

PENSER LA RÉCONCILIATION

Jean-Marc Besse

Belin | *L'Espace géographique*

**2001/2 - tome 30
pages 180 à 185**

ISSN 0046-2497

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2001-2-page-180.htm>

Pour citer cet article :

Besse Jean-Marc, « Penser la réconciliation »,
L'Espace géographique, 2001/2 tome 30, p. 180-185.

Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

© Belin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Penser la réconciliation

Jean-Marc Besse

CNRS-E.H.GO, UMR « Géographie-cités »,
13, rue du Four, 75006 Paris

Le dernier livre publié par Augustin Berque peut d'abord être lu comme un livre polémique¹. L'adversaire qu'il s'agit pour Berque de dénoncer, ou plutôt, dont il s'agit à ses yeux de dépasser les perspectives, porte un nom : modernité. J'aurais pu écrire aussi : Descartes, tant la modernité, pour Berque, semble se cristalliser dans ce dualisme dont Descartes se serait rendu coupable, dualisme entre le corps et la pensée, entre la subjectivité personnelle et l'univers de l'objectivité technoscientifique, entre l'homme et la nature. Ce dualisme philosophique a provoqué des dégâts intellectuels, culturels, mais aussi sociaux, considérables (desquels, d'ailleurs, la géographie contemporaine appuyée sur le paradigme spatialiste ne serait pas épargnée). Ce dualisme a ainsi, par exemple, rendu possible l'architecture moderne (Le Corbusier!), c'est-à-dire avant tout la séparation entre le bâtiment conçu par l'architecte et le contexte ou le milieu dans lequel il est construit, la banalisation technologique du geste architectural et, finalement, la perte du sens d'habiter. C'est ce même dualisme qui se retrouve à l'œuvre, selon Berque, dans le structuralisme sémiologique post-saussurien, qui sépare le langage et le monde, et se replie sur l'étude « interne » du système des signes, en évitant la question, fondamentale aux yeux de Berque, de l'attachement du langage au monde, soit du lien entre la parole et les choses.

Il s'agit par conséquent, et c'est le projet de ce livre, longuement mûri par son auteur, de dépasser la modernité et les dualités qui l'ont constituée, afin de retrouver la relation entre la

chose et le milieu avec lequel elle communique, de retisser le lien entre le langage et le monde, et de désigner par là même de nouveaux chemins du sens, une nouvelle manière d'habiter la Terre. L'œuvre humaine participe au mouvement du monde, qui en même temps la porte, et dont elle est primitivement animée. C'est cet entrelacement qu'il faut penser ou plutôt, comme le dit Berque, c'est ce « poème du monde » auquel la parole humaine participe, qui la précède et qu'à son tour, elle porte un peu plus loin, qu'il faut laisser se déployer.

Le projet est ambitieux, et il n'est pas sans risques. On pourrait en effet objecter : qu'est-ce qui distingue Augustin Berque d'une position très traditionnellement romantique, ou pré-moderne ? Ne trouve-t-on pas déjà, dans le romantisme (allemand) cette volonté, anti-cartésienne et anti-mécaniste, de retrouver un sens objectif et l'insertion de l'homme dans le mouvement général de la grande Nature ? Ne lit-on pas, chez Novalis par exemple, qu'il existe une « grande écriture chiffrée » qui partout dans le monde a « apposé son sceau : sur les ailes, les coquilles d'œufs, dans la configuration des nuages, dans la neige et les cristaux et dans la formation des pierres, dans les eaux glacées et à l'intérieur et à l'extérieur des montagnes... » (*Les Disciples à Saïs*) ? Quelles sont les relations qu'entretient le « poème du monde » dont parle Berque avec cette « prodigieuse écriture » à laquelle les hommes participent, dont parlent les Romantiques, ou bien avec ce monde magique de la « ressemblance » décrit par Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* et dont la modernité a voulu justement se détacher ? Et, surtout, qu'est-ce qui les en distingue ? À l'autre extrémité, si je puis dire, une autre objection serait possible : pourquoi voudrait-on à tout prix retrouver un lien avec le monde, avec la Terre ? Au nom de

1. BERQUE A. (2000). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris : Belin, coll. « Mappemonde », 272 p.

quoi peut-on proposer cette perspective, si elle est effectivement possible, d'un au-delà de la modernité ? Et pourquoi ne pas se contenter de l'univers des signes, de la profusion des jeux de langage, de l'expérimentation joyeuse des possibilités humaines, à l'intérieur d'un monde qui n'a plus de repères objectifs ? La réalité contemporaine est devenue post-moderne et a rompu avec la recherche des sols fondateurs : la position tenue par Augustin Berque serait, par conséquent, vouée à l'échec.

