

# Territoire et personne: l'identité humaine

Augustin Berque\*

Territory and person: human identity  
Abstract

How can the remembrance of certain persons be attached to certain places and thus become legends, i.e. “what must be read” (*legenda*) in the topography? This question is referred to the relation between *topos* (understood as the physical location of a body) and *chôra* (understood as the existential field of a being). The dynamic moment of this relation is expressed by the concept of mediance, defined, after Watsuji, as “the structural moment of human existence”. “Half” (*medietas*, hence “mediance”) of our Being is, concretely, constituted by our milieu (the other “half” being our individual body), which, as an eco-techno-symbolic system, exceeds the limitations of individual bodies both in time and space. This structural moment of human existence founds human territoriality. It explains why, during life, a person can identify with the landscape, or, after death, become that legend which other persons will read in the landscape.

Keywords: chôra ; existence; identity; landscape; mediance; territory

---

\* École des Hautes Études en Sciences Sociales/CNRS. E-mail : [berque@ehess.fr](mailto:berque@ehess.fr)

## Território e pessoa: a identidade humana

### Resumo

Como pode a lembrança de certas pessoas estar ligada a certos lugares tornando-se, assim, lenda, isto é, “o que precisa ser lido” (*legenda*) na topografia? Essa questão refere-se à relação entre *topos* (entendida como a localização física do corpo) e *chôra* (compreendida como o campo existencial de um ser). O momento dinâmico dessa relação se expressa através da ideia de mediania, definida, segundo Watsuji, como “o momento estrutural da existência humana”. “Metade” (*medietas*, portanto “mediania”) do nosso ser é, concretamente, constituída pelo nosso meio social (sendo a outra “metade” o nosso corpo individual), que como um sistema eco-tecno-simbólico, excede às limitações dos corpos individuais tanto no tempo como no espaço. Esse momento estrutural da existência humana funda a territorialidade humana. E explica por que, durante a vida, uma pessoa pode se identificar com a paisagem ou, após a morte, tornar-se aquela lenda que outras pessoas lerão na paisagem.

Palavras-chave: chôra ; existência, identidade ; mediania; paisagem; território

## 1. Retour aux Seksawa<sup>1</sup>

De l'automne 1947 à l'été 1953, mon père Jacques Berque (1910-1995) fut en poste comme contrôleur civil de ce qui à l'époque était la circonscription d'Imintanout, dans le cadre du protectorat français au Maroc. Il mit à profit cette expérience pour préparer sa thèse, *Structures sociales du Haut-Atlas* (Berque, J., 1978). Ces années correspondent aussi à la période qui a le plus marqué mon enfance, de cinq à onze ans. Les paysages de cette région, qui vivent encore pour moi dans les peintures de ma mère, Lucie Berque-Lissac (1909-2000), ne m'ont plus jamais quitté<sup>2</sup>. J'ai pourtant construit ma vie à l'autre bout de la Terre, en Asie orientale.

Chacun d'entre nous, à la façon qui lui est propre, s'attache ainsi à certains lieux. Ceux de l'enfance paraissent indélébiles ; ils font plus que nous marquer : ils font partie de notre être. En général, toutefois, les Occidentaux sont aujourd'hui portés à croire qu'il ne s'agit là que de notre monde intérieur ; c'est-à-dire de quelque chose qui vit en nous-mêmes, mais qui n'est pas la réalité. Ce « quelque chose », nous l'appelons par exemple *souvenir* ; et les souvenirs, pour nous, sont dans notre tête, ainsi éventuellement que dans celle d'autres personnes qui ont connu les mêmes expériences. Ils ne sont pas dans les choses qui nous entourent.

Penser ainsi est la marque du dualisme et de l'individualisme modernes. Les sciences sociales nous apprennent qu'il s'agit là de quelque chose de particulier dans l'histoire humaine, dont la plus grande partie s'est déroulée sous de tout autres rapports entre les gens et les lieux, les sociétés et leurs territoires. En effet, bien plus souvent, ces rapports de localité ou de territorialité dépassent l'individu et l'intègrent dans un monde commun, c'est-à-dire dans un *kosmos* où le monde intérieur de chaque personne est en continuité non seulement avec celui des autres personnes, mais avec l'environnement. Ainsi le microcosme individuel s'intègre au macrocosme général, dans une correspondance concrète entre l'intérieur et l'extérieur, les pensées et les choses.

