Augustin Berque, *géographe et orientaliste, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales nous a donné une très brillante conférence, dans les salons de l'Inalco, le lundi 14 février 2011. Auteur de nombreux ouvrages sur la relation des sociétés humaines à leur environnement, au Japon en particulier, il a été en 2009 le premier occidental à recevoir le Grand Prix de Fukuoka pour les cultures d'Asie.*

À la fin de son intervention, je lui ai demandé son texte pour le publier et il m'a répondu qu'il valait mieux avoir un regard extérieur et que c'était à moi de le faire en apportant une vision critique.

Voici donc le résumé du livre d'Augustin Berque, Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident, *éditions Le félin, Paris, 398 pages, 2010. Précisons que je ne suis ni géographe, ni orientaliste et que je vous livre l'approche d'un novice.*

La presque totalité de cet exposé est constituée de citations du livre d'Augustin Berque. *Comme je me suis contenté d'ajouter quelques mots de liaisons ou de transitions, j'ai pensé qu'il était plus lisible de ne pas mettre à chaque ligne des guillemets. Par contre, vous trouverez régulièrement des références aux pages du livre.*

Yohanan Lambert

Histoire de l'habitat idéal De l'Orient vers l'Occident

Ce livre nous fait tout d'abord découvrir l'origine de la notion de paysage qui naît dans la Chine ancienne. L'auteur, dans son prologue intitulé « Le vent qui ruisselle », étudie le terme *fengliu* 風流, ce qui littéralement veut dire « l'écoulement du vent » (page 13). Sous les Six Dynasties de la Chine du Sud (IIIe – VIe siècles) ce terme devient synonyme de *ya* 雅, l'élégance, la distinction, le raffinement de la société de Cour. À partir du VIIe siècle, nouveau changement : ce terme connote de plus en plus la sensualité, dans le relâchement des mœurs et de la tenue. Pour la langue populaire, carrément, *fengliu* signifiera prostitution et bordels (page 14).

Les composés de *feng* 風 (le vent) peuvent souvent nous paraître d'une généralité, voire d'une universalité ne laissant pas de place à la distinction ; tel par exemple le paysage, *fengjing* 風景, et ses composantes, les « choses du vent » (*fengwu* 風物). Nous verrons qu'il n'en est rien : le social pénètre ici l'environnement de part en part, et la notion de paysage n'a rien d'universel. Elle est apparue historiquement à la grande époque du *fengliu*, et elle est peut-être même née justement d'une logique sociale de la distinction. Impossible de tracer ici une frontière nette entre ce qui relèverait de l'environnement d'une part, de la société d'autre part (page 15).

L'auteur ambitionne d'aller au-delà de l'étude singulière pour contribuer à l'édification du nouveau paradigme qui nous manque ; et ce, avec l'apport justement de l'Asie orientale, de plain-pied avec les questionnements que nous formulons sur notre monde, aujourd'hui (page 17). Il s'agit en gros d'histoire et de géographie, mais dans un sens autre que celui de nos souvenirs de lycée : un sens où la géographie, comme écriture (*graphê*) humaine de la Terre (*Gê*), et *en retour écriture terrestre de l'humain*, c'est ce qui donne chaire à l'histoire. Il parle d'*écoumène*, en définissant ce mot comme *la relation de l'humanité à l'étendue terrestre*. Il vient du grec *oikoumenê gê*, la Terre habitée ; ce qui n'est pas la Terre tout court (page 18).

L'habiter humain est toujours plus qu'un habitat ; il ouvre, en déployant le sens, aux dimensions les plus hautes de l'existence. Comme sut le dire Friedrich Hölderlin :

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet
Der Mensch auf dieser Erde.
Plein de mérites, mais poétiquement habite
L'humain sur cette terre.
(Traduction Augustin Berque)

Et c'est bien de cet « habiter » qu'il sera question dans ce livre (page 20).