On comprend, à partir de ces deux remarques, combien ce livre est ambitieux, riche de perspectives de pensée et de recherches, mais aussi d'informations (à la mesure de la curiosité et de la culture de son auteur), et à ce titre mérite qu'on s'y arrête pour l'étudier attentivement. Car, à vrai dire, Augustin Berque connaît bien ces objections et il les a précédées en un sens. Ni pré-moderne, ni post-moderne, la perspective intellectuelle et pratique qu'il tente d'élaborer s'appuie délibérément sur les acquis de la modernité, en particulier sur le développement des sciences, afin de poser à nouveaux frais la question de l'écoumène, c'est-à-dire de l'habitation humaine de la Terre, ou encore du sens de la vie terrestre de l'humanité. La voie est étroite, puisqu'il faut éviter les écueils symétriques du naturalisme et du positivisme d'une part, du subjectivisme et du relativisme d'autre part. Dans cette entreprise, cependant, Augustin Berque n'est pas sans secours ni recours, et il n'est pas surprenant, à mes yeux du moins, qu'il sollicite pour éclairer son point de vue, des auteurs ayant déjà effectué des tentatives de cette nature, soit sur le plan scientifique, soit sur le plan philosophique. Il faudrait surtout évoquer, concernant la philosophie, l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, dont il faut regretter que Berque (comme il le reconnaît lui-même, p. 188) l'ait lu si tard et qu'il l'ait à mon sens trop peu utilisé.

Un simple survol de la table des matières signale l'ampleur de l'ambition de ce livre : de la rizière à la religion, en passant par la ville, le jardin, le paysage, les cathédrales, le marché, l'assemblée, les maisons, les thèmes abordés par Augustin Berque sont très variés, au risque, pourrait-on penser, de la dispersion. Mais cette diversité a des raisons. À chaque fois, une même question est affrontée par l'auteur, celle de la possibilité de déceler la formation et le développement d'un monde humain, de retrouver les cheminements du sens qui s'élève à partir des données de la nature et des héritages de l'histoire. L'intention de Berque est d'une certaine manière reconstructrice.

Bref, du point de vue de « l'approche écouménale » (et phénoménologique) qui est celle d'Augustin Berque, il y a du sens,

un sens qui englobe le langage, « qui le précède et qui subsiste quand il n'y a plus de langage » (p. 117). Si la question de l'origine de ce sens est proprement insoluble pour l'investigation rationnelle, il est possible cependant de repérer les « assises » de son déploiement : « La première est purement physique : c'est le déploiement de l'univers. La seconde est le déploiement de la biosphère. La troisième, celui de l'écoumène. Dans la première, le sens est à la fois cours dans le temps et direction dans l'espace ; il est ce en quoi tel état de choses évolue vers tel autre, plutôt que l'inverse. [...] Dans la seconde, le sens est la manière dont un organisme vivant connaît l'état de choses dans lequel il se trouve ; par exemple la faculté que nous avons, par notre oreille interne, de nous situer par rapport à la verticale [...]. Dans la troisième, le sens est la manière dont un état de choses est connu par représentation là où il n'est pas présent [...] ». (p. 119).

Il y a donc un sens, qui traverse les étages du monde, de l'univers physique vers les réalités les plus raffinées de la culture, et c'est ce qu'il s'agit de reconnaître. La préoccupation exprimée ici par Berque n'est pas nouvelle. Elle est apparue à la suite de la mécanisation de la physique au XVII^e siècle. Comment est-il possible de concilier l'univers physique du déploiement des forces avec le fait de l'organisation de certaines formes naturelles ? Comment penser ensemble l'univers des forces ou des flux avec celui des formes ? Leibniz, puis Kant, parmi de nombreux autres, ont affronté ce problème. Ainsi, Kant, dans son opuscule de 1768, *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace*, souligne l'existence des phénomènes d'orientation dans l'espace physique, géographique, anatomique, dans le cadre d'une discussion sur l'espace absolu. Nous sommes encore, plus généralement, dans l'univers des questions léguées par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*.

