

# DES TOITS, DES ÉTOILES

— Augustin Berque

« Le bavardage autour d'un point de vide dont tous savent qu'il risque aussi de se casser. »

GABRIELLE ALTHEN, *Le Nu vigile*

**C'**est dans les villes qu'il y a le plus de toits et de murs, et dans les villes qu'il y a le moins d'étoiles. Toits et murs protègent des intempéries naturelles, mais ils enferment, aussi. Car, s'ils gardent les humains des non-humains naturels ou surnaturels, l'humain pourtant, comme tel, n'est rien sinon dans son rapport au non-humain. Pour que l'habitation humaine, pour que la ville aient un sens, il faut qu'elles se distinguent de ce qui n'est pas elles, mais qui de ce fait même les fonde en tant que telles ; cela par leur contraste avec les campagnes, les forêts, le temps qu'il fait dehors ou le firmament – la nature, en somme. Elles ont comme telles besoin de la nature, et pourtant comme telles besoin aussi d'en être séparées. Ce rapport d'altérité dans une mutuelle nécessité fait qu'on ne peut parler de la nature dans la ville, ou hors de la ville, sans présupposer de ce fait même une *naturalité de la ville* et une *urbanité de la nature*. Autrement dit, ni la nature ni la ville n'existent en soi : nous les instituons l'une et l'autre dans une relation d'opposition et de nécessaire complémentarité.

## Relativité de la nature et de la ville

Cette relation, il importe de la concevoir si nous voulons que la question de la nature dans la ville ait quelque autre portée qu'une vaine mensuration de l'indéfini. La nature, en effet, n'existe pas seulement dans la ville en termes d'espaces verts ou de faits météorologiques ; elle est là d'abord dans le sens de la ville, parce que les sociétés humaines ne bâtissent de villes qu'en fonction de ce que la nature est pour elles.

Rappelons donc que la nature, ce n'est pas seulement des plantes ou des bêtes ; c'est tout ce qui n'a pas besoin de l'activité humaine pour exister. Cela comprend par exemple le ciel, les oiseaux et la pluie, mais aussi tout ce qui, dans l'humain lui-même, ne relève ni de sa volonté, ni de sa conscience, ni de son travail ; c'est-à-dire bien des choses.

C'est par rapport à cela que les sociétés humaines instituent leurs cultures, notamment ce qu'il y a en elles de plus cultivé : leur urbanité, c'est-à-dire le summum de l'art de vivre en termes humains. Cet art, comme l'in-

dique le mot d'*urbanité*, suppose l'existence de la ville. Il suppose aussi que la ville se définisse par rapport au défaut de culture. C'est par exemple ainsi qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la ville gallo-romaine, parce qu'elle avait été christianisée plus tôt, s'est définie par contraste avec la nature restée païenne et paysanne des *pagi*, peuplés de *pagani*.

Communément, l'on oppose la culture à la nature ; mais on le voit cette opposition demande à être raisonnée.

D'une part en effet, la nature fait partie de l'humain lui-même, et donc objectivement des termes humains de



Sous l'auvent d'une maison japonaise. Kyoto.

l'urbanité. Celle-ci, par exemple, nous commande aujourd'hui d'aimer la nature et d'observer à son égard certains rituels, comme d'aller nous y absoudre en fin de semaine. Il n'est pas dit que cela soit simplement culturel, ni du reste simplement naturel.

D'autre part et surtout, « la nature » est une représentation sociale, à commencer par un vocable. Celui-ci n'existe pas forcément dans toutes les langues. Pour exister en effet, le terme « nature » demande un certain recul par rapport aux choses de l'environnement – les mon-



Rochers par Li Ke Ran, peintre chinois, 1978.

tagnes, les arbres, la neige, etc., sans parler de la nature humaine –; recul qui permette d'en envisager l'être commun, à savoir, justement, « la nature ».