Les deux premières parties sont historiques et étudient successivement la Chine, puis le Japon. La quête de l'immortalité est introduite par l'*Histoire de la Source aux fleurs de pêcher*, récit que Tao Yuanming composa vers le début de l'an XIV de l'ère Yixi (405-418). Il nous semble nécessaire de la reproduire pour bien suivre la pensée d'Augustin Berque :

À l'ère Taiyuan (376-396) sous les Jin, un homme de Wuling faisait métier de la pêche. (Un jour qu') il remontait la rivière, oubliant la distance parcourue, soudain, il se trouva dans un bois de pêchers en fleur. Les deux rives (en étaient couvertes) sur plusieurs centaines de pas, sans autres arbres. Sur l'herbe

odorante, fraîche et belle, il y avait abondance de pétales éparpillés. Trouvant cela fort bizarre, le pêcheur continua d'avancer, voulant aller au fond de ce bois. Celui-ci s'achevait à la source de la rivière, où l'on atteignait une montagne. Cette montagne avait une petite ouverture, d'où semblait bien (s'échapper) comme une lueur. Alors, laissant sa barque, le pêcheur y pénétra. C'était d'abord si étroit que l'on passait à peine; mais après quelques dizaines de pas, brusquement, il déboucha au jour. La terre était plane et vaste, les maisons bien en ordre, il y avait de bons champs, de beaux étangs, des (plantations) telles que mûriers et bambous. Les chemins s'entrecroisaient régulièrement, coqs et chiens se répondaient. Les gens y allaient et venaient, travaillaient aux champs, le vêtement des hommes et des femmes était en tout point comme celui des gens du dehors. Tant les (vieux aux) cheveux jaunes que les (enfants à) couettes s'amusaient gaiement. On s'étonna fort en voyant le pêcheur, et on lui demanda d'où il venait. Comme il s'expliquait, les gens l'invitèrent chez eux, préparant à boire et à manger, tuant un poulet. Apprenant la présence de cet homme, tout le village vint aux nouvelles. (Les habitants) racontèrent leur propre (histoire) : jadis, fuyant les troubles de l'époque Qin, (leur chef) les avait emmenés avec femmes et enfants jusqu'à cet endroit isolé, d'où ils n'étaient plus sortis, perdant tout contact avec les gens du dehors. Ils s'enquirent de l'époque où l'on était; car ils ne savaient pas qu'il y avait eu les Han, sans parler des Wei et des Jin. À chacune des questions, notre homme répondait tout ce qu'il savait par ouï-dire, soulevant des oh ! et des ah! dans l'auditoire. Les autres habitants, tour à tour, l'invitèrent chez eux, sortant force boissons et victuailles. Il resta là plusieurs jours, puis prit congé et s'en alla. Les gens du lieu l'avaient mis en garde de parler d'eux à ceux du dehors. Une fois sorti, il récupéra sa barque et reprit le même itinéraire, qu'il marqua en maints endroits. Parvenu au chef-lieu, il se rendit auprès du gouverneur et raconta son aventure. Le gouverneur envoya des hommes suivre son parcours, à la quête des repères (qu'il avait laissés), mais ils finirent par s'égarer et ne retrouvèrent pas le chemin. Un haut lettré de Nanyang, Liu Ziji, de son prénom Linzhr, épris de randonnées par monts et par vaux et porté à l'érémitisme, en entendit parler. Tout content, il projeta une expédition, mais avant de la mener à bien, il tomba malade et mourut. Puis on finit par ne plus s'enquérir du gué (pages 23-25).

Dans le paragraphe suivant, l'auteur nous relate l'histoire du mot « métaphysique » en chinois. C'est Inoue Tetsujirô (1855-1944), premier professeur de philosophie occidentale japonais, qui fut confronté au problème de la traduction du mot allemand *Metaphysik*. Pour cela, il sortit de son contexte une locution du *Grand commentaire du Livre des mutations*, attribué à Confucius : « Ce qui est en amont de la forme, on l'appelle le Dao (la Voie) ; ce qui est en aval, le Récipient. » Prenant les trois premiers