Berque sollicite, à l'appui de son propos, de nombreux concepts qui proviennent des travaux de scientifiques contemporains : ainsi Prigogine (l'irréversibilité du temps), Hoffmeyer (la sémiotique, la biosémiotique), Varela (l'énaction), Gibson (l'affordance), Bourdieu (l'habitus) sont successivement convoqués. Il aurait pu, tout aussi bien, mais il ne le fait pas directement, évoquer les travaux de Thom et de Petitot sur la morphogénèse du sens. Les références scientifiques de Berque relèvent d'un double objectif. Il s'agit d'une part de montrer que le sens est un fait du monde, que le monde n'est pas informe et que par conséquent il faut envisager les manières dont les hommes se rapportent à ce sens et s'y ajustent plus ou moins. Il s'agit d'autre part de montrer que ce sens présent du monde ne détermine pas mécaniquement les choix humains, l'action humaine, mais que celle-ci au

contraire collabore à l'écllosion d'un sens qui sans elle resterait peut-être informulé [il faut revisiter Vidal de La Blache : « En géographie, la voie qu'avait ouverte le possibilisme vidalien n'a pas été creusée conceptuellement » (p. 202)]. C'est cette genèse commune du monde et de l'homme dans le processus d'émergence du sens qu'il s'agit de penser selon Berque. Et c'est ce qui justifie le caractère central du concept de milieu ou de *médiance* à ses yeux.

Avant de venir à ce concept, évoquons-en un autre, celui de *géogramme*, qui peut paraître au premier abord bien mystérieux. Le propos de Berque pourrait bien, au fond, s'y trouver comme en concentré. Qu'est-ce qu'un géogramme ? Un motif, au sens architectural ou musical, c'est-à-dire très précisément une forme ou une configuration spatiale ou temporelle, qui possède la vertu singulière d'appartenir à la fois (et indissolublement) à la réalité et à la perception, à la Terre et à la conscience humaine. Les géogrammes, nous dit Augustin Berque, « sont les formes perceptibles de notre environnement, mais aussi les mobiles inconscients qui nous y guident, nous y attachent et nous font l'aménager dans un certain sens » (p. 149). Berque parle un peu plus loin d'une logique en « spirale », qui « fait que les sociétés perçoivent leur milieu en fonction de la manière dont elles l'aménagent, tandis qu'elles l'aménagent en fonction de la manière dont elles le perçoivent » (p. 151). Nous sommes toujours dans la perspective d'un dépassement du dualisme moderne. La présence de ces « géogrammes » signifierait donc l'existence, préalable à la séparation du sujet et de l'objet, d'un milieu de communication ou de complicité entre l'homme et le réel, plus vieux que tout langage dirait Merleau-Ponty. Ce que Berque cherche à établir, pour sa part, en convoquant le concept d'affordance, pris chez James Gibson, pour désigner ces « prises que l'environnement offre à la perception et en même temps de la capacité que celle-ci possède d'avoir prise sur ces prises ou d'être en prise avec ces prises » (*ibid.*). Ni totalement subjectives, ni totalement objectives, ni simples projections culturelles, ni simples données naturelles, mais à la fois réalités physiques et motifs phénoménaux, ces prises désignent précisément l'écoumène comme milieu d'existence (et non comme simple environnement), soit comme réalité sensée avec laquelle les êtres humains s'expliquent, au sens où ils l'affrontent, et par rapport à laquelle ils s'expliquent, au sens où ils y révèlent ce qu'ils sont.

La position de Berque soulève des questions philosophiques et scientifiques considérables. Car elle rend nécessaire de redéfinir les notions de subjectivité et de corporéité, ainsi que le rapport que ces notions entretiennent avec celle de lieu. C'est sur ce point, justement, qu'il me semble qu'une lecture plus

approfondie de Merleau-Ponty aurait véritablement servi la réflexion d'Augustin Berque, plutôt que ses références récurrentes à Heidegger. Certes, Merleau-Ponty ignore l'œuvre de Watsuji, qui constitue une autre référence majeure de Berque. Mais il n'est pas aussi inattentif que Berque le croit aux questions issues de l'anthropologie. Je renvoie, sans pouvoir ici développer cette perspective, aux textes de *La Prose du monde* ou de *Signes*, dans lesquels Merleau-Ponty se confronte aux œuvres de Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss, mais aussi aux mondes de l'art et du langage.