«Concret» vient du latin *concretus*, participe passé de *cum-crescere*, «grandir ensemble». Dans les mondes qui ont précédé la modernité, concrètement, l'être humain « grandissait ensemble » avec les choses, les choses avec les mots, les mots avec le monde. Ainsi, par cette histoire commune, tout était empreint d'un ordre général unitaire, cela justement que les Grecs ont appelé *kosmos* et dont Platon nous dit, à la fin du *Timée*:

Et maintenant, déclarons que nous avons atteint le terme de notre discours sur le Tout. Ayant admis en lui-même tous les êtres vivants mortels et immortels, vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, dieu sensible formé à la ressemblance du dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très accompli, le Monde (*ho Kosmos*) est né: c'est le ciel qui est un et seul de sa race.<sup>3</sup>

Cet ordre général unitaire et empreint de valeurs humaines, le *kosmos*, la modernité l'a remplacé par un univers absolument neutre, un objet qui existe en lui-même et comme tel est extérieur, étranger à la subjectivité humaine. Telle est la vision moderne classique, celle de Descartes et de Newton. Même si, au XX<sup>e</sup> siècle, cette vision a été contestée de deux côtés à la fois – par la physique quantique d'une part, de l'autre par la phénoménologie –, c'est elle encore qui règne sur les manières de penser ordinaires en Occident. C'est elle qui règne en particulier sur l'idéologie maîtresse du monde contemporain: le libéralisme de marché, avec sa «mondialisation» qui n'est qu'une circulation d'individus et d'objets dans une étendue neutre, exactement dans le fil du mécanisme cartésien. À cet égard, on peut donc parler de *mécanisme de marché*.

Quant aux liens que des êtres humains peuvent ressentir avec les choses qui peuplent cette étendue, liens qui en font des territoires et des lieux concrets, ils sont considérés comme des projections subjectives, sans rapport avec la réalité. Cela même si le capitalisme en tire profit, puisque après tout les consommateurs sont des êtres subjectifs; mais le fond de cette idéologie est bien d'en arriver à une pure mécanique de marché, comme le suggère l'épithète que Philip Mirowski (2002) a décernée à la science économique dominante: *a Cyborg science*.

Je partirai ici d'une expérience que j'ai vécue au printemps dernier pour montrer à quel point cette vision est étrangère à la réalité des lieux et des territoires dans un monde humain. En avril 2007, avec quelques collègues de l'École des hautes études en sciences sociales emmenés par l'anthropologue Tassadit Yacine, nous sommes retournés sur le terrain où Jacques Berque avait fait sa thèse : les Seksawa, dans le Haut-Atlas occidental. Le but était d'amorcer un courant de recherche pour évaluer les changements survenus dans ce territoire après deux générations, et mettre à l'épreuve les interprétations de Berque. À côté de cet objet scientifique, c'était pour moi l'occasion de revenir sur les lieux de mon enfance, après une vie passée à l'autre bout du monde.

J'ai fait là une étrange expérience, que je résumerai en disant : dans ces montagnes, *mon père était devenu paysage*. Il était dans ces lieux, dans cette topographie: dans cette piste qu'il avait fait construire, dans ce grand noyer sous lequel il s'asseyait, dans cet *asqqif* (loggia) où il devisait avec le père – aujourd'hui décédé lui aussi – de l'hôte qui me recevait moi-même... Et tout ce paysage était en même temps une histoire, celle de ce temps-là: ce temps du *hakim* (juge) «Jakbirk» dont on me contait la légende, attachée concrètement à ces lieux. Comme le disait la centenaire Ijja, doyenne du village des Aït Mhand, en ce temps-là, on respectait les saints, et l'on dansait plus souvent l'*ahwach*...

## 2. Quand le paysage est souvenir

Dire qu'un être humain est devenu paysage, cela paraîtra sans doute une métaphore un peu osée. Physiquement, c'est impossible, bien sûr : il s'agit de quelque chose qui se passe dans la relation que les habitants entretiennent avec leur territoire, pas dans la substance de ce territoire en tant qu'objet. Pour autant, cela se passe-t-il uniquement

dans la tête des gens ? Telle est certainement l'interprétation que nous dicte le dualisme moderne ; or ce que je veux montrer, c'est que cette interprétation non seulement biaise la réalité, mais qu'elle la dissimule, et qu'elle repose même sur une impossibilité radicale. C'est donc ailleurs qu'il nous faut chercher la réalité des territoires humains.

S'agissant de choses humaines, ce n'est pas de la mécanique ni même de l'éthologie que nous devons faire le champ de cette recherche, mais plus pertinemment de la manière dont les gens se comportent à l'égard des lieux. La moindre observation que l'on peut faire à ce sujet, c'est que les territoires humains ne sont pas neutres. Cela peut se vérifier dans tous les domaines et à toute échelle. C'est cela le fait primordial, cela que l'on doit prendre en compte et expliquer. Prétendre que les territoires seraient en fait une étendue neutre et que nos liens avec eux ne seraient que des projections subjectives, c'est une interprétation qui évacue la réalité première de toute territorialité. C'est donc en dehors de la question, et si cela devait être noté comme un devoir de collégien, cela mériterait zéro.