caractères, « en amont de la forme », ce qui en japonais se lit *keijijô*, INOUE créa « l'étude de ce qui est en amont de la forme » : *keijijôgaku*, la métaphysique. Plus tard la Chine réimporta le terme avec son nouveau sens. Or, si en Occident ce domaine de la connaissance est, depuis PLATON, intimement lié à la transcendance, et suppose donc un « écart » (*chôrismos*) entre l'être (absolu) et l'existant (relatif), rien de tel en Chine : comme la formule le suggère, de l'amont (*shang*) à l'aval (*xia*), il y a un écoulement continu. Tout comme dans les rivières ; et c'est pour cela qu'en Chine, les rivières veulent dire bien plus que l'écoulement gravitaire de H_2O sur la planète : elles mènent, vers l'amont, au principe de l'existence des choses (page 28).

La distinction écoumène/érème, terre habitée/terre sauvage, incarne et décline concrètement à diverses échelles, sur la Terre, ce contraste fondateur entre ce qui est notre monde et ce qui ne l'est pas. Toute culture en ayant sa propre version, disons donc quelques mots de ce qui en aura été le motif central dans l'histoire de la Chine : la distinction domaine humain/domaine des immortels, *renjing*人境/*xianjing* 仙境 (page 48).

L'érème et donc l'érémitisme supposent la ville, un regard venu de la ville. On sait bien que pour ceux qui l'habitent en permanence, comme les Pygmées ou les Jivaros, la forêt que nous appelons « vierge » n'est nullement sauvage ; elle est domestique, puisque c'est leur demeure. Il n'y a pas d'érème (et donc pas de sauvages) en soi : dans la réalité de l'écoumène, pour que la forêt (avec ses hôtes) soit sauvage, il faut au préalable qu'on en ait défriché au moins une partie, pour la convertir en campagnes et surtout en villes. De même, serait-il autosuffisant physiquement, ce ressortissant volontaire de l'érème, l'ermite, n'est tel que parce qu'il y a la ville pour donner sens à son ascèse. Faute de quoi l'histoire, qui est mondaine et urbaine, n'en aurait rien retenu. Ce que pratique l'ermite, c'est une inversion de l'urbanité, non pas une érémité dans l'absolu (page 65).

Pour le fonctionnaire, la ville est normalement synonyme d'ordre, de discipline, de travail, de sécurité, de culture ; l'érème en est l'inverse. Pour ÔMURO, il symbolise même l'inconscient (notamment par ses grottes, comme on l'a vu dans l'histoire de la Source aux fleurs de pêcher), face à la conscience que symboliserait la ville. Or dans les périodes politiquement instables, ce couple peut s'inverser (page 67).

S'ils avaient simplement disparu dans la nature, ces lettrés n'auraient pas inversé le monde ; ils ne le pouvaient que dans la mesure où ils transmettaient et socialisaient d'autres prédicats que ceux qui l'établissaient. L'efficacité de ces nouveaux prédicats et leur importance historique sont donc directement liées à l'ambivalence de l'anachorèse en question. Pour

l'héritage qu'elles auront eu, plutôt que pour la substance de ce qu'elles prédiquaient, ce sont bien ces représentations qui nous intéressent dans ce livre ; spécifiquement en termes de mondanité, car c'est ainsi que cela fut transmis, et en fin de compte, nous le verrons, matériellement incarné dans l'écoumène (page 78).

La notion du paysage est une question proprement écouménale. En effet, elle ne signifie rien en termes positivistes : le paysage étant là un objet, i.e. l'étendue terrestre, il y a toujours eu, il y a partout du paysage, qu'il se trouve ou non des sujets humains pour le voir en tant que tel. Symétriquement, cette question ne signifie rien non plus pour le subjectivisme : le paysage étant là issu d'un regard dont il est le miroir, il suffit qu'il existe des sujets humains pour que l'environnement soit un paysage. Dans le premier cas, le paysage est aussi vieux que la Terre (et, pourquoi pas, que l'Univers) ; et dans le second, aussi vieux que l'humanité. Ces deux positions apparemment hétérogènes sont en fait issues d'une même source : le dualisme moderne, qui nous impose de considérer les choses ou bien en termes objectifs, ou bien en termes subjectifs (page 92).