C'est donc la notion de médiance qui constitue le cœur de la position défendue par Berque dans ce livre. Ce n'est pas la première fois qu'il fait usage de ce terme. Mais, me semble-t-il, il en a rarement fait une présentation aussi éclairante et porteuse d'horizons de travail. C'est dans le cadre de cette pensée de la médiance que la notion de géogramme peut trouver, en effet, sa véritable intelligibilité. Le géogramme, ce motif spatio-temporel, n'est pas une réalité « purement » naturelle que l'homme trouve dans le monde déjà toute faite, ni une construction mentale que l'homme projette vers le monde : il est à la fois objectif et subjectif (c'est-à-dire : il n'existe que sur le plan des phénomènes), il précède la séparation du subjectif et de l'objectif, il est véritablement premier, dans la mesure où il donne immédiatement une configuration sensée à l'expérience sensible que l'homme fait du monde. La notion de milieu ne dit pas autre chose : que l'expérience est immédiatement organisée, qu'elle véhicule un ou plusieurs sens, par lesquels l'être humain peut se laisser solliciter, ou qu'il reste libre de refuser. Possibilisme revisité, en effet... Mais surtout, il faut comprendre que ces motifs qui spontanément offrent une prise à l'action et à la pensée humaines sont indissolublement naturels et culturels (écologiques et symboliques, dirait Berque si je l'ai bien compris), que la forêt amazonienne est « culturelle » et le parking de l'hypermarché « naturel », et qu'au fond la véritable question n'est pas de faire le compte et la distinction de ce qui relève de l'ordre de la nature ou de celui de la culture (même s'il faut aussi le faire), mais bien plutôt de repérer comment l'humain sur la Terre s'institue précisément à la jointure, ou plus précisément dans la médiation de ces deux ordres. La notion de médiance possède effectivement, en ce sens, une portée ontologique car elle concerne l'être d'une humanité qui est terrestre non par hasard et comme ayant chuté d'on ne sait quel obscur désastre, mais par essence, par origine, et par vocation. Pour ma part, j'y verrais aussi une grande leçon (mais pas forcément complètement berquienne) sur le paysage : ni simple représentation mentale, ni simple donnée naturelle, le paysage est l'expression du monde humain, soit la jointure, et son inscription sur le sol, de l'esprit et de la nature.

Un des moments forts du livre est donc constitué par les pages dans lesquelles Augustin Berque commente et prolonge les célèbres travaux d'André Leroi-Gourhan, dans le but d'«établir à nouveaux frais une théorie contemporaine de la médiance» (p. 127). Que trouve-t-on en effet dans l'anthropologie de Leroi-Gourhan ? Essentiellement, selon Berque, l'analyse du processus par lequel les fonctions qui étaient contenues dans le corps animal ont été progressivement extériorisées et remises à un «organisme de substitution» (p. 98), à la fois technique et symbolique, que Leroi-Gourhan appelle *corps social* et Berque *corps médial* : «... nous avons besoin des choses et leur confions une part toujours plus ample de nous-mêmes, tandis que notre corps médial ne cesse de grandir avec elles, repoussant les contours du monde» (p. 99). Mais ce qu'il faut voir, c'est que cette «extériorisation» est, symétriquement et du même pas, intériorisation, ou, pour reprendre le terme utilisé par Berque, «somatisation». Le symbole joue ce rôle, qui permet de rapatrier le monde «au sein de notre corps», et «de rendre présentes au dedans de mon corps des choses qui en sont physiquement éloignées» (p. 129). Berque utilise le concept de *trajection* pour rendre compte de ce double mouvement de projection technique et d'introjction symbolique, qui constitue la «pulsation» de l'existence humaine, et à proprement parler sa «médiance». Ainsi, la relation qui unit l'homme au monde n'est pas causale. Il faudrait plutôt pouvoir penser leur commune genèse, celle de l'homme et celle du monde, au niveau de l'écoumène. Augustin Berque place sa réflexion sous les auspices philosophiques de la théorie heideggérienne de la spatialité de l'existence humaine. Sur un autre registre, il aurait été intéressant de le voir confronter son approche avec celle, plus directement psychologique, qui s'est développée après les travaux de Mélanie Klein et de D. Winnicott, entre autres, à propos de la notion d'espace psychique et de la genèse de l'identité subjective dans le mouvement de la constitution de cet espace.

