



**HAL**  
open science

## Le paysage : effecteur et opérateur de territorialité

André-Frédéric Hoyaux

► **To cite this version:**

| André-Frédéric Hoyaux. Le paysage : effecteur et opérateur de territorialité. 2009. halshs-00380190

**HAL Id: halshs-00380190**

**<https://shs.hal.science/halshs-00380190>**

Preprint submitted on 30 Apr 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hoyaux André-Frédéric  
Maître de Conférences  
UMR 5185 ADES équipe TEMPOS  
Université de Bordeaux  
Maison des Suds  
Domaine Universitaire  
33607 Pessac Cedex  
[andre-frederic.hoyaux@u-bordeaux3.fr](mailto:andre-frederic.hoyaux@u-bordeaux3.fr)

Texte inédit

## Le paysage : Effecteur et opérateur de territorialité

Les habitants de la Terre entretiennent, personnellement ou collectivement, des relations particulières par rapport à l'environnement qu'ils perçoivent dans les paysages, ce qu'Augustin Berque à la suite d'Heidegger appelle « le monde ambiant »<sup>1</sup>. Cette relation exprime les deux termes d'un lien, entre d'une part, une "réalité objective", présente, matérielle, formelle ; et d'autre part, une "intentionnalité subjective" dans l'apparition même de cette présence à notre conscience. Car ce que nous percevons est tout à la fois moins et plus que la réalité. — Moins —, car nous réifions notre perception sur des éléments, des formes, que nous avons appris à voir, à mémoriser, par le biais des représentations socio-spatiales qui sont liées à notre insertion en un lieu, en un groupe (relation sémiotique)<sup>2</sup>. — Plus —, car nous créons par notre imagination un sursum de sens qui nous renvoie à une expérience, à un vécu personnel (relation symbolique)<sup>3</sup>.

Denise Jodelet résume d'ailleurs ce double constat lié à notre perception de notre environnement quand elle affirme que « La représentation sociale est aussi représentation de quelqu'un, du sujet qui intervient dans le monde qu'il perçoit. (...) La construction mentale opérée est certes tributaire des propriétés cognitives dont le sujet dispose pour traiter les informations qui lui parviennent, mais elle s'étaye aussi sur la dynamique psychique de ce

---

<sup>1</sup> Berque A., 1996a, Etre humains sur la Terre : Principes d'éthique de l'écoumène, Paris, Gallimard, coll. « le débat », op. cit., pp. 81-84. Monde ambiant, qu'Augustin Berque définit par ailleurs par écoumène, c'est-à-dire, par la « Terre en tant que nous l'habitons », « en tant que lieu de notre être », *ibid.*, p. 12.

<sup>2</sup> Qui se réfère, comme nous le verrons plus en détail par la suite, à la logique du signe, c'est-à-dire à une logique réductrice, normative et arbitraire. Parlant du signe, Jean Baudrillard rappelle que « toute la stratégie répressive et réductrice des systèmes de pouvoir est déjà dans la logique interne du signe, comme elle est dans la valeur d'échange et de l'économie politique » : Baudrillard J., 1972, Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Editions Gallimard, coll. « tel » n° 12, pp. 198-199. Logique du signe qui peut être soit extensive et unificatrice (niveau sémiotique de type mythologique) soit régressive et unicisatrice (niveau sémiotique de type sémiologique).

<sup>3</sup> A l'inverse, la relation symbolique enjoint l'être à une auto-responsabilisation. En effet, « la relation au symbole est un autre mode d'accès à la connaissance par la mise en résonance d'un psychisme avec un ensemble d'images qui font "sens". Un symbole n'est pas seulement un "signe" conventionnel, un renvoi qui désigne quelque chose par la vertu d'un code, mais une mise en relation entre un contenu extérieur et une structure psychique » : Ferber J., 1996, « Matière et Spiritualité : Pour une conception matérialiste de l'esprit et de la spiritualité », 3ème millénaire, n° 42, Paris, L'homme du 3ème Millénaire, p. 52

dernier dans la mesure où il projette des significations qui lui sont propres » (Jodelet D., 1993) <sup>4</sup>. Toutefois, cette représentation du monde n'est pas seulement sociale, car notre regard n'est pas uniquement fixé sur les individus eux-mêmes, en tant qu'ils « flotteraient » dans le vide. Notre regard se fixe aussi sur les éléments de l'espace géographique, sur les formes construites naturellement ou de la main de l'homme. Formes qui interagissent avec nos regards, nos pratiques, nos discours et nous insèrent tout autant dans des représentations sociales que dans des représentations spatiales.

A partir de ce principe, le paysage n'enjoint-il pas à chacun d'entre nous de créer une relation avec notre façon d'être, de percevoir et de nous percevoir par le prisme de ce que nous créons dans l'espace géographique, et en fin de compte, de nous renvoyer aux évolutions paysagères qui nous engendrent. C'est d'ailleurs cette relation avec notre façon d'être qui nous permet de prendre conscience à la fois de ce qui nous entoure mais aussi de nous-mêmes. Cette relation débouche sur ce que nous définissons comme la territorialité. Cette territorialité évolue selon la prise de conscience que chaque individu entretient avec les différentes expériences qui le relie à ce qui l'entoure et à lui-même. De ce point de vue, « **La prise de conscience expérientielle** est donc la conséquence et le double de la prise de conscience intellectuelle. Elle repose sur une conscience immédiate d'être au monde, sur l'intériorisation et le ressenti de notre participation à l'ensemble du Cosmos » (Ferber J., 1996) <sup>5</sup>.