Pour contempler la nature, il faut l'avoir conceptualisée de quelque manière ; sinon, c'est autre chose qu'on regardera. Notamment, il faut lui avoir donné un nom. En grec, le mot *phusis* n'a pris ce sens que vers le VI^e^ siècle av. J.-C., chez les philosophes de la très urbaine école de Milet (les Présocratiques) ; chez HOMÈRE, ce terme signifie encore la force végétative d'une plante, *phuton*. En Chine, c'est sous les Royaumes combattants que se multiplie, dans le courant taoïste, l'emploi de *ziran* 自然 en un sens comparable, sinon identique. Dans les deux cas, il ne s'agit certainement pas de la nature-objet des modernes ; néanmoins, l'émergence d'un tel concept implique celle d'une conscience collective de l'humain comme différent du reste des êtres, même si, comme dans le taoïsme, on instituera l'inartifice (*wuwei* 無為) en valeur suprême ; car l'existence même d'une notion telle que le *wuwei* implique celle de la conscience de l'artifice humain (*youwei* 有為) comme distinct du *ziran* (pages 95-96).

Les anachorètes aux premiers temps chrétiens, on le sait, refusait délibérément de voir la beauté du monde. Si l'on peut conjurer que les Romains auraient bien fini par inventer la notion de paysage, la conversion de l'Empire au christianisme représente à cet égard une régression décisive, qu'il faudra plus de mille ans pour rattraper. Il n'est pas nécessaire de rappeler le lien de la métaphysique platonicienne et l'exaltation du royaume de Dieu dans la vision chrétienne : toutes deux se rejoignent dans cette condamnation de l'attachement au sensible. Une telle attitude ne pouvait qu'entraver

pouvait qu'entraver l'émergence d'une pensée du paysage. À l'inverse, l'un des concepts essentiels dans la constitution d'une telle pensée en Chine aura été la *capacité de goûter* les manifestations sensibles de la réalité. C'est cela même que le premier poète paysager, Xie Lingyun appelle *shang* 賞. Dans ce sinogramme, la clef porte l'idée de valeur ; et l'élément supérieur, phonétique, celle de conférer un prix, une louange. Il s'agit donc, fondamentalement, de la capacité d'apprécier, de conférer de la valeur à quelque chose. Xie Lingyun associe volontiers ce caractère à celui du cœur (*xin* 心), dans *shangxin* 賞心, pour dire spécifiquement « sensibilité au paysage », ou plus généralement « sens esthétique ». L'essentiel, dans ce « goût » (*shangxin*), c'est bien *shang* 賞, cette capacité à conférer du prix à ce qui, pour le vulgaire, n'en a pas, car il n'a pas les yeux pour le voir comme il convient ; c'est-à-dire, en l'occurrence, *en tant que paysage* (pages 101-102).

L'auteur du premier traité sur la peinture de paysage dans l'histoire humaine, Zong Bing (375-443), écrit en effet ce qui suit dès les premières lignes de son Introduction à la peinture de paysage, qui fut probablement écrite dans les années dix de l'ère Yuanjia, sous le règne de Wendi des Liu Song : « Quant au paysage, tout en ayant substance, il tend vers l'esprit. » (page 112).

La « pensée paysagère » est née à la croisée du taoïsme et du bouddhisme, plus particulièrement de leurs variantes érémitiques (page 114).

Ce qui fait vivre les humains en tant que tels, c'est le travail social, au sens le plus général de : travail d'assomption de la Terre en monde. Cela comprend l'activité humaine sous tous ses aspects, des plus matériels (tel le travail des paysans) aux plus immatériels (tel le travail des prêtres) (page 119).