Justement tout collégien, français du moins, a en mémoire ces derniers vers d'un poème d'Alphonse de Lamartine (1790-1869)<sup>4</sup>, *Le Lac* :

O lac! Rochers muets! Grottes! Forêt obscure!  
Vous que le temps épargne ou qu'il peut rajeunir,  
Gardez de cette nuit, gardez, belle nature  
Au moins le souvenir!  
(...)

Que le vent qui gémit, le roseau qui soupire,  
Que les parfums légers de ton air embaumé,  
Que tout ce qu'on entend, l'on voit ou l'on respire,  
Tout dise : «Ils ont aimé!»

Le poète exprime ici les sentiments qu'il éprouve, après la mort de la femme qu'il aimait. Il est moderne en ce qu'il est convaincu, en principe, du silence de la nature. Celle-ci ne parle pas: «Rochers muets!». Pourtant, le poème se termine contradictoirement sur l'évocation d'une nature impressionnée par l'amour de deux êtres humains. Le souvenir de cet amour serait dans le paysage même, où toute chose dirait : «Ils ont aimé!».

Si nous restons dans le cadre du dualisme, c'est là typiquement une projection subjective. Or l'observation des réalités humaines oblige à constater que cette projection, si c'en est une, est loin de n'être qu'une métaphore littéraire exhumée des archives du Romantisme. On en trouve l'équivalent à toute époque et dans toutes les cultures. Cette métaphore, elle semble donc bien constitutive de la réalité des liens que les sociétés humaines ont avec leurs territoires. Je la résumerai par le sinogramme *xian* 仙, qui veut dire «immortel». Ce sinogramme accole deux éléments, celui de

gauche qui représente un être humain, et celui de droite qui représente une montagne. Effectivement, dans la tradition chinoise, un immortel est un anachorète devenu invisible et qui désormais se confond dans le paysage de la montagne elle-même. Il est, en somme, devenu le paysage. Ainsi dans ce distique de Sun Tong, écrit en 353 et que j'extrais du *Recueil du Pavillon des orchidées (Lanting ji)*<sup>5</sup> :

*Dizhu guan shanshui*      地主觀山水  
*Le maître des lieux observe le paysage*

*Yang xun you ren zong*      仰尋幽人踪  
*Levant la tête et cherchant traces de l'ermite*

Des traces de l'anachorète, on peut certes en trouver; mais lui-même on ne le trouvera plus, parce que devenu immortel, il est désormais invisible. Il s'est fondu dans le paysage.

L'anachorète que l'on est venu chercher, mais qu'on ne trouve pas, c'est un thème classique dans la poésie chinoise. Plus que dans la seule poésie, d'ailleurs ; il est gravé dans le territoire. Ainsi l'une des montagnes les plus fameuses de la Chine, le mont Lu (Lu-shan 廬山), a pour toponyme un mot qui veut dire « cabane » (*lu* 廬). L'étiologie en est la suivante : à l'époque des Printemps et Automnes (VIII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) s'y serait réfugié un anachorète, Kuang Zu. Le roi Ding (r. 606-586) l'envoya quérir, mais il avait déjà disparu, transformé en immortel, et les émissaires du roi ne retrouvèrent de lui qu'une cabane vide. Aussi le Lu-shan est-il également appelé Kuang-shan (mont Kuang) et Kuang-lu (cabane de Kuang)<sup>6</sup>.

Entre mille souvenirs, le mont Lu est célèbre parce que le poète Bo Juyi (772-846) s'y construisit une maisonnette pour s'y établir après sa disgrâce. Or comme il l'écrivit lui-même dans *Ma chaumière sur le mont Lu (Lu-shan caotang ji)*,

Lorsque [je] vis [le mont Lu], en automne de l'an onze de l'ère Yuanhe [816], je l'aimai comme le pays natal que l'on retrouve après un long voyage et ne voulus plus m'en éloigner. C'est ainsi que j'ai bâti une chaumière à côté du monastère, face au mont.<sup>7</sup>

Mais pourquoi donc, alors qu'il voyait le mont Lu pour la première fois, Bo Juyi l'aima-t-il « comme le pays natal »? Parce qu'il le connaissait en fait depuis longtemps par la littérature et la peinture. Le mont Lu faisait partie de ces lieux communs qui, à l'époque, formaient le paysage intérieur d'un lettré chinois. Quand Bo Juyi s'y trouva physiquement pour la première fois, il éprouva donc un sentiment de déjà-vu, et le *reconnut* comme son pays natal<sup>8</sup>.