Certaines cultures n'effectuent pas ce recul; d'autres l'ont effectué à un certain moment de l'histoire, que l'on peut souvent situer. En Grèce par exemple, c'est du temps des présocratiques que l'on a pris conscience de la *phusis*; mot que, bien plus tard, les Romains ont rendu en inventant *natura* (le « devant naître »); et dans la langue japonaise, la notion de nature date de l'emprunt au chinois des mots *ziran* et *tianran* (prononcés en japonais *shizen* ou *jinen*, et *tennen*); mais ce n'est que depuis Meiji que *shizen* a pris un sens équivalent à l'anglais ou au français contemporain *nature*; auparavant, il s'agissait assez largement d'autre chose. Du reste, même dans nos langues, le sens actuel de « nature » suppose la modernité; c'est-à-dire, comme l'a montré Heidegger, qu'il découle de l'abs-

traction, ou démondisation (*Entweltlichung*), par laquelle le monde ambiant (*Umwelt*) est devenu un monde naturel (*Naturwelt*) réduit à l'état d'objet.

Ainsi, ce que le Français appelle « la nature » n'existe pas comme tel pour toutes les sociétés. L'on peut même poser qu'historiquement et anthropologiquement, il y a (eu) autant de natures que de cultures. Corrélativement, autant de « nature dans la ville » qu'il y a (eu) de villes. Sans le moindre espace vert dans certains cas (la Rome républicaine était par exemple de ce type); dans d'autres, au point de dissimuler la ville sous les arbres (l'*edge city* américaine est par exemple de ce type, comme du reste l'ancienne capitale du royaume thaï, Chiangmai); mais, partout et toujours, dans un rapport nécessaire entre la nature dans la ville et l'urbanité de la nature.

Pourquoi ce rapport est-il nécessaire? Parce que si la nature est une représentation sociale, ce qu'elle représente est néanmoins l'altérité qui permet justement aux groupes humains de poser l'ordre social. Cet Autre est le repère du social en tant que celui-ci doit prendre sens par rapport à quelque chose; chose qu'il ne peut instituer, pour s'instituer lui-même, que dans l'extra-social.

Cependant, par cette référence même, l'extra-social se trouve socialisé: il est représenté, ce en termes propres à chaque culture. Certaines l'exaltent, d'autres le méprisent. Par exemple, disposant d'une transcendance pour se repérer, la chrétienté a longtemps dédaigné de regarder la nature. Immanentiste en revanche, la civilisation chinoise, en particulier le taoïsme, a au contraire placé les plus hautes valeurs dans le *ziran* (la spontanéité des processus naturels) et dans la beauté des paysages.

Sous-jacentes à ces différences, toutefois, il semble que l'on puisse poser quelques règles générales quant au rapport des villes à la nature.

## Un phénomène écouménal

« La nature » relevant de la relation d'une société à son environnement, c'est un phénomène écouménal (l'écouménal étant définie comme la relation de l'humanité à l'étendue terrestre); à savoir qu'elle ne relève ni seulement de la dimension physico-chimique de la planète, ni seulement de la dimension écologique de la biosphère, ni seulement de la dimension symbolique de la sémiosphère (ou de la noosphère), mais de la dimension à la fois physique et phénoménale, écologique et symbolique, d'un sens proprement humain; ce que j'ai appelé *médiance* (pour traduire la notion de *fūdosei* de Watsuji Tetsurō).

Ni seulement objective (une réalité en soi), ni seulement subjective (une illusion), « la nature » se construit ainsi dans l'intervalle de ces deux pôles théoriques, le subjectif et l'objectif; elle est *trajective*. Cela veut dire que, géo-historiquement, elle n'émerge que dans une certaine médiance du sujet et de l'objet. C'est cela qui fait que « la nature » n'a pas toujours existé – bien que d'un point de vue réduit à l'objet, elle soit aussi vieille que

l'univers – ; et cela qui fait qu'elle n'est jamais la même selon les époques et selon les cultures, sans jamais du reste se ramener à une pure représentation, puisqu'elle a bien, *aussi*, une dimension physico-chimique et une dimension biologique.