Cet érème relatif qui est celui de l'Asie des moussons a sans doute un lien avec la naissance du regard paysager dans cette partie du monde. Entre autres conditions, plus historiques, il fallait une base écologique à ce besoin, inhérent au regard paysager, de trouver la nature aimable – plus aimable que ne le sont les déserts du Proche-Orient, à la marge desquels s'est formé le regard chrétien sur la monde. Or passé un millénaire et plus de condamnation de la nature, l'Europe chrétienne à son tour, au sortir du Moyen Âge, allait adopter un regard paysager. Parmi les conjonctures que soulève un tel avènement, il y a celle que la paix mongole imposée à l'Eurasie aurait permis que des peintures de *shanshui* 山水 parvienne au monde occidental, et y déposent le germe de ce qui deviendrait, à la Renaissance, l'« invention » du paysage (page 130).

La seconde partie de cet ouvrage est consacrée au Japon.

Ledit « pays natal », issu de l'histoire et du milieu de la Chine centrale, ne s'étendait pas seulement jusqu'à Taiyuan et Bai Letian ; il s'est prolongé ensuite, à travers Bai Letian, jusqu'à la Cour de Heian ; et de là, il s'est étendu au Japon tout entier. Cela tout en gardant son motif premier : la cabane de l'ermite, ce *lu* 盧 qui en japonais se dira *iori* (page 144).

L'espace-temps du *chanoyu* est homologue à celui du *yindun* 陰遁, tous deux incarnant l'érémité, mais à une échelle différente : l'échelle territoriale d'une part, l'échelle intra-urbaine de l'autre (page 150).

L'œuvre n'atteint sa vérité qu'à partir du moment où le lecteur ajoute une seconde moitié, qui l'existentialise et l'historicise. Du point de vue écouménal, la « seconde moitié » en question, c'est évidemment le second versant de la médiance humaine : le milieu éco-techno-symbolique dans lequel on existe ; autrement dit le corps médial. Il me semble qu'effectivement, à l'époque Muromachi, s'est instauré au Japon un paradigme de vérité portant à l'inverse de celui, mécaniciste et fondé sur le principe d'identité, qui allait s'établir en Europe au XVII^e siècle. Autant celui-ci aura cherché la vérité dans l'abstraction de l'objet hors des liens existentiels de la chose, autant le premier l'aura au contraire cherchée dans les liens sensibles de la chose avec notre vie. C'est pourquoi je l'appelle un *paradigme de la vie même* (pages 162-163).

La retraite de l'ermite n'est pas seulement tranquille, elle est temporaire. Une cabane tressée, cela ne dure pas. Les sinogrammes *lu* 盧 et *an* 庵 se lisent tous les deux en japonais *iori*, terme dérivant d'*ihe* (aujourd'hui *ie*), maison. Le vieux verbe *ihoru* signifie : se construire un abri provisoire pour passer la nuit. L'on touche ici à un thème fondamental de l'érémitisme, et en même temps de la pensée japonaise en général, exalté entre tous par le bouddhisme : l'impermanence (*mujô*). C'est Kamo no Chômei (1155-1216) qui en a donné l'expression la plus frappante, dans ses *Notes de mon ermitage*. Traversée tout entière par ce sentiment, l'œuvre débute en ces termes célèbres :

ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかたは、かつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたる例なし。世の中にある、人の栖と、またかくのごとし[3]

« Indéfiniment coule l'eau du fleuve qui va, et ce n'est plus la même. L'écume flottant où s'alentit le courant se défait ou s'assemble, on ne l'a

Tokyo avait déjà été notée par les premiers visiteurs occidentaux à Edo, à la fin du shôgunat. Venant de Yokohama, ils peinaient à distinguer le moment où ils quittaient la campagne pour entrer dans la ville. Si la rue japonaise est moins forme que fond, la ville à son tour ne se dégage pas comme une forme sur un fond. En cela elle diffère radicalement de la ville européenne comme de la ville chinoise prémoderne, auxquelles la muraille conférait une indiscutable forme. Ici, la forme, c'était celle du château. Même les édifices religieux, qui se dissimulent derrière la végétation ne sont guère des « formes ». Rien de commun avec les tours et les flèches de nos cathédrales, qui se détachent sur le ciel ! (pages 202-203).