La géographie pourrait être impliquée dans le déploiement de ce «poème du monde» auquel contribue l'œuvre humaine, ou, comme le dit encore Berque, dans cette entreprise de «recomsisation» que les conséquences de la modernité ont rendue nécessaire. On le sait depuis Dardel (mais pas uniquement), auquel renvoie le livre. Mais il faudrait pour cela qu'elle accepte de revisiter ses concepts les plus centraux, comme ceux de lieu, d'espace, de milieu et d'échelle, et de les redéfinir à nouveaux frais. Plus encore, il faudrait qu'elle envisage, au moins pour un temps, la portée philosophique des concepts qu'elle utilise, et affronte directement la question ontologique qui la porte depuis ses origines : celle de l'être géographique ou (c'est la même question) de la géographie de l'être. «Il

manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie», dit Berque (p. 9). Être, pour une chose, c'est en effet être «quelque part», être «en un lieu». Mais quel est ce «quelque part» de la chose, quel est ce lieu-de-la-chose-même, comment faut-il le penser et surtout comme faut-il penser le lien de ce lieu avec la chose dont il est le lieu ? C'est à l'être de ce lieu de l'être que Berque consacre ses premières analyses. Platon, Aristote, Descartes, Heidegger, mais aussi Nishida, sont ainsi convoqués dans la perspective de cette nouvelle pensée du lieu que Berque appelle de ses vœux.

Le cœur de l'analyse est constitué par le couple *chôraltopos*. Si j'ai bien compris l'intention de Berque, il faudrait voir dans le *topos* d'une chose sa position localisée dans l'espace, et dans sa *chôra* l'ensemble des relations, écouménaes, qu'elle entretient avec le monde naturel et humain auquel elle participe. Le *topos* est du côté du lieu matériel, de la circonscription, de la limite, voire de la fermeture de la chose sur elle-même, sur son être identique à lui-même. Nous sommes à ce niveau dans ce que Berque appelle une «logique du sujet», dans la mesure où, en particulier, on y assiste à une séparation entre la chose et le lieu (*topos*) où elle est placée, et où la chose (= sujet) est considérée pour elle-même, sans les liens où elle est insérée. La *chôra*, pour ce qui la concerne, signifie «l'imprégnation réciproque du lieu et de ce qu'y s'y trouve» (p. 20). Ce n'est pas une simple place, mais un «lieu écoumèneal», un «lieu existentiel». Ainsi, un crayon (p. 92), peut avoir d'une part un *topos*, soit une place matérielle dans l'espace, et une *chôra*, c'est-à-dire un lieu «existantiel» constitué par l'ensemble des relations qu'il entretient avec les systèmes naturels, techniques, et symboliques, qu'il engendre et dont il dépend en même temps (forêt, bois, papier, écriture, etc.). Du point de vue de la *chôra*, donc, pas de séparation entre la chose et l'ensemble des significations et des interprétations dont elle est traversée et auxquelles elle renvoie. Nous sommes dans ce que Berque appelle une «logique du prédicat», car la chose n'existe pas concrètement sans le milieu des significations qui la constitue en tant que telle.

Il est donc possible de distinguer, voire d'opposer, *topos* et *chôra*, logique du sujet et logique du prédicat. D'un côté nous sommes dans une pensée de la séparation, de l'abstraction (entre la chose et son lieu, entre la chose et ses significations). C'est la modernité. C'est l'espace abstrait de la modernité. C'est l'architecture moderne qui se contente de placer des bâtiments dans un milieu dont elle ignore les données. De l'autre nous sommes dans une pensée de la relation, une pensée de la genèse concrète des choses, mais aussi de la genèse commune de l'homme et des choses. Concret, rappelle Augustin Berque, vient de *concrescere*, «grandir ensemble».