Comme la nature ainsi définie, la ville est un phénomène écoulé. L'une et l'autre, comme toutes les entités écosymboliques dont procède l'écoulé (laquelle suppose la planète et la biosphère, mais ne s'y réduit pas), n'existent qu'*en tant que* des sujets humains les conçoivent, les perçoivent et les agissent comme telles. En tant que telles, donc, la nature et la ville participent du lien écoulé qui fait que, pour une certaine société, le monde – son monde à elle – possède un sens, une médiance propre.

Avant de relever des mécanismes qu'analyse la sémiotique, le sens du monde (la mondéité, *Weltlichkeit*) procède ainsi du mouvement par lequel, avec l'humanisation, l'écoulé a émergé à partir de la biosphère, comme auparavant celle-ci avait émergé à partir de la planète. C'est dans ce mouvement que prennent source, au plus profond, les images que nous nous faisons de la nature.

C'est peut-être un peintre chinois de l'époque des Six Dynasties (celle où a vu le jour la notion de paysage), Zong Bing (375-443), qui a le mieux exprimé cette émergence : le paysage (« les monts et les eaux », *shanshui*), dit-il d'entrée de jeu dans son *Introduction à la peinture de paysage*, « tout en possédant une matérialité, tend vers l'esprit » (*you zhi er qu ling*). Cette tension ou tendance (*qu*) est propre à l'écoulé : c'est ce qui fait que, pour et dans l'être humain, la nature prend sens.

Ce n'est qu'à partir de là que, chacune à sa manière, les cultures organisent le déploiement de ce sens ; par exemple – comme la Chine des Six Dynasties ou l'Europe de la Renaissance – en se mettant à voir le monde sensible en termes de paysage. Le sens le plus originel de la nature (lequel n'est autre, spatialisée en raccourci, que l'histoire de l'univers) procède ainsi de la matière vers l'esprit ; c'est-à-dire, soulignons-le, au rebours de ce que la sémiotique ne conçoit qu'en termes de projection du sujet vers l'objet.

Serait-ce alors que les explications naturalistes sont les mieux à même de rendre compte du sens de la nature ? Bien au contraire, la sentence de Zong Bing les invalide radicalement. Telle qu'elle nous apparaît, en effet, la nature comporte forcément une dimension spirituelle (*ling*). Celle-ci relève de la sémiotique (ou noosphère) que l'écoulé conjoint trajectivement à la biosphère et à la planète. Autrement dit, le paysage (ce en tant que quoi la nature apparaît dans une culture paysagère, telle que la Chine médiévale ou que l'Europe moderne) ne peut pas se réduire à la dimension écologique de l'environnement. Comme toute autre représentation de la nature, il émerge au contraire à partir de celle-ci, dans le déploiement du monde proprement humain qu'est l'écoulé ; et l'on ne peut donc le comprendre qu'en rapport avec ce déploiement, qui est un déploiement de sens au-delà des formes matérielles.

A propos de l'œuvre d'art, Heidegger a montré que celle-ci « spacie » (*räumt*), c'est-à-dire ouvre un espace ; lequel espace n'est pas circonscrit dans les limites physiques de l'œuvre : au contraire, c'est à partir de là qu'il se déploie. Corrélativement, c'est l'œuvre qui, loin de s'inscrire à un certain emplacement (*Stelle*) dans l'étendue neutre de « l'espace » (*der Raum*), instaure son propre lieu (*Ort*).

Ce déploiement d'espace à partir d'un certain lieu, c'est en vérité le fait de chaque œuvre humaine ; et notamment de la plus générale de toutes qui est l'écoulé. C'est en effet, depuis les débuts de l'humanisation, l'activité humaine (physique et mentale) qui a fait émerger l'écoulé à partir de la biosphère. C'est ce déploiement d'espace qui fait que l'écoulé est irréductible à la biosphère. Celle-ci n'est que son substrat, sa matière première. Cette question relève du même principe que la *Räumung* heideggerienne : à la matérialité de la biosphère (le *zhi* du paysage selon Zong Bing), l'écoulé ajoute une dimension immatérielle (le *ling* selon Zong Bing) ; laquelle, tout comme l'espace de l'œuvre d'art, déploie le sens des choses au-delà de leurs limites matérielles.