De fait, rapportée à nos préoccupations, on peut comprendre la relation au paysage comme « le ressenti de notre participation » au monde et à l'ensemble du Cosmos. Eric Dardel nous rappelle que le « paysage est la géographie comprise comme ce qui est autour de l'homme, comme environnement terrestre (...). Le paysage est un ensemble : une convergence, un moment vécu. Un lien interne, une "impression", qui unit tous les éléments » (Dardel E., 1990)<sup>6</sup>. Le paysage devient alors la perception de ce qui nous environne, et d'une manière générale, la perception d'un potentiel spatial, de formes, d'objets et/ou sujets (les montagnes, les maisons, les individus...), qui nous entourent. La territorialité, quant à elle, qui compose l'évolution des territoires, est la pratique de ce potentiel spatial. Cette pratique, liée en partie à nos représentations socio-spatiales, actualise, par nos actes formels ou informels, des objets/sujets à notre conscience. Conscience qui nous pousse à les décrypter selon la façon que nous avons de vouloir vivre dans le monde, c'est-à-dire d'une manière schématiquement dialectique et polarisée, soit en nous ouvrant à ce monde, soit en nous fermant à celui-ci.

Selon cette logique, notre territorialité nous enjoint de façon permanente à procéder à une sémantisation de l'espace. Cette sémantisation nous permet de prendre conscience de ce qui nous environne, mais aussi de donner à cet environnement des perspectives

---

<sup>4</sup> Jodelet D., 1993, « Les représentations sociales : Regard sur la connaissance ordinaire », Sciences Humaines, n° 27, Auxerre, avril, p. 22

<sup>5</sup> Ferber J., 1996, « Matière et Spiritualité : Pour une conception matérialiste de l'esprit et de la spiritualité », 3ème millénaire, n° 42, Paris, L'homme du 3ème Millénaire, p. 52

<sup>6</sup> Dardel E., 1990, 1ère éd. 1952, op. cit., p. 41

ontologiques qui se rapportent à toute fin utile à notre façon d'être au monde. Environnement (la montagne par exemple) qui n'a pas de sens en tant que tel mais qui le porte (sens sacré) pour que chaque individu le décrypte à sa façon (de l'effroi à la fascination, de l'étouffement à la liberté). « Il apparaît donc indispensable, pour comprendre toute forme de territorialité, de s'attacher à la relation évolutive entre les marqueurs, signifiants, et les lieux, signifiés » (Bailly A. et Ferrier J.-P., 1986)<sup>7</sup>.

De ce fait, notre démarche ne peut déboucher que sur une analyse phénoménologique de l'espace géographique, en ce sens qu'elle nous permet d'inscrire la réalité, la Terre telle qu'elle m'apparaît, dans ma conscience d'Etre ; c'est-à-dire de montrer le caractère intentionnel de tout regard « porté sur », mais aussi de postuler l'intentionnalité de tout paysage « créé par » et « créé pour » notre regard. Cela principalement parce que tout paysage, en tant « qu'objet intentionnel », nous renvoie d'abord et avant tout aux différents niveaux de sens que chacun d'entre nous lui donne dans l'intention permanente qu'il possède par sa volonté ontologique qu'il a de mieux se comprendre et de mieux s'équilibrer dans le monde ambiant (naturel et culturel).

Le paysage exprime donc une relation entre le sujet et l'objet. Du sujet à l'objet, car le sujet est porteur de représentations socio-spatiales qui donnent des **significations** particulières aux objets appréhendés. De l'objet au sujet, car certains objets, certaines formes peuvent être porteuses de **signifiants** particuliers que l'on appellera symboliques, si elles renvoient à une expérience vécue, d'ordre individuel voire collectif ; et sémiotiques, si elles renvoient à des normes édictées par le groupe ou la société. Ainsi, le paysage est à la fois « dans le sujet (notre cerveau) comme il est dans l'objet (les choses de l'environnement) » (Berque A., 1995)<sup>8</sup>.

Dès lors, il semble possible d'admettre l'hypothèse que l'intentionnalité induit une finalité sous-jacente à l'intention. Finalité qui peut s'inscrire, selon les convictions de chacun, sous l'emprise d'un ordre social ou anthropologique, individuel ou collectif, mais finalité tout de même, puisque si tout acte est porté « de » (intention), il l'est forcément en tant qu'il existe un « vers » (finalité). De ce fait, on peut admettre que l'intentionnalité exprime un acte d'être et non seulement d'existant ou d'étant. De même, tout objet (intentionnel) est là parce qu'il doit l'être pour faire prendre conscience de ce qu'il est en tant qu'objet au sujet qui le regarde. Ce regard porté, intentionnel, intentionnalise alors ce que l'être a demandé à être.