He leaped the fence, and saw that all nature was a garden. Horace WALPOLE. Ce qui me frappe dans cette citation fameuse : « Il sauta la clôture, et vit que toute la nature était un jardin », c'est l'emploi du mot *nature*. En effet, sauf à imaginer que les jardins aristocratiques de l'époque étaient taillés en pleine forêt primaire, leur environnement, c'était la campagne. La campagne anglaise, ouvragée depuis des millénaires par des dizaines de générations de paysans. Ainsi WALPOLE emploie *nature* abusivement, pour dire *country* ou *countryside*. Gardons-nous de lire ce *nature was a garden* comme si WALPOLE avait mis nature entre guillemets. Il ne veut pas dire, à l'instar de la géographie moderne qui a pu qualifier d'« agriculture jardinatoire » les campagnes de l'Asie des moussons, que William KENT se serait soudainement rendu compte que ce qu'il avait pris jusque-là pour « la nature », c'était en fait une campagne investie de tant de travail qu'elle en était devenue pour ainsi dire un « jardin ». Non ; ce qu'il dit, il le dit au premier degré. Pour lui, ce qu'il y a autour du jardin aristocratique, c'est la nature. Et si elle est comme un jardin, c'est qu'elle relève du même regard que celui qui est porté sur le jardin : le regard seigneurial qui, forclosant l'immonde labeur du paysan (ou du jardinier), n'y voit que du paysage. Ce regard qui fonctionne selon le principe de XIE Lingyun, produit le même résultat qu'en Chine : pour lui, pas de différence entre *country* et *nature*, de même que là-bas en Chine, dans le *jiaowai* 郊外 espace sauvage et champs cultivés se confondent en ye 野. Ce n'est pas là qu'un problème philologique ; il est onto-socio-politique, et même cosmologique. Le travail en question est nécessairement celui d'une certaine couche sociale ; et sa forclusion, signe d'écrasement de cette couche sociale, en position inférieure, par une autre, en position supérieure (pages 215-216).

Au Moyen Âge, la contrainte était du côté de la campagne, et la liberté du côté de la ville ; situation qui, suivant les pays, dure encore de nos

jamais vue s'arrêter longtemps. Ainsi vont l'homme et ses demeures en ce monde. »

Si, aujourd'hui comme hier, les cycles de l'immobilier sont courts au Japon, c'est bien parce que l'on conçoit l'habitat sous le signe de l'impermanence, comme toute chose en ce « monde flottant » ; et, à travers l'héritage de l'érémitisme, cela touche au plus profond de la structure existentielle de l'être : cette médiance que la fin du Moyen Âge avait pressentie dans tous les domaines de l'art (pages 178-179).

L'être humain, tant par le symbole que par la technique, dépasse toujours les limites du *topos* de l'identité matérielle des choses et de son propre corps. Ce principe est celui de la *chorésie*. Le géographe Yi-Fu Tuan a sans doute saisi quelque chose d'analogue à ce dépassement du *topos* en parlant d'*escapism*, une échappée hors les murs du quotidien (ou, disons de l'identité) dans laquelle l'humain cherche à atteindre ou retrouver des idéaux. Celui du *back to nature*, par exemple, se présente à diverses échelles et sous de multiples abords, des virées de fin de semaine à la colonisation du Nouveau Monde : « *Old Europe was the city, the New World was nature.* » (page 182).

Il n'est pas absurde – et c'est même l'une des questions les plus graves que pose cet ouvrage – de rapprocher cette fonction d'accès à la nature de celle que, dans notre monde mécanisé, les gros 4 x 4 de loisir exercent dans la ville contemporaine. À ceux-ci également revient le rôle d'incarner l'érème au nombril du monde, et ce dans une mesure qui excède les capacités financières de la plupart des gens : cela reste un signe de distinction sociale. Où est la différence qui est grande ? (page 188).