Ce déploiement écoulé, autrement dit ce par quoi le monde fait sens, est déclenché par toute œuvre humaine ; cela d'autant plus activement que l'œuvre est forte, et d'autant plus massivement que les œuvres sont nombreuses. La ville conjoint ces deux aspects de la *Räumung* : c'est la plus considérable des œuvres humaines, et c'est en son sein qu'aussi, très souvent, se trouvent les œuvres les plus fortes. Ainsi la ville est ce dont le lieu est le plus intense, et qui de là ouvre le plus d'espace. Voilà pourquoi, dans les cosmologies anciennes, la ville est *omphalos* et *mundus*, nombril du monde et métaphore de la Création.

Répetons une fois encore qu'il s'agit ici de l'écoulé – la relation de l'humanité à l'étendue terrestre –, et non point de cette étendue en elle-même, brute, c'est-à-dire abstraite du sens que lui confère l'existence humaine (autrement dit le paysage réduit à sa matérialité, l'œuvre amputée de son espace, l'écoulé ramenée à la planète). Dans l'étendue brute, circonscrire la ville à l'intérieur d'une enceinte limite son espace ; mais dans l'écoulé, tout au contraire, cela le déploie. C'est la raison pour laquelle, par exemple, une ville iranienne comme Ecbatane était entourée d'une septuple muraille : celle-ci multipliait d'autant le déploiement de son urbanité. Cela n'avait guère à voir avec la physique (bien que la matière y fût indispensable), mais beaucoup en revanche avec l'urbanité (le sens de la ville) et avec la médiance (le sens de l'écoulé, où existent les villes).

## Des mondes appropriés

Le sens originel qui imprègne le déploiement de l'écoulé, chaque société l'organise en configurations qui lui sont propres, et qu'elle réfléchit dans le milieu qui la fonde. C'est dans ces configurations qu'est spécifié le

sens du rapport de la ville à la nature, et corrélativement celui de la nature dans la ville ou hors de la ville.

Dans les sociétés prémodernes, très schématiquement, trois référentiels polarisent ce réfléchissement. Dans l'un s'exprime la représentation que la société se fait de sa propre nature (à commencer par le corps humain), autrement dit son identité; dans le second, la représentation qu'elle se fait de la nature cosmique (le firmament, le rapport entre le ciel et la terre, l'ordre du monde); dans le troisième (qui est historiquement le dernier), la représentation qu'elle se fait de la nature paysagère (le séjour sublunaire qu'idéalisent notamment les jardins).

Les deux premières configurations présentent de nombreuses analogies entre elles, voire une parfaite homologie entre l'ordre cosmique et l'ordre social. En revanche, la troisième s'établit souvent par contraste, ou même en complet décalage par rapport aux deux premières; mais il arrive aussi qu'elle leur soit intégrée (à Versailles, par exemple, la ville et le jardin relèvent du même ordre baroque).

La motivation qui s'exprime dans les deux premières «natures» est sans doute celle de la propriété réciproque (à la fois pertinence et appartenance) qui fait l'essence de l'*avoir-lieu* humain sur la Terre : *habere, habitare, pertinere*, tous ces mots sont en effet liés à l'idée de propriété. Les rites, c'est-à-dire les conduites appropriées au lieu et au moment, règlent l'effectuation de cette propriété de l'existence urbaine. Des langues comme le chinois ou le japonais ne distinguent pas l'être de l'y-avoir ni de l'avoir (*you, aru*); d'autres, comme l'anglais, apparentent l'habiter, l'avoir et le comportement (*inhabit, have, behave*). Cela suggère que l'habitat humain ne se borne pas aux formes matérielles; il implique aussi l'être, qui doit s'actualiser pertinemment dans un certain lieu.