Il s'agit là plus que d'une métaphore, et plus que d'une projection subjective. Il s'agit de la réalité des lieux dans un territoire humain.

### 3. Topos, chôra, et la réalité humaine

L'expression que je viens d'employer, «lieu commun», nous mettra sur la voie. Elle est aujourd'hui synonyme de banalité, cliché, poncif, à savoir une manière de dire si fréquente et répandue que son sens est affadi; et le contraire d'un lieu commun, c'est une trouvaille, une originalité. Anciennement, cette locution désignait en rhétorique et en logique un argument que l'on pouvait appliquer à de nombreux sujets. Elle était directement calquée sur le latin *locus communis*, lui-même calqué sur le grec *topos koinos*. C'est Aristote qui, dans sa *Logique*, en a développé la théorie, qu'il nomma *topique* et qui était une théorie des catégories générales. Ces catégories, ou lieux communs (*topoi koinoi*), permettaient de classer tous les arguments possibles, et l'on en constituait des répertoires. C'étaient en somme, comme on le disait aussi, des *lieux d'arguments*.

Ces catégories mentales, relativement abstraites, pouvaient donc s'appliquer à toutes sortes de cas concrets dans l'activité d'un rhéteur. Si toutefois la tradition aristotélicienne, en particulier dans la scolastique médiévale, a développé cette théorie des lieux communs dans une vision centrée sur le langage et la logique, il s'agit au fond de mécanismes très ordinaires, structurant l'appréhension de la réalité dans tous les domaines. Nous venons d'en voir un exemple avec l'expérience de Bo Juyi au mont Lu. L'on peut dire en effet que cette expérience de déjà-vu aura consisté à caser dans un lieu commun, déjà en place dans le subconscient du poète, le cas singulier d'un paysage concret. C'est pourquoi il a reconnu comme son pays natal ce paysage qu'il voyait pour la première fois.

L'Asie orientale a développé cette « topique » non dans le domaine de la logique, mais dans celui de l'esthétique et en particulier celui du paysage. Le lieu commun du mont Lu, entre autres, a voyagé dans toute cette aire culturelle. On le retrouve par exemple dans le Japon du XI<sup>e</sup> siècle, avec une scène fameuse des *Notes de chevet* (*Makura no sôshi*) de Sei Shônagon. Cette scène se passe dans le palais de l'impératrice Teishi, laquelle avait ordonné à toute sa cour de vivre comme dans les poèmes de Bo Juyi. Dans cette fiction, le palais se trouvait assimilé à la chaumière de Bo Juyi au mont Lu, et telle montagne environnante au mont Lu lui-même<sup>9</sup>.

Ce procédé porte en japonais le nom de *mitate*, « voir comme ». De nombreux paysages du Japon se sont ainsi trouvés assimilés à des paysages de la Chine. Par exemple, les « huit paysages d'Ômi » (*Ômi hakkei*), sur les bords du lac Biwa, ont été vus comme s'ils étaient les « huit paysages de la Xiang et de la Xiao » (*Xiao-Xiang bajing*, en japonais *Shô-Shô hakkei*), en Chine centrale, qui avaient pénétré au Japon par la voie des lettres et des arts<sup>10</sup>.

On est là très loin de la logique aristotélicienne, qui est centrée sur l'identité du sujet, c'est-à-dire ce dont il s'agit (*S*). En effet, si lieu commun il y a en l'occurrence, ce n'est pas une catégorie générale, admettant en son sein des cas particuliers, comme par exemple la catégorie « polygone » admet les cas « triangle », « carré » etc., ou comme la catégorie abstraite « montagne » admet les cas concrets « mont Lu », « mont Fuji » etc.

Ce qui est en œuvre dans le *mitate*, c'est l'assimilation d'un cas concret à un paradigme également concret. Alors que le lieu commun aristotélicien est un contenant qui garde son identité en accueillant des cas singuliers dont chacun garde également son identité, dans le *mitate*, un lieu chinois devient un lieu japonais. C'est là une logique du devenir et de l'identification, non de l'identité. Autrement dit, c'est une logique de la métaphore, ou de l'identité du prédicat : *S1* devient *S2*, parce qu'ils ont en commun le même prédicat, en l'occurrence un même champ référentiel artistique ou littéraire (les poèmes de Bo Juyi, etc.)<sup>11</sup>.