Vers 1850, entre Paris (alors dans l'enceinte de Thiers) et les campagnes du Bassin parisien, le contraste de densité était de l'ordre de 500 à 1 ; entre Edo et les campagnes du Kantô, de l'ordre de 15 à 1. Ce faible contraste était surtout dû au fait que les campagnes étaient densément peuplées, et aussi très construites : au Japon, une rizière se « fabrique » (*tsukuru*), au lieu de se « cultiver » (*tagayasu*) comme un simple champ. Le contraste ville-campagne était amoindri d'autant. Toutefois ces rapports quantitatifs étaient moins importants que ceux d'ordre phénoménologique. Une équipe dirigée par Maki Fumihiko a montré qu'à Tokyo, le rapport fôrme/fond est de type rural plutôt qu'urbain (en ce sens que la rue n'y est pas forme, mais fond ; et que la forme, ce sont les maisons, individualisées sur fond de rues et de jardins, comme les maisons rurales le sont sur fond de champs). Intéressant pour la plus grande ville du monde... Cette paradoxale « ruralité » de

jours et – de pair avec la pauvreté des paysans sans terre – aura motivé l'exode massif des campagnes vers les villes pendant l'ère industrielle. Si limitée qu'elle soit en profondeur historique, cette hypothèse est particulièrement intéressante d'un point de vue écouménal. La ville est en effet, sur Terre, ce qui incarne le plus visiblement, mais aussi le plus effectivement, la part collective des êtres humains. Elle est concrétion de capital social, l'écosymbole par excellence de notre corps médial. C'est donc la chose que rejettera, que forclora le *topos* ontologique moderne. On peut déjà mieux comprendre, sous cet angle, certains motifs ordinaires du refus de la ville, hormis comme lieu de travail. Le lieu de la « maison délicieuse », lui est hors les murs, *là où on ne travaille pas.* Comme l'était effectivement le Yuanmingyuan, hors les murs de Pékin… et comme l'était, pour un riche Romain, le lieu de l'*otium* (la campagne), par négation de celui du *negotium* (la ville). En effet, comment un lieu idéal, le lieu de la maison délicieuse, pourrait-il être placé sous le signe du travail ? (page 228).

Ayant délibérément importé le modèle de la civilisation occidentale à partir de la restauration de Meiji (1868), le Japon fut largement tributaire des utopies qui ont présidé au développement des banlieues dans le monde occidental. Ce mot d'« utopie », devenu directement *yûtopia*, a du reste fait florès au Japon (page 251).

Si, du point de vue mésologique, Cyborg est une figure de la médiance humaine aujourd'hui en général, il l'est avant tout de la combinaison *automobile/pavillon suburbain.* Par « suburbain », entendons l'urbain diffus. Cela va des banlieues proprement dites aux résidences secondaires isolées au fond des bois, tout au bout du monde. Cet habitat caractérise un genre de vie à la fois grand consommateur d'espace et gros utilisateur de l'automobile, qui seule permet de l'intégrer physiquement ; ce qui s'effectue selon des rythmes divers, des déplacements quotidiens aux migrations saisonnières. Accessible aujourd'hui à quiconque dans les pays nantis, cet habitat est néanmoins l'apanage de ce que Gilles Ritchot appelle « nomades sélectifs » (page 285).

Tel est, du point de vue de l'écoumène, le mobile premier de la consommation moderne : *limiter l'être au corps animal fait de celui-ci, par essence, un consommateur* (page 324).

C'est dire que, pour moi, la composition urbaine – à quelque échelle que ce soit, de la métropole au village – marque une structure ontologique : la médiance humaine (page 330).