Aussi les formes urbaines – celles, spatiales, des bâtiments, et celles temporelles des comportements – s'accordent-elles avec, se conforment-elles, à la représentation que la société se fait de la l'appropriation entre elle-même (*sa* nature) et son autre (*la* nature). Alexandros Ph. Lagopoulos (1995) parle à cet égard, pour les villes préindustrielles, du «besoin pressant de vivre dans un environnement artificiel qui toutefois se prétend naturel» (p. 354), et y voit un «double naturalisme»: la ville «est un univers en miniature, autant qu'elle est un corps agrandi» (p. 97).

Cette conformation de l'étant urbain à l'être de la ville, bien entendu, se fait par le truchement de symboles qui diffèrent selon les cultures – d'où la variété des modèles de villes, d'une société à l'autre. En effet, l'essentiel à cette phase du sens est, comme on l'a vu, son réfléchissement vers l'originel: c'est la société qui projette subjectivement l'idéal dans le matériel, à l'inverse de la tendance première du déploiement écouménal de la nature vers la culture. Ce réfléchissement n'est autre que la réflexion humaine; et ce n'est qu'à cette phase que l'on peut dire, comme Lagopoulos, que «réalité matérielle, réalité dénotative, la ville s'immerge dans la réalité

connotative, symbolique, qui pour les sociétés étudiées (i.e. les sociétés préindustrielles, A.B.) [...] est la réalité décisive» (p. 354).

Le cas échéant, cette conformation du dénotatif au connotatif joue entre plusieurs registres de la représentation. Si prestigieux que fût le modèle orthogonal de Chang'an (la capitale des Tang) – qui lui-même découlait d'un modèle mythique, idéalement attribué aux Zhou (celui-ci présente, incidemment, de nombreuses analogies avec la Jérusalem céleste) –, il n'a certes pas engendré des villes carrées à travers toute la Chine; du moins la représentation cartographique des villes et le discours urbanologique chinois se sont-ils efforcés de voir partout celles-ci en forme de carrés, comme des miniatures de la capitale, même quand elles ne l'étaient pas du tout.

Itô Hiroshi (1993 : 42) a parlé à cet égard d'une «paranoïa» de l'urbanité chinoise. Peut-être; mais il n'y avait là de paranoïa que par rapport à la représentation démondisée que nous avons aujourd'hui de la ville. Dans le monde chinois, comme dans tous les autres mondes de l'écoumène avant qu'y interfère la modernité, l'étant urbain n'était *naturellement* jamais autre que ce qu'il symbolisait. Partant, sa forme ne se bornait jamais à un tracé matériel; elle l'outrepassait toujours, parce qu'elle descendait de l'esprit. C'est cela justement que, dans un tout autre monde pourtant que la Chine, exprime la vision de saint Jean : «Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel...» (*Apocalypse*, 21, 2). Dans la ville chinoise, en effet, la forme de la ville n'était autre que le réfléchissement, sur la terre carrée, de la voûte céleste. «Cercle céleste, carré terrestre» (*tian yuan di fang*), telle était la forme de ce monde, et tel le rapport de la ville à la nature.

## Du monde aux espaces verts

A Chang'an, la nature était présente aussi toutefois sous les espèces du jardin. Nous touchons ici à ce que j'ai appelé plus haut le troisième référentiel du rapport de la ville à la nature : celui où cette dernière prend l'apparence du monde sublunaire, ce que nous appelons aujourd'hui l'environnement ou le paysage. Les jardins, quant à eux, selon les cultures et selon les époques, tirent plutôt vers la nature-cosmos ou vers la nature-paysage. Au contraire de Versailles, ils tiraient à Chang'an résolument vers la seconde. De ce fait, ils enclavaient dans la ville des formes étrangères. Autant celle-ci était orthogonale, régulière et symétrique, autant les jardins y étaient sinueux, irréguliers, dissymétriques.

On oppose souvent les formes géométriques du jardin à la française à celles, irrégulières, des jardins d'Asie orientale ou des parcs à l'anglaise. Il est dit des premières qu'elles symbolisent la volonté de plier la nature à la souveraineté humaine; et des secondes (en particulier à propos du Japon), qu'elles expriment au contraire le respect de la nature, en imitant ses formes.