Alors que la logique aristotélicienne de l'identité du sujet classe des cas concrets dans des catégories abstraites, cette logique du devenir est concrète de bout en bout. C'est celle de ce que Platon, dans le *Timée*, appelle « naissance », *genesis*, et qu'il distingue de la Forme (*idea, eidos*) par une « séparation » transcendantale (*chôrismos*). La Forme platonicienne est un être absolu, abstrait, qui existe en soi hors du temps et de l'espace. Au contraire, la *genesis* est un être relatif, pris concrètement dans le temps et dans l'espace, et qui ne peut donc pas exister sinon au sein de ce que Platon appelle *chôra* ; ce que l'on peut interpréter comme un milieu, ou plus généralement comme le monde sensible (*kosmos aisthêtos*)<sup>12</sup>.

Il est essentiel de distinguer *chôra* de *topos*, bien que ces deux mots grecs puissent tous deux se traduire en français par « lieu ». Il s'agit en effet de deux choses très différentes. La *chôra* est associée au devenir, comme en témoigne le fait que Platon ne la définit pas, sinon par le moyen d'images qui sont en outre contradictoires. Elle est par exemple comparée ici à une empreinte, ailleurs à une matrice. Au contraire, la définition qu'Aristote donne de *topos* dans sa *Physique* est très évidemment associée à l'identité. Le *topos* est comme un vase immobile contenant la chose, et qui ne change pas de place même si la chose est transportée ailleurs. Au contraire, la *chôra* et la *genesis* ne sont pas séparables. Autrement dit, dans le *Timée*, le lieu participe de l'être, alors que dans la *Physique* ils sont distincts<sup>13</sup>.

Que le lieu participe de l'être, et réciproquement que l'être participe du lieu, cela semble effectivement la réalité du monde sensible, celui où nous sommes plongés. Cette imprégnation mutuelle est ce que reconnaît le proverbe français « Partir, c'est mourir un peu » ; c'est-à-dire qu'une partie de notre être nous est arrachée lorsque nous quittons un lieu auquel nous sommes attachés. Corrélativement, notre être évolue en changeant de milieu.

Cette réalité humaine combine les deux logiques dont nous venons de parler : celle du sujet et celle du prédicat. Autrement dit, celle de l'identité et celle de l'identification (i.e. de la métaphore). C'est parce que chacun de nous possède l'identité d'un corps individuel, tout en s'identifiant à un milieu commun, que nous sommes pleinement humains et pouvons être en prise avec les choses. Les choses en effet, dans un monde humain, ne sont pas de purs objets ; elles combinent tout comme nous l'identité de leur en-soi et leur identification aux termes communs – c'est-à-dire à ce milieu qui est le nôtre – dans lesquels nous pouvons les saisir. C'est ce que nous allons éclairer par un exemple simple.

#### 4. Vos papiers!

Quand un agent de police procède à une vérification d'identité, il vous demande vos papiers. Ceux-ci attestent que vous êtes bien vous-même, ce qui se ramène à une combinaison particulière de lieux propres et de lieux communs. *Grosso modo*, vous avez comme lieux propres votre physionomie, votre adresse, votre prénom ; et comme lieux communs, d'échelles différentes, votre patronyme, votre profession, votre nationalité, etc.

Cette combinaison particulière, c'est ce qu'on appelle une personne. Contrairement à la vision ordinaire de l'individualisme moderne, une personne ne se limite pas au *topos* de son corps individuel ; elle comprend aussi nécessairement une *chôra* composée de l'ensemble des relations qu'elle entretient avec son milieu. Ces relations, en outre, ne sont pas seulement d'ordre écologique ; s'agissant d'êtres humains, elles sont tout aussi bien d'ordre technique et symbolique. Une personne, par exemple, porte un certain nom et parle une certaine langue ; ce qui relève de systèmes symboliques, non des écosystèmes de la biosphère. Les milieux humains, dont l'ensemble forme l'*écoumène*, sont éco-techno-symboliques. C'est dire que l'*écoumène* est irréductible à la biosphère, tout comme l'humain est irréductible à son corps animal, qui n'est que son *topos*.

Ce couplage d'un *topos* individuel (un corps animal) et d'une *chôra* commune (un milieu éco-techno-symbolique), c'est ce qu'on appelle la *médiance*. Ce terme dérive du latin *medietas*, qui signifie «moitié». Il se définit comme *le moment structurel de l'existence humaine*<sup>14</sup>, c'est-à-dire le couplage dynamique des deux «moitiés» qui forment l'être humain : son corps animal, qui est individuel, et son *corps médial*, c'est-à-dire le milieu qu'il partage avec d'autres humains et qui leur est donc commun. Pareillement, les choses qui nous entourent – la réalité – ne se bornent pas au *topos* de leur en-soi, celui d'un simple objet ; elles sont aussi, pour «moitié», la *chôra* constituée par les termes communs, éco-techno-symboliques, dans lesquels nous pouvons les saisir, et qui est notre milieu.