J'ai tenté de montrer dans Écoumène que ces formes géométriques, dans leur essence, ont été un placage du Paradigme platonicien sur le monde sensible, sublunaire qui est le nôtre. Régnant hors du temps et de l'espace, les Idées ou Formes qui constituent ce Paradigme sont pures de toute compromission avec le monde sensible. Transcendantes, hors d'échelle, elles ne sont proportionnelles qu'à elles-mêmes, comme l'Être absolu. Mais comment exprimer l'absolu sur Terre ? Par la géométrie, certes, mais cela ne suffit pas. Dans le monde sensible, il faut des symboles qui en appellent aux sens. Or ce qui, pour nos sens, approche le plus la transcendance, c'est le ciel. Il faudra donc que l'architecture soit comme le ciel sur la Terre. Au-delà des besoins d'éclairage, c'est à cela que sert en particulier le verre : à remplacer la Terre par le ciel (page 333).

Une œuvre de Hasegawa Itsuko nous mettra sur la voie : *Ryûtopia*, le complexe culturel qu'elle a édifié à Niigata. Immense ovale aux parois de verre, ce bâtiment est coiffé par de la terre et de la végétation. Inversion du rapport ciel/Terre : ici, c'est la Terre qui est au-dessus du ciel. Ce que symbolise ainsi *Ryûtopia*, c'est non seulement l'autosuffisance de cette architecture, qui n'a manifestement pas besoin de la ville, mais en outre son indépendance vis-à-vis des lois de la nature, qu'elle subvertit. Certes en coiffant son bâtiment de verdure, l'architecte quant à elle voulait au contraire montrer son amour de la nature ; mais, comparé au puissant symbole de l'inversion du rapport ciel/Terre, ce béret vert n'est qu'un fétiche dérisoire. Cette inversion cosmologique, l'architecte de *Ryûtopia* ne l'a évidemment pas voulue ; elle n'en est que plus significative du *métabasisme* de notre monde, c'est-à-dire de sa prétention à se passer de ce qui la fonde : la Terre. Le *métabasisme*, c'est non seulement l'idéologie postmoderne du « On en a fini avec la base », mais c'est aussi, et surtout, notre genre de vie actuel, qui détruit effectivement sa base écologique, comme s'il n'en avait pas besoin (pages 336-337).

Dans l'écoumène, le monde continue à sourdre de la Terre (la nature) ; mais l'écoulement du temps n'épuise pas la nostalgie de ce pays natal. En Orient comme en Occident, au bas mot, cela fait trois mille ans que se sont dessinés les mythes qui régissent aujourd'hui encore notre besoin de nature ; quelque deux mille ans qu'ils ont pris la figure du loisir, hors les murs de la ville ; plus de quinze siècles en Chine, ou plus de cinq en Europe, que cette retraite est devenue célébration du paysage... Durant ce temps, « la nature » est peu à peu devenue l'objet d'une quête, élitaire d'abord, puis si massive qu'elle a fini par bouleverser l'habitat humain,

engendrant un mode de vie qui outrepasse aujourd'hui la biocapacité de la planète (page 345).

Tout cela n'a rien de mystique ; c'est un parti ontologique, tel qu'en son temps le fut le dualisme, avec ce qu'il entraîna : l'émergence de l'individu moderne. Et ce parti – reconnaître notre médiance, en particulier cesser de forclore le travail médial qui nous permet d'exister – n'est pas seulement une vision théorique ; il est éminemment pratique aussi. Pour l'immédiat, cela consiste dans le principe, simple et amplement démontré par l'écologie, que privilégier le public et le collectif – par exemple un habitat dense et des transports en commun – c'est plus soutenable que l'inverse (page 354).

Augustin Berque
Histoire de l'habitat idéal

En conclusion de cet exposé très riche et bien documenté, nous voudrions faire deux remarques :

Les deux premières parties de cet ouvrage analysent d'un point de vue historique l'histoire de l'habitat idéal de manière fort pertinente. Par contre la troisième partie qui nous ramène à notre monde occidental contemporain semble s'achever sur un constat limité : « privilégier le public et le collectif ».

Mais le plus gênant, à nos yeux, est le postulat philosophique sous-entendu : l'ontologie de Heidegger. Cette vision du monde n'est pas partagée par tout le monde et conduit l'auteur à confondre les principes d'économie d'énergie qui conduisent les architectes à végétaliser les toitures avec une inversion du rapport Ciel/Terre…

Yohanan Lambert