En l'affaire, on ne voit pas que tailler les ifs en cônes, creuser des bassins tout ronds et lancer vers l'horizon des perspectives axiales, chez un Le Nôtre, ce n'était qu'imiter l'ordre non moins naturel d'une autre nature, plus profonde et plus véritable : celle du cosmos, au grand livre écrit en langage mathématique. Au siècle de Galilée, dans une monarchie de droit divin, n'était-il pas dans l'ordre des choses que le jardin du Roi fût régulier, tout comme il l'était en Chine que les villes fussent carrées ? Quant au « naturel » des jardins irréguliers, s'il prenait ses amers ailleurs que dans le ciel, il n'était bien entendu pas moins artificiel (dû au travail humain) que la géométrie de Versailles.

Quoi qu'on ait pu dire d'un style « anglo-chinois », il existe au demeurant une profonde différence entre la nature qu'invoquaient les jardins à l'anglaise et celle des jardins de l'Asie orientale ; c'est que la première venait après la révolution scientifique, alors que la seconde y était étrangère. La première est profane, même si le romantisme a cherché à y voir, comme Schelling ou Caspar David Friedrich, la monstration (*Darstellung*) du Créateur divin. La seconde porte en elle-même, immanent, le Tao, autrement dit le sens véritable de l'Univers se déployant. Elle participe intégralement du même monde que celui dont l'ordre s'inscrit aussi, orthogonalement, dans le plan des villes. A savoir, un monde où le sens de la nature se réfléchit nécessairement dans les formes construites, qu'il s'agisse de la nature-cosmos ou de la nature-paysage.

C'est là d'ailleurs pourquoi les formes du jardin chinois peuvent être contournées au point de sembler très artificielles à un œil étranger (coréen par exemple) ; la question est ailleurs, puisque de toute manière, ces formes renvoient au-delà d'elles-mêmes. Au contraire, la nature-paysage convoquée par les jardins à l'anglaise est d'ordre plutôt dénotatif : les formes y sont données pour ce qu'elles sont. Elles doivent, telles dans les jardins que dessina Capability Brown ou dans les théories d'Horace Walpole, laisser croire qu'elles sont l'environnement lui-même, sans artifice ; ou du moins tout comme.

Cette nature qu'aspiraient à dénoter les formes du jardin à l'anglaise, elle est en continuité d'un côté avec celles de la *suburbia* et de l'*edge city* des XIXe et XXe siècles, mais aussi, d'un autre côté, avec celle que les paysagistes européens découvrirent à la fin du Moyen Age, et qui annonçait l'éclosion des Temps Modernes : une nature réduite aux formes des étants qui la composent – de la verdure, avant toute chose –, saisie comme telle et toisée bientôt, par la perspective, à l'aune de sa seule manifestation physique.

Cette nature-là, bien qu'appréhendée par les sens plutôt que découverte par le calcul, c'est essentiellement la même que celle des sciences de la nature ; à savoir qu'on en mesure la forme objective. C'est cette même nature qui se comptabilisera plus tard en mètres carrés d'espaces verts, comme en urbanisme, ou en flux d'énergie, comme en écologie. Cette nature – celle de la *Naturwelt*

et non plus de l'*Umwelt* –, elle a peu à voir avec la nature immense (non mesurable) qui se déploie symboliquement dans un jardin taoïste, si petit soit-il dans l'étendue physique. Dans un parc, on doit pouvoir courir sur le gazon.



Collectionneur d'arbres nains japonais.

Si, au fur et à mesure que s'est imposée la modernité, les villes se sont dotées de plus en plus d'espaces verts – au point que, dans l'*edge city*, la forme urbaine s'est finalement décomposée dans la verdure –, c'est parce qu'en se substituant à l'incommensurable des deux premières natures, cette nature métrique a engendré un insatiable besoin de sens. Si démesuré qu'il puisse paraître en effet, l'étant ne peut tenir lieu d'une ouverture vers l'être. D'où la soif inextinguible de verdure qui pousse à l'exurbanisation, dans un processus où l'urbanité tend indéfiniment, et vainement, à se naturaliser par l'extension physique des formes végétales.