De même que réduire la chose au *topos* de l'objet, réduire l'humain au *topos* de son corps animal est une abstraction, laquelle non seulement mutile la réalité de l'existence humaine, mais contrevient même à la réalité biologique de ce corps animal. En effet, par exemple, le corps humain est physiquement adapté au langage, qui est un système symbolique. Un chimpanzé ou un gorille restent physiquement incapables de parler, même si on cherche à le leur apprendre. Si l'espèce *Homo sapiens* a émergé dans l'évolution des primates, c'est en effet, comme l'a montré Leroi-Gourhan (1964), dans une interaction entre les transformations du corps animal et le développement des systèmes techniques et symboliques propres à l'humanité. Il y a eu à la fois, et indissociablement, *hominisation* du corps animal, *anthropisation* du milieu par la technique, et *humanisation* du milieu par le symbole. Ces trois aspects forment un tout, qui n'est autre que la réalité humaine.

C'est dire que, dans l'*écoumène*, la médiance marque aussi bien chaque individu qu'elle marque le milieu commun, à des échelles diverses. La territorialité humaine est

une expression de cette médiance. Elle est un aspect du corps médial sans lequel nous ne serions pas humains, et sans lequel, en particulier, aucun de nous ne pourrait être une personne, puisque le moment structurel de son existence ne pourrait pas s'établir. C'est dire que la territorialité humaine est autre chose que celle d'un animal ; car elle n'est pas seulement écologique, elle est non moins nécessairement technique et symbolique. C'est là dire aussi qu'elle est historique ou culturelle, pas seulement évolutionnaire ou éthologique. Nous allons en voir un exemple.

##### 5. Territoire, personne et réalité

Dans sa belle étude sur la cosmologie des Kukatja – un groupe aborigène du désert occidental de l'Australie –, l'anthropologue québécoise Sylvie Poirier (1996) a montré comment, dans ce milieu-là, l'identité de chaque personne se constitue dans une double identification à l'environnement physique et au mythe collectif. Ni sa problématique ni sa terminologie n'invoquent une notion telle que la médiance, mais c'est exactement de cela qu'il s'agit. Chaque personne en effet, chez les Aborigènes, est à la fois le *topos* de son corps animal et la *chôra* d'un corps médial où se combinent l'écosystème et la cosmologie du mythe. Par exemple, certains arbres sont la résidence ordinaire des « esprits-enfants » (*murrungkurr* en kukatja, *kuruwalpa* en warlpiri, etc.), qui viennent habiter les femmes au temps de leur grossesse, pénétrant en elles par le nombril, à l'improviste, lorsqu'elles passent à proximité, puis prenant en elles forme humaine. Les esprits-enfants ont été semés dans le territoire par les êtres ancestraux du « Temps du Rêve » (*Tjukurrpa*), au commencement du monde. Par eux, ces êtres s'incarnent dans l'enfant à naître, qui aura dès lors un lien privilégié avec ce site, celui de la conception de sa véritable identité ; par exemple avec tel arbre, dans le lit de telle rivière. L'identité de la personne, alors, pendant la durée de sa vie, est inséparable de celle de l'arbre. À sa mort, toutefois, l'esprit-enfant perdra cette forme humaine, et retournera dans l'arbre, le point d'eau ou le rocher.

Cette cosmologie traduit symboliquement la réalité de tout être humain ; à savoir la médiance qui, dans son identité, couple structurellement un corps individuel et un milieu commun. Ce couplage fonctionnera sa vie durant ; puis l'individu retournera au milieu, aussi bien en termes écologiques (par la décomposition du corps) qu'en termes techniques et symboliques, puisque son corps médial survivra aussi bien dans un nom que dans les moyens physiques et sociaux de cette identité (un registre d'état-civil, une épitaphe ou une légende, par exemple, ou encore, de nos jours, des supports tels que les enregistrements audiovisuels). Chez les Kukatja, cet embrayage de l'individuel au médial s'effectue en particulier par le moyen du rêve, l'usage étant de discuter collectivement les rêves individuels pour, s'ils le méritent, les intégrer au mythe commun. De là naît la réalité, puisque, comme dans toute société humaine, celle-ci n'est autre que le couplage dynamique de l'environnement physique et des systèmes techno-symboliques par le moyen desquels cette société l'appréhende, construisant ainsi son propre monde.

