin Berque apporte un sang neuf à la discipline.

Cet élan novateur n'en charrie pas moins quelques idées reçues. Au titre de ces poncifs figure la théorie du paysage formulée par Alain Roger⁴ et reprise ici sans état d'âme. Mais de façon curieuse, Berque évoque explicitement dans la dernière partie de l'ouvrage un « paysage archétypal », donc antécédent à la différenciation des systèmes culturels. On retrouve de façon incidente ou indirecte ce même paysage préexistant à sa formulation en termes convenus, lorsqu'il est par exemple question du *qi* chinois ou de cette « chaleureuse complicité » que l'homme médiéval entretenait avec son environnement. À se demander si la conception du paysage que Berque dit partager avec Alain Roger ne relève pas de ce structuralisme qu'il pourfend dans le même temps. Ou si le paysage entendu au sens convenu du terme ne constitue pas simplement un mode d'expression parmi d'autres, renvoyant à une valeur commune à tous les hommes et qui serait le regret du jardin originel à jamais perdu.

Cette remarque incidente et sujette à discussion ne doit pas masquer l'essentiel. Savoir que cet ouvrage relativement bref, renvoie aux origines de la pensée géographique et amorce le nécessaire dialogue entre philosophes et géographes, même si d'aucuns reprochent à ceux-ci de « penser avec leurs pieds », pratique que Berque revendique hautement. Au plan de la discipline proprement dite, il ouvre de nombreuses pistes de recherche et fonctionne comme un livre-matrice d'où pourraient bien sortir quelques ouvrages roboratifs. Dans son introduction, l'auteur se situe à l'automne de sa carrière. Mais il évoque en conclusion la suite des saisons et les promesses des printemps à venir, ce qui nous autorise à attendre les fruits de sa pensée.

Jacques Bethemont
Université de Saint-Étienne

NOTES

- 1 A. Berque (1990) *Médiance de milieux en paysages*. Montpellier, Reclus, 162 p.
- 2 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*. Paris, PUF, 1957. Voir également dans *La Poétique de la rêverie*. Paris, PUF, 1960, le chapitre « rêverie et cosmos ».
- 3 Ces trois termes figurent dans la troisième édition (1998) du *Dictionnaire de la Géographie* établi sous la direction de Roger Brunet.
- 4 A. Roger, 1997, *Court traité du paysage*. Paris NRF. Selon la thèse exposée, pour qu'il y ait paysage dans un système culturel donné, il faudrait : 1) Que la chose désignée fasse l'objet d'une réflexion; 2) Qu'il existe un mot exprimant « paysage »; 3) Que le paysage soit représenté notamment par la peinture; 4) Que les beautés de la nature soient représentées par des jardins ou *paradis*; 5) Que le paysage suscite une littérature orale ou écrite. Cette définition prive de paysage la majeure partie de l'humanité.