Il est par conséquent essentiel « d'avoir à l'esprit que toute chose rassemble en un faisceau des renvois à divers domaines, matériels et immatériels, écologiques, techniques et symboliques, pour les faire se tenir ensemble en ce qui est sa concrétude première » (p. 95). À ce moment, nous sommes dans la pensée de la médiance. Et ce qu'il s'agit d'apercevoir, c'est que le lieu de l'être n'est pas seulement un *topos*, ou une place dans un espace, mais qu'il est aussi une *chôra*, soit un milieu, milieu de sens et d'existence.

Les géographes, mais aussi les architectes et les paysagistes, trouveront sans doute matière à débat dans cette analyse de la notion de lieu, et plus généralement dans celles qui concernent les formes souhaitables de l'habitation du monde. Berque, en effet, ne cache pas son éloignement par rapport aux approches spatialistes de la géographie, qui sont considérées par lui comme typiquement modernes, ce qui n'est pas un compliment. Il se montre très proche, comme je l'ai déjà indiqué du Heidegger des *Essais et conférences*, où se trouve développée la distinction (reprise par Berque) entre le lieu (*Ort*, mais aussi, chez Berque, *chôra*, contrée, région, site, etc.) et l'emplacement (*Stelle*, mais aussi *topos*, ou endroit). Berque, à la suite de Heidegger exprime ses réserves vis-à-vis de la notion d'un pur espace, contenant vide qui préexisterait aux lieux et aux choses qui ne feraient que l'occuper. Ce pur espace ne contient pas de lieux (*Örte*), mais seulement des endroits ou des emplacements (*Stellen*). Cet espace, qui est celui du projet physico-technique de la modernité, mais que l'on retrouve aussi dans la représentation muséale, n'est pas la seule forme de spatialité possible ou concevable, ni même la seule vraie. Et il faut, dira Heidegger, « libérer la question, de l'être de l'espace des restrictions que lui imposent des catégories ontologiques arbitrairement choisies » (*Être et temps*, trad. fr., p. 143), en l'occurrence celles de la modernité et du cartésianisme. Il faut penser une spatialité originaire dans laquelle il n'y a pas de séparation entre chose et lieu, mais où au contraire, « les choses sont elles-mêmes les lieux et ne font pas seulement qu'être à leur place en un lieu » (*Questions IV*, trad. fr., p. 103). À sa manière, Augustin Berque fait partie de ceux qui aujourd'hui cherchent à penser ces « autres espaces », qui diffèrent de celui du projet moderne. Il serait peut-être utile, alors, de confronter les propositions de Berque avec les perspectives d'une pensée proprement géographique de la territorialité, ou bien avec celles du « contrat géographique » de Jean-Paul Ferrier, où s'expriment là aussi des interrogations sur les relations hommes-nature, sur l'identité et sur l'être-aumonde terrestre de l'humanité, mais dans le cadre d'autres paradigmes philosophiques.