Notre démarche est donc bien phénoménologique car, « le phénoménologue (...) n'a pas à s'occuper des objets eux-mêmes ; il est intéressé par leur sens, tel qu'il est constitué par les activités de notre esprit » (Schütz A., 1995)<sup>9</sup>. En effet, dans un paysage, les « objets intentionnels ne sont plus des choses du monde extérieur tels qu'ils existent et tels qu'ils

---

<sup>7</sup> Bailly A. et Ferrier J.-P., 1986, op. cit., p. 261

<sup>8</sup> Berque A., 1995, Les Raisons du Paysage : de la Chine antique aux environnements de synthèse, Paris, Editions Hazan, p. 25

<sup>9</sup> Schütz A., 1995, 1ère éd. am. 1945, « Quelques concepts fondamentaux de phénoménologie », Sociétés : Revue des Sciences Humaines et Sociales, n° 47, Paris, Dunod Revues, trad. Blin T., p. 69

sont réellement, mais les phénomènes tels qu'ils m'apparaissent » (Schütz A., 1995)<sup>10</sup>, c'est-à-dire, tels qu'ils me permettent de comprendre le sens que je leur donne. Comme nous le rappelle J.M. Edie, « le vrai fondement de la **phénoménologie** dans l'œuvre de Husserl réside dans la démonstration qu'il développe, phénoménologique au sens strict, c'est-à-dire fidèle à l'expérience, de **l'idéalité des significations** » (Edie J.M., 1975)<sup>11</sup>. En cela, une grande partie de notre recherche sera basée sur les significations qu'apporte — ou plutôt que veut bien nous révéler ou se révéler par la même occasion —, chaque personne, dans sa dimension individuelle ou collective, sur les actes qu'elle pose, « non en tant qu'activités psychiques, mais en tant qu'expériences intentionnelles » (Schütz A., 1995)<sup>12</sup>.

### ***Du phénomène paysager à son interprétation territoriale***

---

En précisant un peu mieux notre conception régissant la relation paysage-territoire, on peut rappeler que, selon nous, le territoire se situe au plan de l'expérience de l'espace, de notre monde environnant. Toutefois, cette expérience de l'espace renvoie forcément à une médiation sensible de cet espace. Cette médiation sensible, portée par notre perception de ce qui nous environne, constitue notre rapport paysager à ce monde environnant. Par ce principe, nous introduisons l'idée que le monde environnant devient paysage quand nous portons notre regard sur lui. En effet, « sans ce regard, sans cette mise en demeure du sujet percevant au sein de l'environnement, laquelle est en même temps structure d'appel du sujet percevant dans l'image, il ne saurait (...) y avoir de paysage » (Berque A., 1995)<sup>13</sup>.

De ce fait, chaque regard induit une perception par laquelle l'individu « paysage », car « notre regard ne se porte pas seulement *sur* le paysage ; dans une certaine mesure, il *est* le paysage » (Berque A., 1995)<sup>14</sup>. En cela, nous retrouvons la portée intentionnelle de l'acte de percevoir (Pradines M., 1981)<sup>15</sup>. De fait, dans cet acte de perception, chacun possède « la conviction que son regard vient sortir de l'obscurité un objet [une forme] qui lui préexistait et dont l'autonomie n'est pas entamée par son évidente dépendance vis-à-vis des variations subjectives » (Barbaras R., 1994)<sup>16</sup>. Pourtant, même si le paysage implique l'homme dans une relation sensible, charnelle, émotionnelle avec le monde extérieur et que cet homme se laisse porter par cette relation, par cette perception qu'il a de ce qu'il voit, qu'il sent, qu'il entend... ; il n'en demeure pas moins, que cette perception « est une fonction dont

---

<sup>10</sup> Schütz A., 1995, op. cit., p. 63

<sup>11</sup> Edie J.M., 1975, « La pertinence actuelle de la conception husserlienne de l'idéalité du langage », in Madison G.B. (sous la direction de), Sens et existence : En hommage à Paul Ricœur, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », trad. Philibert M., p. 114

<sup>12</sup> Schütz A., 1995, op. cit., p. 60

<sup>13</sup> Berque A., 1995, op. cit., p. 19

<sup>14</sup> Berque A., 1995, op. cit., p. 25

<sup>15</sup> Pradines M., 1981, La fonction perceptive : Les racines de la psychologie, Paris, Denoël-Gonthier, coll. « Médiations », pp. 38-39

<sup>16</sup> Barbaras R., 1994, La perception : Essai sur le sensible, Paris, Hatier, coll. « Optiques Philosophie » n° 209, p. 32

le propre est de nous faire atteindre des objets dans l'espace à travers des états de notre propre personne. [De ce fait, ces états de conscience] sont subjectifs et ne sont pas spatiaux » (Pradines M., 1981)<sup>17</sup>.

Dès lors, « la perception est beaucoup plus qu'une impression des organes des sens : elle est la représentation, par un moyen de cette impression, d'un objet externe en une place de l'espace » (Pradines M., 1981)<sup>18</sup>. Car la perception, et toutes les médiations sensibles en général, nous permettent avant tout de nous mettre à distance des objets perçus. D'ailleurs, de même que « la sensation est avertisseuse, (...) [qu'elle] est le signe de ce qui affectera » (Pradines M., 1981)<sup>19</sup>, on peut comprendre le paysage comme un horizon qui m'avertit de comment *est* le monde qui m'environne (perception), et de comment je *ré-agis* en le percevant selon mes états de conscience. Ces ré-actions sont soit de l'ordre de l'acceptation ou de l'appropriation, soit de celui du refus ou de la défense. En effet, « la sensibilité (...) n'est pas un luxe organique. Elle est l'accompagnement d'une stimulation présentant un intérêt vital et qui à ce titre appelle et provoque immédiatement une réponse appropriée » (Pradines M., 1981)<sup>20</sup>. Cette réponse appropriée, quand elle s'opère dans l'espace, crée au niveau de l'individu percevant le paysage, ce que nous appellerons la territorialité : soit ouverte soit fermée sur les autres et sur le monde.