L'exemple des Kukatja est particulièrement révélateur à cet égard. On y voit en effet clairement qu'on ne peut être une personne sinon au sein d'un milieu, et qu'en retour ce corps médial n'existe qu'en fonction de l'apport de chaque individu. La personne suppose donc le territoire, qui suppose les personnes. L'identité individuelle suppose l'identité du territoire, et *vice versa*, dans une logique où se combinent les mécanismes matériels, les trophismes du vivant et les métaphores propres à la symbolicité humaine. Quelle que soit l'évolution des techniques, et quelle que soit l'échelle de leur emprise sur la planète, il en va de même dans tous les milieux.

Conclusion : les enjeux de l'identité aujourd'hui

L'identité de la personne humaine, au cours de sa très longue histoire, n'a cessé de se construire et d'évoluer, de même qu'en retour n'a cessé d'évoluer la territorialité humaine. Les deux sont en effet structurellement liées de par notre médiance. Or la modernité s'est caractérisée à cet égard par une double abstraction. Celle-ci, d'une part, a réduit la personne au *topos* de son corps animal ; d'autre part, et corrélativement, elle a réduit le territoire au *topos* d'un objet matériel.

Nous aliénant d'autrui et des choses qui nous entourent, cette double abstraction est le ressort du dualisme et de l'individualisme modernes. Dans son principe, elle affranchit l'individu de toute territorialité. C'est là une fiction – le mythe moderne –, laquelle forçât, en tant qu'objet, le corps médial qui est en fait la « moitié » de notre être<sup>15</sup>. En effet, nul n'existe sans l'appareillage de lieux communs – un nom, une langue, une nationalité, une religion, les rites d'un savoir-vivre, etc. – qui fait de chacun de nous une personne, au-delà de notre corps animal. Qui plus est, absurdement, cette ontologie elle-même corrobore le moment structurel de la médiance ; car ce qu'elle fait du sujet individuel : un absolu abstrait de son milieu, n'est autre que ce qu'elle fait symétriquement de l'objet : un absolu abstrait de son milieu<sup>16</sup>; mais cette correspondance structurelle – cette médiance –, elle ne veut pas la voir. Elle la forçât.

Or cette ontologie n'est pas seulement un mythe, lequel, en tant que tel, serait ni plus ni moins respectable que les autres. Le mythe moderne a en effet ceci de particulier qu'il s'accompagne, structurellement, de l'objectification réelle du monde par le mécanisme de marché. Réduisant tout territoire à une étendue neutre où chaque individuel – sujets comme objets – se meut en électron libre, ce mythe entraîne donc *ipso facto* le massacre des milieux, le dérèglement des cultures et le ravage de la biosphère. Il n'est pas plus justifiable éthiquement – car il s'accompagne d'inégalités croissantes – qu'il n'est viable écologiquement, ni même supportable esthétiquement (car par-dessus le marché, il tue le paysage)<sup>17</sup>. C'est dire qu'à terme, les effets de ce mythe sont mortels. Notre tâche urgente est de le déconstruire, pour refonder le monde sur une ontologie plus proche de la réalité humaine.

Tels sont aujourd'hui, au fond, les enjeux de l'identité comme de la territorialité.

Palaiseau, 25 mars 2010

Recebido em 13/06/2010; aprovado em 24/06/2010.