Ce phénomène ne fait que matérialiser la démondisation (ou dé-cosmisation) de la ville d'autrefois. La nature-paysage ne pourra jamais, à elle seule, remplacer la nature-cosmos qui jadis s'incarnait dans l'urbanité même de la ville. Les sociétés humaines ne peuvent en effet vivre sans monde, c'est-à-dire sans le contraste ordonné (cosmique) par lequel, vis-à-vis de l'extra-social, elles se posent en tant qu'humaines ; et si l'extra-social (la nature) n'est pas convoqué symboliquement dans la ville en tant que monde, elles s'évadent hors de la ville pour le retrouver hors les murs, toujours plus loin dans cette *Naturwelt* qui est apparue, en point de fuite, sous le regard moderne.

## Retour de l'urbanité ?

En somme, si l'exurbanisation contemporaine exalte la nature-paysage, c'est par manque de naturalité cosmique.

Dans un tel climat, au-delà du pourcentage des espaces verts, il se pourrait bien que le souci récent pour le paysage urbain, voire pour l'urbanité, traduise un retour profane du sens jadis sacré de la ville, après l'étape salutaire de la moderne démagification du monde (*Entzauberung*, comme l'écrivait Max Weber, ce qui est plus positif que «désenchantement»!). Autrement dit, prendre soin du paysage urbain comme tel – c'est-à-dire comme contraire à «la nature» –, ce pourrait bien être un moyen de répondre intelligemment au défi écologique de notre fin de siècle; lequel n'est autre qu'un défi *cosmologique*: c'est bien l'ordre du monde qui doit changer.

En effet – l'on commence vaguement à s'en inquiéter en Amérique du Nord –, la dilution indéfinie de la ville dans la verdure est dévoreuse d'énergie, de matière et de terrain. Tout compte fait en termes de bilan écologique, elle produit l'un des habitats globalement les moins viables qui soient. Ainsi, au front extrême de l'*edge city*, «la nature» se retourne contre la nature.

Qu'est-ce à dire, sinon que des villes qui aient l'air de villes pourraient, contrairement à «la nature», s'avérer bien plus «gentilles pour la planète» (*chikyû ni yasashii*, comme on dit au Japon) que les championnes de l'espace vert? Plus *naturelles*, car plus en accord avec l'ordre profond de la nature; et du même coup plus *sociales*. Des villes recosmisées, en somme...

Méfions-nous donc de la verdure! Dans le miroir qu'elle nous tend, nous pourrions bien noyer la nature elle-même, avec notre propre urbanité; car l'une ne va pas sans l'autre. La nature seule n'a en effet aucun sens; elle ne vaut que par contraste, et supprimer le contraste – perdre la ville dans la verdure – c'est chasser la nature aussi à perte de vue. A perte de vue, pas seulement du fait de l'étalement croissant des villes dans l'étendue physique; mais surtout parce que défaire le sens de la ville, c'est défaire le sens de la nature. Le sens en effet, aujourd'hui comme hier, a besoin de formes pour s'exprimer; de formes de villes, en particulier; parce que c'est là que nous habitons, si métropoles que soient nos villes devenues.

Ne serait-ce là qu'un plaidoyer passéiste pour des formes défuntes? Il ne semble pas, si l'on observe la



Le parc des Buttes-Chaumont. Jardin anglais à la parisienne.

double montée en puissance du souci écologique et du souci paysager dans nos sociétés. Le premier, tôt ou tard, nous fera distinguer l'intérêt des écosystèmes (et l'intérêt global de la biosphère) de celui d'une poursuite indéfinie de l'exurbanisation; quant au second, il impliquera de plus en plus que la ville, la campagne et la forêt tendent vers leur propre image: que la ville soit urbaine, la campagne agreste, et la forêt sauvage.