Ainsi, par la médiation sensible du paysage, nous sommes renvoyés à notre façon d'être, dans la contextualité consciencielle de notre regard. En effet, s'il faut comprendre qu'en *paysageant*, l'individu crée un passage entre **l'acte de percevoir** des éléments indistincts et **l'intériorisation de ce qu'il perçoit** réellement comme formes dans le paysage, il demeure toujours le problème de l'intentionnalité de l'acte lui-même. Cette intentionnalité renvoie à notre territorialité et au sens que celle-ci possède dans notre besoin d'être. Cette expérience de ce qui m'environne, cette pratique de l'espace qui actualise des objets à ma conscience selon le besoin que j'ai de les appréhender à un moment donné se définit par la territorialité. De fait, le territoire me renvoie le monde extérieur non pas à la réalité de ce qu'il est mais à la façon que j'ai de l'intellectualiser, de lui donner du sens et de donner du sens à ce que je fais, à ce que j'acte en retour sur ce monde extérieur. Cette donation de sens, ce que Pierre Lantz appelle « l'investissement symbolique » nous permet de prendre conscience de nous-mêmes en tant que nous sommes des sujets pensants du monde, de l'univers. Ainsi, ce lien symbolique, contenue dans la territorialité, « peut aspirer à s'étendre jusqu'à l'humanité tout entière ou, au contraire, désirer intensifier la socialité d'un groupe restreint » (Lantz P., 1996)<sup>21</sup>.

A partir de cette idée et comme nous le verrons plus précisément par la suite, nous pouvons retrouver une sorte d'archétypologie qui structure , dans l'immanence du monde

---

<sup>17</sup> Pradines M., 1981, op. cit., p. 27

<sup>18</sup> Pradines M., 1981, op. cit., p. 28

<sup>19</sup> Pradines M., 1981, op. cit., p. 33

<sup>20</sup> Pradines M., 1981, op. cit., p. 32

<sup>21</sup> Lantz Pierre, 1996, L'investissement symbolique, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le sociologue », p. 34

social, une dialectique territoriale qui nous renvoie à deux champs sémantiques polarisés dont notre territorialité a pour vocation de transcender les oppositions : le système territorial « espace », qui unifie les étendues en normant les significations données aux choses et portées par les populations de la société tout entière selon une Idée d'ordre déique ou démiurgique (fonction mythologique : catholicisme, communisme, capitalisme, etc.) ; et le système territorial « lieu », qui réifie le sens donné par les individus du fait de leur insertion localisée dans des groupes restreints à caractère identitaire et sécuritaire (fonction sémiologique : les chasseurs, les surfeurs ; les italiens, les beurs ; etc.). Ces deux fonctions, « mythologique » et « sémiologique », nous renvoient à deux schèmes tendanciels et polarisés de représentations socio-spatiales. Les unes seront dites de type sociétal, les autres de type groupal.

**Les représentations de type groupal** seront générées par, pour et dans un groupe constitué, qui continue de se constituer justement par les échanges que génère sa socialité. Ces représentations seront élaborées par ce que les phénoménologues sociaux appellent l'intersubjectivité (Schütz A., 1987<sup>22</sup> ; Durand J.-P. et Weil R., 1990<sup>23</sup>, Poche B., 1996<sup>24</sup>, Abdallah-Preteuille M et Porcher L., 1996<sup>25</sup>). Cette intersubjectivité, créée par les échanges, « les relations intrinsèques » qu'effectuent les individus entre eux pour posséder les mêmes systèmes de référence, de pertinence et de compréhension pour intelligibiliser le monde qui les environne, débouchera alors sur un « sens commun » (Schütz A., 1987)<sup>26</sup>. Ce sens commun permettra à chaque membre du groupe de se sécuriser, de se retrouver socialement et spatialement dans le rapport commun qu'il possède avec ses locuteurs.

Pour exemple, un jeune grenoblois peut avoir envie d'aller à la montagne (référence spatiale) non parce qu'il aime la montagne pour elle-même mais parce qu'il a envie d'accompagner un groupe d'amis dans lequel il veut s'insérer (référence sociale). Pour ce faire, le jeune va reproduire les mêmes pratiques spatiales (aller aux Deux Alpes) et sociales (faire du « surf » ou du « half pipe »). Ces pratiques renverront à des schémas de pertinence (ce qui est important ou pas dans la vie : le sport, les habits, les voyages...) et de compréhension (par l'utilisation de langages à caractère « ésotérique » et à vocation véhiculaire et identificatoire), qui intensifieront les liens du groupe.

**Les représentations de type sociétal** seront développées, quant à elle, par l'ensemble d'une société (française), voire d'une civilisation (occidentale). Elles renverront soit à une composition interactive, par friction (décomposition-recomposition) de représentations groupales<sup>27</sup>, soit à une intégration sociale de schèmes autonomes, d'ordre

---

<sup>22</sup> Schütz A., 1987, 1ère éd. 1971/1973/1975, Le chercheur et le quotidien : Phénoménologie des sciences sociales, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. « Médiations », pp. 15-17

<sup>23</sup> Durand J.-P. et Weil R., 1990, op. cit., p. 175

<sup>24</sup> Poche Bernard, 1996, L'espace fragmenté : Eléments pour une analyse sociologique de la territorialité, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. « Villes et Entreprises », pp. 194-203

<sup>25</sup> Abdallah-Preteuille M. et Porcher L., 1996, op. cit., pp. 49-50

<sup>26</sup> Schütz A., 1987, op. cit., pp. 7-63

<sup>27</sup> On pourra alors les appeler représentations sociétales collectives car elles se fondent sur l'assemblage, la collection des représentations groupales.

culturel ou anthropologique. Dans ces schèmes autonomes, nous pouvons retrouver l'importance des archétypes et des mythes, non en tant que tels (c'est-à-dire en tant que révélation), non en tant qu'ils nous délivrent leur message dans l'idéalité, l'universalité de leur sens, mais en tant que reproduction, réaménagement sémantique et déviance médiatique qu'auront pu opérer les narrations et les discours *sur* ces dits archétypes et/ou mythes.