Je terminerais par une réserve, d'ordre philologique, et une

question, qui dépasse le cas personnel d'Augustin Berque. Ce dernier, pour mettre en place l'alternative conceptuelle (mais aussi pratique) entre *topos* et *chôra*, s'appuie d'abord sur Platon, puis sur Aristote. Je voudrais indiquer, surtout, que je ne suis pas convaincu, loin s'en faut, par la lecture que fait Berque de la notion de *topos* chez Aristote, en particulier. Berque retient du *topos* aristotélicien l'idée selon laquelle le lieu est séparable de la chose, et qu'il limite la chose comme un vase délimite son contenu. Il en conclut que le *topos* est un lieu « qui enferme la chose dans l'identité de son être » (p. 25). Il est vrai que l'analyse du lieu chez Aristote s'effectue dans le cadre d'une réflexion sur l'identité de la chose, c'est-à-dire sur sa nature. Mais, s'il y a bien l'idée d'une séparabilité entre la chose et son lieu (car, sinon, comment penser le déplacement), il reste clairement dit qu'il y a quelque chose comme une affinité entre les deux, ou plus précisément entre la chose et son « lieu propre », qui est le lieu où, précisément, cette chose se réalise en son être même, c'est-à-dire est en acte. La conception du lieu chez Aristote est, ne l'oublions pas, corrélative d'une théorie du mouvement et de la nature qui est elle-même, pour le dire schématiquement, d'ordre biologique. En ce sens, s'il n'y a pas d'espace au sens moderne chez Aristote, on y trouve cependant la conception d'un cosmos, orienté, qualitativement différencié en lieux qui sont d'une certaine manière chacun d'entre eux porteurs d'un sens ou d'une valeur propre (le haut, le bas, la droite, la gauche, dit Aristote dans la *Physique*, ont une signification non pas seulement relativement à nous, mais « dans le Tout lui-même », c'est-à-dire dans le cosmos). Chaque chose, quelle qu'elle soit (et le cosmos lui-même), est animée d'un dynamisme intérieur, qui lui fait rechercher à être en acte ce qu'elle est en son essence propre, ainsi que le lieu propre où elle peut l'être. Il ne me paraît donc tout simplement pas possible de dire, comme le fait Augustin Berque, que la théorie aristotélicienne du *topos* « préfigure la conception moderne du lieu telle que Heidegger la stigmatisera sous l'espèce de la *Stelle* » (p. 24), ou qu'il ne lui manque que le fait de se situer dans un espace pour être moderne (p. 25). Car, chez Aristote, le *topos* n'est pas un point, justement. Il est corrélatif d'une chose qui n'est pas, de son côté, considérée « simplement » comme un corps matériel, ou une masse inerte munie de coordonnées spatiales (comme ce sera le cas avec Descartes). Il n'y a donc pas de continuité entre le *topos* d'Aristote et l'espace moderne, car ils relèvent de deux compréhensions différentes de la nature.

Cette remarque me conduit à la dernière question que je voudrais poser, à partir de cette lecture du livre d'Augustin Berque. Son propos est délibérément philosophique, même s'il ne se réduit pas à ce registre. Il se veut fondateur, en cherchant à dresser les horizons intellectuels et pratiques

d'un dépassement de la modernité. La géographie contemporaine est intéressée à cette question, dans la mesure où, comme le signale Berque, elle véhicule des concepts et des perspectives théoriques, sur l'espace et la nature, qui sont typiquement modernes. Je me demande cependant si une autre approche ne serait pas possible sur cette question des relations entre géographie et modernité. Une approche plus «historienne» et peut-être même plus «interne» à l'histoire de la géographie moderne elle-même. Il semble en effet être acquis, pour beaucoup de géographes, historiens ou non de leur discipline, que 1) il y a eu une révolution scientifique au xvii^e siècle et que celle-ci s'est manifestée par la mathématisation de l'image du monde et le développement de la conception moderne de l'espace, et que 2) la géographie contemporaine, après les années 1950, a d'une certaine manière comblé son retard historique dans l'épistémologie en adoptant délibérément les perspectives de la modélisation et de la spatialisation. Je ne cherche pas à discuter ce qui est en passe de devenir un lieu commun de l'historiographie de la discipline, et qui semble être partagé par Augustin Berque. Je voudrais seulement poser la question : on assiste aujourd'hui, en France et ailleurs, à un profond renouvellement des études en histoire de la cartographie et de la géographie. Et,

dans la plupart des cas, ce qui est précisément en jeu est le mode singulier d'appartenance de la géographie, depuis la Renaissance, à la culture scientifique moderne. Mode singulier au sens où les procédures scientifiques mises en œuvre par les géographes, si elles passent aussi par les mathématiques (pour faire vite : par la mesure), ne s'y réduisent pas, et au contraire mobilisent des ressources rhétoriques, iconographiques, voire littéraires (par exemple, la description), qu'elles font travailler à leur objectif cognitif. Bref, l'hypothèse se fait jour de l'existence d'un « style cognitif » particulier à la géographie et aux autres disciplines scientifiques qui ont affaire à l'espace, à l'altérité, et à la diversité profuse du monde terrestre (histoire naturelle, géologie, botanique, ethnologie, etc.), et que ce style cognitif fait pleinement partie de la modernité scientifique. Sans stigmatiser de façon définitive la modernité, mais au contraire en se rendant attentif au mouvement historique concret qui la porte, il serait possible, peut-être, d'envisager l'activité scientifique dans la diversité spatiale et temporelle de ses pratiques, de ses méthodologies, de ses concepts, bref de ses styles, et de considérer la place spécifique qui y a été tenue par la géographie depuis la Renaissance. Il est peut-être temps de réécrire l'histoire de la géographie moderne.