## Notas

- <sup>1</sup>. Dans une version antérieure, ici légèrement remaniée, ce texte a été présenté en conférence inaugurale au colloque Territoires et identités, organisé du 2 au 3 mai 2008 à la Bibliothèque Nationale de Tunis, dont la publication des actes, à ce jour (25 mars 2010), ne semble pas avoir été envisagée.
- <sup>2</sup>. J'en ai repris quelques uns dans mon **La Pensée paysagère** (2008).
- <sup>3</sup>. Traduction d'Albert Rivaud, légèrement modifiée (1985, p. 228).
- <sup>4</sup>. Poème reproduit dans Lagarde et Michard (2003, p. 88-90).
- <sup>5</sup>. Distique reproduit dans Gotô et Matsumoto (2000, p. 82).
- <sup>6</sup>. J'extrais cette histoire du dictionnaire de sinogrammes **Daijigen** (1992), entrée 廬.
- <sup>7</sup>. Traduction de Martine Vallette-Hémery (2001, p. 26).
- <sup>8</sup>. J'analyse plus en détail cette expérience dans *The choretic work of history* (2009).
- <sup>9</sup>. Je développe cet exemple dans *The choretic work of history* (2009). Je distingue «topique» de «chorétique» dans le même sens que *topos* et *chôra*, comme on le verra plus bas.
- <sup>10</sup>. Sur le *mitate*, v. Berque, A. (1986) et plus généralement **La Pensée paysagère** (2008).
- <sup>11</sup>. Par exemple, la planète (S1) devient la pomme (S2) parce qu'elles ont en commun le même prédicat «être ronde». La logique de l'identité du prédicat, ou logique du lieu, a été mise en avant par Nishida Kitarô (1870-1945). V. à ce propos mon **Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains** (2000a). Plus spécialement, Berque, A. (2000b).
- <sup>12</sup>. La logique du prédicat est effectivement une logique mondaine, alors que la logique du sujet relève de la spéculation abstraite (c'est celle de la science, en particulier) ; et la combinaison des deux (qu'on notera S/P, i.e. *S en tant que P*) fonde la réalité. Davantage sur ce point dans Berque, A. (2000a) et (2008).
- <sup>13</sup>. Davantage sur ce point dans Berque, A. (2000a).
- <sup>14</sup>. Cette définition est due à Watsuji Tetsurô (1889-1960), qui le premier a théorisé la médiance (*fūdōsei* en japonais). Ici, «moment» a un sens proche de sa définition en mécanique. Sur ces questions, v. Berque, A. (2000a), ainsi que mon *Médiance, de milieux en paysages* (1990). La médiance est un existential au sens heideggérien (i.e. une structure de l'être en général), qu'a repris récemment Piette (2009).
- <sup>15</sup>. *Forclure* vient du latin *foris claudere*, «mettre dehors et fermer la porte» (en anglais *lock out*).
- <sup>16</sup>. Je m'étends davantage sur ce point dans *Vers une mésologie – au delà du topos ontologique moderne* (2007).
- <sup>17</sup>. «Tuer le paysage» se dit en chinois *shafengjing* 殺風景. Cette notion a été inventée par le poète Li Shangyin (813-859). Sur cette évolution de notre monde – et en particulier de notre habitat – vers l'insoutenable, tant au point de vue de l'écologie que de l'éthique et de l'esthétique, on pourra lire Berque, A., Bonnin et Ghorra-Gobin (2006) ; et Berque, A., **Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident** (Paris: Le Félin, sous presse).

Bibliografia

- BERQUE, A. **Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident.** Paris: Le Félin, sous presse.
- \_\_\_\_\_. The choretic work of history. *In Semiotica*, n° 175, 2009, 163-176.
- \_\_\_\_\_. **La pensée paysagère.** Paris: Archibooks, 2008.
- \_\_\_\_\_. Vers une mésologie – au delà du *topos* ontologique moderne. *In* Wiewiorka, M. (dir.). **Les Sciences sociales en mutation.** Auxerre: Éditions Sciences Humaines, 2007, p. 149-154.
- \_\_\_\_\_. **Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains.** Paris: Belin, 2000a.
- \_\_\_\_\_. (dir.). **Logique du lieu et dépassement de la modernité.** Bruxelles: Ousia, 2000b.
- \_\_\_\_\_. **Médiance, de milieux en paysages.** Paris: Belin, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Le sauvage et l'artifice les Japonais devant la nature.** Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_; BONNIN, PH.; GHORRA-GOBIN, C. (dir.), **La ville insoutenable.** Paris: Belin, 2006.
- BERQUE, Jacques. **Structures sociales du Haut-Atlas.** Paris : PUF [1955], 1978.
- BO JUYI. Ma chaumière sur le mont Lu. Traduction de Vallette-Hémery, M. **Les Paradis naturels. Jardins chinois en prose.** Arles: Philippe Picquier, 2001, p. 26.
- DAIJIGEN. Dictionnaire de Sinogrammes. Tokyo: Kadokawa, 1992.
- GOTÔ, Akinobu; MATSUMOTO, Hajime (dir.). **Shigo no imêji. Tôshi wo yomu tame ni (Les images du vocabulaire poétique. Pour lire la poésie Tang).** Tokyo: Tôhō Shoten, 2000.
- LAMARTINE, Alphonse de. **Le lac.** *In* Lagarde, A. et Michard, L. **XIX<sup>e</sup> siècle. Les grands auteurs français, anthologie et histoire littéraire.** Paris: Bordas [1953], 2003.
- LEROI-GOURHAN, Le geste et la parole. Paris: Albin Michel, 1964, 2 vol.
- MIROWKI, Philip. **Machine dreams. Economics becomes a cyborg science.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PIETTE, Albert. **Anthropologie existentielle.** Paris: Pétra, 2009.
- PLATON. **Timée.** Traduction d'Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985 (1925), p. 228.
- POIRIER, Sylvie. **Les Jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien.** Münster: LIT Verlag, 1996.