Au niveau des rapports territoriaux, on pourra appréhender l'importance des représentations socio-spatiales de type groupal comme créatrices du territoire tel qu'en lui-même dans des limites définies visiblement ou non par le groupe. Quant aux représentations socio-spatiales de type sociétal, elles agiront à l'échelle de l'organisation générale des systèmes territoriaux d'une société dans son ensemble par frictions — décomposition-recomposition — sociales et/ou spatiales des dits territoires.

### ***Ebauche conceptuelle d'une socio-anthropologie du territoire***

---

Ces deux types de représentations, parce qu'elles sont socio-spatiales demeurent dans ce qu'Husserl appelait la « logique formelle ». Celle-ci reste au niveau de l'immanence du monde social. Cette immanence du monde social peut être comprise comme se fondant d'elle-même par construction, par auto-développement, sans création externe, sans lien avec de quelconques énergies déiques, telluriques, cosmiques, voire eidétiques<sup>28</sup>. Cette construction s'opère donc dans le champ horizontal, car s'il y a friction, décomposition-recomposition, il n'y a pas dépassement, élévation, transcendance. On peut dès lors présenter un parallèle sémantique entre cette immanence des groupes sociaux et l'immanence de l'individu des existentialistes. En effet, comme pour l'individu des existentialistes, le groupe peut ici être compris comme étant porteur de son propre devenir et réalisateur indépendant de ses choix d'existence en tant que groupe. Toutefois, si l'existentialisme dénie tout pouvoir transcendant, qu'il soit déique ou eidétique, il refuse aussi de prendre comme primat de notre réalisation d'individu, le rôle des représentations socialisantes.

Si, pour notre part, nous reconnaissons la pertinence des représentations socio-spatiales dans la constitution de l'individu, et dans la production partielle des territorialités de ce dernier, cette pertinence reste pour nous au niveau d'une conscience extériorisante, d'une appréhension mécaniste de notre monde environnant, lié uniquement au rythme des causes et effets, à la détermination des contextes spatio-temporels de notre incarnation. De ce fait, l'individu social demeure dans une linéarité existentielle qui s'inscrit certes dans des temporalités voire des spatialités d'échelles diverses, mais qui n'amène pas à la nécessité de prendre conscience de ce qui nous entoure, d'atteindre à ce que qu'Hegel appelait la conscience de soi.

---

<sup>28</sup> Qui se rapporte à l'essence (à l'Être) et non, seulement, à l'existence (étant, existant).



Cette « logique formelle », qui s'inscrit dans notre recherche par l'élucidation du rôle organisationnel du niveau sociologique (sémio-logique et mytho-logique), s'oppose chez Husserl à la « logique transcendantale », qui est par principe verticale en tant qu'elle permet d'évoluer en l'Être selon des niveaux de conscience de plus en plus élevés. Niveaux de conscience qui nous permettent de nous ouvrir à l'universalité de notre présence sur terre, en tant que nous en sommes des points d'insertion particuliers et socialement complémentaires. En ce sens, chacune de nos rencontres nous permet de maïeutiser notre rapport au monde et de nous amener à prendre conscience de nous-mêmes et des autres.

Dès lors, on ne peut même plus parler réellement de « logique », dans la mesure où cette relation à nous-mêmes, en tant que nous sommes une conscience de l'univers, nous libère des artifices de la raison raisonnante (logos), pour nous ouvrir à la raison de notre conscience d'Être. Il faut préciser à ce propos que cette conscience d'Être n'est pas indépendante de nous-mêmes, si elle renvoie à des essences, celles-ci n'ont pas d'existence propre (qui renverrait à une sorte de déisme). Bien au contraire, notre conscience d'être nous amène à définir « des structures de *significations* et de *sens* en quoi consiste la réalité intelligible des données d'expérience » (De Waelhens A., 1990)<sup>29</sup>.

En résumé, ces diverses conceptions renvoient à deux schémas interprétatifs différents, qui selon nous n'opèrent pas au même niveau : le premier, immanent, considère que tout va de soi, et que l'individu, quoiqu'il pense est toujours agi plutôt qu'agent de la société dans lequel il se trouve ; le second, transcendant, exprime l'intentionnalité de tous les actes que pose l'individu en tant que ces actes font sens car ils sont agents du soi, de l'être. Le premier niveau travaille dans l'ordre sociologique, le second dans l'ordre anthropologique. Mais s'ils sont différents, ils n'en sont pas moins complémentaires et expriment différents ordres de significations, qu'ils soient sociologiques (du sémiologique au mythologique) ou anthropologiques (du mythique au symbolique).

En effet, si nous sommes bien là, ici et maintenant, dans un contexte social donné qui nous détermine, nous sommes également là, ici et maintenant, parce que nous voulions contextualiser notre présence dans ce donné social. De ce fait, il y a autant d'intérêt à comprendre le contexte socio-culturel dans lequel nous nous trouvons — et donc d'étudier l'évolution des représentations socio-spatiales — que de comprendre par une analyse phénoménologique, pourquoi nous avons voulu nous contextualiser dans ce donné social et dans quelle mesure cette contextualisation nous a permis et nous permet encore de mieux prendre conscience de ce que nous sommes spatialement et historiquement via notre territorialité.