Il n'est donc pas exclu que demain, les gens demandent à vivre dans des villes plus compactes et plus minérales, avec, bien enclos, de beaux jardins publics; l'inverse donc de l'*edge city*. Je croirais même volontiers qu'il y a dans les deux tendances susdites le germe d'un monde en train

de prendre sens – une cosmogénèse de notre temps, qui ne renierait pas la rationalité (sous forme de bilans écologiques en l'occurrence), mais recouvrerait le sentiment sous forme de paysage urbain.

Pour le moment, prions Zong Bing de nous rappeler que le sens des choses outrepassé leurs formes matérielles. Si prosaïque que puisse être le paysagement de nos métropoles, il tendra donc toujours vers l'esprit ; car,

en bien ou en mal, il n'est rien dans l'écoumène qui ne nous motive. Tout y est écosymbole. N'est-ce pas là ce qu'on a pu vérifier dans cette contrée naguère peu amène s'il en fut, la Ruhr, avec ses biotopes recréés de-ci, de-là, et qui, de leurs enclos étroits, en appellent sans doute bien au-delà de leur définition métrique ?

*Augustin Berque*

## RÉFÉRENCES

Ascher François (1995), *Métapolis, ou l'avenir des villes*. Paris, Odile Jacob.

Berque Augustin (1996), *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris, Gallimard.

Berque Augustin (1995), *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*. Paris, Hazan.

Berque Augustin (1993), *Du Geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*. Paris, Gallimard.

Berque Augustin (1986), *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.

Garreau Joel (1991), *Edge city. Life on the new frontier*. New York, Doubleday.

Ito Hiroshi (1993), *Chûgokujin no toshi to kûkan (Les Chinois et l'espace urbain)*. Tokyo, Genshobô.

Heidegger Martin (1962) (1949), *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard.

Hunt John Dixon (1996), *L'art du jardin et son histoire*. Paris, Odile Jacob.

Kawai Hayao (1993, dir.), *Mori, hito, machizukuri (La forêt, l'humain, l'urbain)*. Kyoto, Gakugei Shuppansha.

Lagopoulos Alexandos Ph. (1995), *Urbanisme et sémiotique dans les sociétés préindustrielles*. Paris, Anthropos.

Lassus Bernard (1976), *Une poétique du paysage : le démesurable*, pp. 457-467, in Le Dantec (1996).

Le Dantec Jean-Pierre (1996), *Jardins et paysages. Textes critiques de l'antiquité à nos jours*. Paris, Larousse.

Racine Jean-Bernard (1993), *La ville entre Dieu et les hommes*. Paris, Anthropos.

Vandier-Nicolas Nicole (1982), *Esthétique et peinture de paysage en Chine (des origines aux Song)*. Paris, Klincksieck.

Watsuji Tetsurô (1935), *Fûdo. Ningengakuteki kôzatsu (Le milieu humain)*. Tokyo, Iwanami Shoten. (Le chapitre essentiel de cet ouvrage a été publié en français dans *Philosophie*, n° 51, septembre 1996, pp. 9-30).

> **Augustin Berque**, diplômé de l'École des langues orientales, docteur en géographie et docteur ès lettres, est depuis 1979 directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, où il enseigne la géographie culturelle et dirige le Centre de recherches sur le Japon contemporain. Il a reçu le Prix des créatifs japonais (*Nihon bunka dezain shô*), 1995, pour ses travaux en théorie du paysage. Il a publié notamment, outre les ouvrages cités dans les références ci-dessus : *Le Japon, gestion de l'espace et changement social*, Paris, Flammarion, 1976 ; *Médiance : de milieux en paysages (Mediance : from milieu to landscape)*, Montpellier : GIP Reclus (diffusion Paris : Documentation française), 1990 ; *Nihon no fûkei, Seiô no keikan, soshite zôkei no jidai (Les paysages européen, japonais, postmoderne)*, Tokyo : Kodansha gendai shinsko, 1990 ; *Toshi no kosumoroji : Nichi Ou Bei wo hikaku shite (Le sens de la ville : Japon, Europe, Amérique du Nord)*, Tokyo : Kodansha gendai shinsko, 1993.