Cette complémentarité entre sociologie et anthropologie a été prise en compte dans les diverses études de la phénoménologie sociale dont Alfred Schütz est l'initiateur. Celui-ci précise à ce sujet « que toutes les sciences sociales prennent l'intersubjectivité de pensée et

---

<sup>29</sup> De Waelhens A., 1990, « Phénoménologie », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus n° 18 (Phéniciens-Proclus), Paris, p. 22

d'action comme allant de soi. Que les semblables existent, que les hommes agissent sur d'autres hommes, que la communication par symboles et par signes est possible, que les groupes sociaux et les institutions, les systèmes économiques et légaux, et autres du même type sont des éléments intégraux de notre monde-de-la-vie, que ce monde-de-la-vie possède sa propre histoire et ses relations spécifiques au temps et à l'espace — toutes ces notions sont explicitement ou implicitement fondamentales pour le travail de tous les chercheurs en sciences sociales (...). Mais les phénomènes eux-mêmes sont simplement tenus pour allant de soi. L'homme est simplement conçu en tant qu'être social, le langage et d'autres systèmes de communication existent, la vie consciente de l'Autre m'est accessible — en bref, je peux comprendre l'Autre et ses actes et il peut me comprendre moi et mes activités. Il en va de même pour les objets sociaux et culturels créés par les hommes. Ils sont tenus pour allant de soi (...), ils ont leur sens spécifique et leur mode d'existence » (Schütz A., 1995)<sup>30</sup>.

De ce constat, Alfred Schütz va plus loin et pose alors, dans une sorte de maïeutique, les questions qui nous ramènent à notre façon d'être dans la relation qui nous ouvre sur le monde environnant, social et naturel, non en tant que cette relation *va de soi*, mais en tant qu'elle crée en nous *l'en-soi*. « Comment se peut-il que la compréhension mutuelle et la communication soient possibles ? Comment est-il possible que l'homme accomplisse des actes dotés de sens, intentionnellement ou par habitude (...) qu'il soit guidé par des fins à atteindre et motivé par certaines expériences ? Les concepts de sens, de motifs, de fins, d'actes, ne se réfèrent-ils pas à une certaine structure de conscience, à une certaine disposition de toutes les expériences dans le temps interne, à un certain type de sédimentation ? Et l'interprétation du sens de l'Autre, du sens de ses actes ne présuppose-t-elle pas une auto-interprétation de l'observateur ou du partenaire ? (...) Et comment les méthodes d'interprétation de l'interrelation sociale peuvent-elles être justifiées si elles ne se fondent pas sur une description prudente des suppositions sous-jacentes et de leurs implications ? » (Schütz A., 1995)<sup>31</sup>.

De ce fait, la territorialité peut être comprise comme un acte individuel dans l'intention que chacun possède de s'ouvrir ou de se fermer au monde. Le territoire, lui, ne peut être déterminé et déterminant que dans la mesure où deux acteurs au moins lui accordent une pertinence, une signification. De fait, « partager une communauté d'espace veut dire qu'une certaine portion du monde extérieur est autant à la portée de l'un que de l'autre partenaire et qu'elle contient des objets présentant de l'intérêt et de la pertinence pour tous les deux » (Schütz A., 1987)<sup>32</sup>. Cette idée découle d'ailleurs de notre rapport paysager, qui certes nous individualise *dans* l'acte de perception, alors qu'il nous insère dans le monde *par* l'acte lui-même, selon nos représentations socio-spatiales (qui renvoient cependant peut-être déjà à des intentionnalités anthropologiques). Du fait de l'intentionnalité qu'acte l'individu par la tendance socio-spatiale qu'il met en œuvre pour s'ouvrir ou se fermer au monde, on peut

---

<sup>30</sup> Schütz A., 1995, op. cit., p. 70

<sup>31</sup> Schütz A., 1995, op. cit., p. 70

<sup>32</sup> Schütz A., 1987, op. cit., p. 22

comprendre que la territorialité responsabilise l'individu qui devient alors créé/créateur de l'évolution du système territorial dans lequel il s'insère.

La relation au territoire renvoie donc au sens, à un rapport entre notre façon d'exister et notre devoir être au monde, c'est-à-dire à une prise de conscience de l'extériorité par les schèmes préétablis dans notre conscience, dans notre intériorité. La relation au paysage renvoie quant à elle seulement au sensible, à une médiation pulsionnelle, physique, avec l'extériorité, sans retour sur une quelconque introspection de ce que nous percevons. Cependant, autant le paysage que le territoire constitue le caractère phénoménologique de l'espace, du monde environnant. Car, si le paysage comporte un caractère phénoménologique, dans la mesure où il renvoie au physique (les objets) et au sensible (j'aime ou n'aime pas tel ou tel objet) et qu'il est relié lui-même à nos diverses représentations qu'elles soient socio-spatiales ou collectives, le territoire contient quant à lui un caractère phénoménologique du fait qu'il est l'expression d'une expérience symbolique, à caractère individuel ou collectif.

En effet, chaque personne est le point d'insertion d'une conscience du monde, dans la mesure où cette personne, par le regard qu'elle porte sur chaque paysage de ce monde, et chaque objet qui le compose, donne par l'interprétation qu'elle en fait une nouvelle conscience au monde qui se trouve ainsi perpétuellement transcendé. Notre argumentation rejoint en cela l'idée qu'il faut « considérer le paysage comme une médiation symbolique » et que l'on peut « admettre qu'en son sein s'articulent et s'inscrivent les choses et l'ordre des choses, l'espace structuré et l'espace structurant, la représentation et son inscription » (Mondada L., Panese F. et Söderstrom O, 1992)<sup>33</sup>.

A partir de ces principes, il nous semble possible de dire que le paysage nous renvoie bien à des formes symboliques qui peuvent structurer en nous différents niveaux de sens et structurer ainsi l'espace dans lequel nous inscrivons nos pratiques. Cependant, cette structuration de l'espace, si elle provient bien d'une médiation sensible avec notre environnement, par l'entremise de nos sens, nous renvoie non pas au paysage tel qu'en lui-même, mais bien à une construction territoriale, c'est-à-dire, à une « construction sémantique » (Debarbieux B., 1992)<sup>34</sup>. Car, comme nous l'avons déjà précisé, le territoire diffère du paysage en cela qu'il transcende pour ma conscience un donné qui me paraît aller de soi, être naturel. De fait, si « le monde [le paysage tel qu'il m'apparaît] est, en un sens, inclus dans la conscience, en tant qu'il est pour elle », cela ne signifie pas qu'il « y soit présent réellement, au même titre qu'un vécu, puisqu'il est exactement *ce qu'elle* vise : il y est seulement inclus intentionnellement » (Barbaras R., 1994)<sup>35</sup>. Cette inclusion nous renvoie

---

<sup>33</sup> Mondada L., Panese F. et Söderstrom O, 1992, « L'effet paysager », in Mondada L., Panese F. et Söderstrom O (éds.), Paysage et crise de la lisibilité, Lausanne, Institut de Géographie, Actes du Colloque International de Lausanne de 1991, p. 342

<sup>34</sup> Debarbieux B., 1992, « Produire, Comprendre, Ressentir : pour une approche globale du paysage », in Mondada L., Panese F. et Söderstrom O (éds.), Paysage et crise de la lisibilité, Lausanne, Institut de Géographie, Actes du Colloque International de Lausanne de 1991, p. 277

<sup>35</sup> Barbaras R., 1994, op. cit., p. 35

en réalité au territoire et à notre territorialité qui actualise l'intentionnalité de notre conscience à être au monde.

Ainsi, la territorialité diffère de la relation paysagère, en ce sens qu'il « ne s'agit pas d'une relation de fait entre une conscience et un objet, de telle sorte que les termes préexistent à la relation » (Barbaras R., 1994)<sup>36</sup>. Au contraire, l'intentionnalité qui caractérise notre construction sémantique renvoie « à l'essence de la conscience ; la relation à autre chose qu'elle-même fait partie de son être, de sorte qu'une conscience qui ne viserait pas un objet ne serait pas une conscience » (Barbaras R., 1994)<sup>37</sup>. En cela, la médiation sensible, qui nous relie au paysage, est essentielle en tant que donné sémantique pour que nous puissions entrer en conscience avec le monde en tant qu'il est présent pour que nous puissions prendre conscience de notre façon d'être.

A ce propos Paul Guiton, dans le courant existentialiste, signalait déjà en 1943 que « l'homme est au milieu de l'univers, distinct de l'univers ; il est d'autre part capable de s'apercevoir qu'il en est distinct, et de connaître cet univers. Peut-être serait-il possible de concevoir une espèce spirituellement amorphe, non pas tout à fait confondue avec le reste de l'univers, mais privée de la faculté de se voir dans l'univers et de se sentir différente de l'univers. Ce serait la race idéale du panthéisme. Le curieux est qu'elle n'en serait rien. Elle se trouverait embourbée dans la matière et ne chercherait pas au-delà (...) Un tel univers dépeuplé d'êtres raisonnables serait lui-même sans raison ; je veux dire qu'il n'en aurait aucune d'exister (...) L'univers suppose l'homme (...) L'homme connaît le monde et le monde ne connaît pas l'homme. L'intelligence de l'homme ne saurait aller sans cet objet ; ni l'objet sans l'intelligence de l'homme. Merveilleux équilibre et condition » (Guiton P., 1943)<sup>38</sup>. Cette conscience à être se retrouve dans notre territorialité, dans notre volonté soit de nous ouvrir soit de nous fermer face au monde extérieur.

Cette volonté de nous affronter à de nouvelles expériences a pour raison d'être (dans son sens phénoménologique) de nous faire prendre conscience de nous-mêmes par l'entremise de l'extériorité, car « la conscience ne peut naître que là où les différences sont ressenties. Tant qu'un être vibre en synchronisme avec les rythmes cosmiques, sans nul obstacle, il ne peut surgir, dans cet être, aucune conscience. Si donc l'homme était appelé à déployer une conscience de lui-même, cela ne pouvait se faire que s'il recevait un organisme le détachant, par différenciation, du champ des rythmes cosmiques.

C'est effectivement ce qui arrive : les perceptions des sens ne naissent que si les rythmes cosmiques (lumière, son) se brisent contre les organes sensoriels. De ce fait, la perception sensorielle ne fournit tout d'abord qu'une *image morte* de ce qui est perçu. Si rien d'autre ne survenait, cette image se déroulerait et disparaîtrait uniquement dans l'organe sensoriel, en tant que processus physiologique. Mais jamais la *mémoire* ne pourrait naître de

---

<sup>36</sup> Barbaras R., 1994, op. cit., p. 34

<sup>37</sup> Barbaras R., 1994, op. cit., p. 34

<sup>38</sup> Guiton P., 1943, Le livre de la montagne : Essai d'une esthétique du paysage, Grenoble / Paris, Arthaud Editeur, p. 114

cette manière. Pour que celle-ci se forme, il faut que la perception des sens soit saisie et privilégiée à partir de l'intérieur de l'organisme ; la perception intérieurement ressuscitée devient une *représentation* et, comme telle, elle peut être "incorporée" à une *mémoire*.

Ensuite, chaque fois que nous extrayons de notre mémoire une représentation, nous devons également la ressusciter : chacun de nous peut l'observer par introspection, lorsqu'il évoque attentivement le souvenir d'une perception sensorielle passée. Cette image émerge peut-être d'abord sous une forme indéfinie, floue, — mais au prix d'une assez longue réflexion, elle devient plus nette et plus claire : elle redevient vivante ; elle est ressuscitée » (Husemann F., 1977)<sup>39</sup>.

De fait, lorsque nous regardons un paysage, nous le *voyons* à partir de nos représentations, qui sont comme un donné sémantique, une mémoire de *significations*. Cependant, l'affrontement de notre regard sur le monde environnant, sur de nouvelles *signifiaces* ressuscitent ces significations pour soit reproduire, par osmose, d'anciennes représentations (dimension sociologique), soit créer, par méiose, un nouveau *sens* (dimension anthropologique). Nouveau sens qui va progressivement pénétrer dans nos cadres sémantiques propres (puisqu'ils sont déjà intentionnellement présents), et infiltrer alors nos représentations. Ces nouveaux sens s'incorporent alors à notre mémoire de significations.

A partir de là, nous pouvons comprendre que la territorialité, par la maïeutique sémantique qu'elle opère en chacun d'entre nous dans la pratique que nous réalisons de notre environnement, débouche sur une amplification de notre prise de conscience de cet environnement et nous permet de dépasser le stade de chose naturelle (d'animal) pour faire partie intégrante de la conscience sur laquelle nous nous rapportons sans cesse. De fait, « je suis, moi, homme réel, un objet naturel (reales) comme les autres objets inclus dans le monde naturel. J'exécute des "cogitationes", des "actes de conscience" au sens large et au sens étroit, et ces actes, puisqu'ils sont le fait de tel sujet humain, sont des événements qui se situent dans cette même réalité naturelle. Il en est de même de tous mes autres vécus : de leur flux mouvant les actes spécifiques du moi rayonnent d'une manière fort originale, se changent les uns dans les autres, s'unissent en synthèses nouvelles, se modifient sans arrêt. En un *sens très large* l'expression de *conscience* (...) englobe tous les vécus. (...) Ce qu'il nous faut absolument acquérir, c'est une certaine évidence universelle appliquée à *l'essence de la conscience en général*, cette conscience nous intéressant tout particulièrement dans la mesure où c'est en elle, et en vertu de son essence, que la réalité "naturelle" accède à la conscience » (Husserl E., 1950)<sup>40</sup>.

Ces paysages parcourus et les paysages qu'elle voudra parcourir, seront donc intégrés par chaque personne, selon les besoins de sa territorialité, c'est-à-dire selon sa

---

<sup>39</sup> Husemann F., 1977, « Introduction » (extrait de son livre "Vom Bild und Sinn des Todes", Stuttgart, Verlag Freis Geistesleben), in Steiner R., Le sens de la Mort, Paris, Editions du Centre Triades, coll. « La Voie Ouverte » n° 9, pp. 26-27

<sup>40</sup> Husserl E., 1950, 1ère éd. all. 1913, op.cit., pp. 107-108

façon de vouloir vivre sa relation au monde en un moment donné. Relation au monde qui mettra en évidence des trajets anthropologiques effectués par la personne, en tant qu'elle est insérée dans une collectivité, entre ses besoins de repli ou d'ouverture, sa volonté de s'intégrer dans de petites ou grandes collectivités (d'un groupe familial ou associatif à un mouvement social d'ampleur), son désir de nostalgie ou d'utopie !

En effet, le paysage peut être analysé comme le porteur d'une pluralité de messages. Ces messages vont être lus d'une manière différente selon la personne qui en décode les références sociales du groupe ou de la société auxquels elle appartient. C'est à ce niveau qu'interviennent les représentations socio-spatiales comprises comme un donné constitutif de l'individu inscrit dans un groupe et une société. Donné constitutif qui crée en chacun de nous une sorte de schéma interprétatif de notre monde environnant et nous permet de posséder une grille de lecture face à toutes nouvelles expériences paysagères mais aussi en fonction des symboles d'ordre anthropologique pour l'individu qui le regarde.

Chaque personne crée ainsi des paysages comme un reflet du territoire dans lequel elle veut acter sa présence, en tant que spectateur bien sûr, mais aussi en tant qu'auteur, et surtout en tant qu'interprète. Cette hypothèse rejoint l'idée d'une appréhension de l'espace d'ordre géosymbolique. « Cette géosymbolique traduirait une manière de percevoir les "décors du monde" dans ce qu'ils cachent plutôt que dans ce qu'ils révèlent trop ostensiblement. Il faut pour cela infléchir sensiblement le point de vue habituel de la géographie en privilégiant le rôle de l'acteur créateur à celui du spectateur inerte, en considérant moins les propriétés objectives du paysage que leur raccordement au psychisme tout entier, bref en reconnaissant la non-séparabilité du sujet "imaginaire" de l'objet imaginé : leur mutuelle résonance » (Bureau L., 1991)<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Bureau L., 1991, op. cit., pp. 196-197