



**HAL**  
open science

## “ Chose obscure avant qu’on la dise ”

Anne Volvey, Yann Calbérac

► **To cite this version:**

Anne Volvey, Yann Calbérac. “ Chose obscure avant qu’on la dise ”. Géographie et cultures, 2014, J'égo-géographie., 89-90, p. 151 à 197. halshs-01174789

**HAL Id: halshs-01174789**

**<https://shs.hal.science/halshs-01174789v1>**

Submitted on 9 Jul 2015

**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.

## « CHOSE OBSCURE AVANT QU'ON LA DISE »

### Une lecture égo-géographique de *La pensée paysagère* d'Augustin Berque

---

*'An obscure thing before it is said'. An ego-geographical reading of  
Augustin Berque's Thinking through landscape*

**Anne VOLVEY**<sup>1</sup>

*Discontinuités EA 2468*

*Université d'Artois*

**Yann CALBÉRAC**<sup>2</sup>

*Habiter EA 2076*

*Université de Reims Champagne-Ardenne*

**Résumé :** Outre l'adoption d'une position intellectuelle et d'une méthode – comme le proposait déjà J. Lévy (1995) –, conduire un travail de type égo-géographique impose aux géographes de se doter d'outils conceptuels et théoriques qui viennent en soutenir l'élaboration – notamment les choix effectués en matière de définition des notions-clés sur lesquelles celle-ci s'articule. Cet article travaille la dimension égo-géographique d'un texte écrit par A. Berque, *La pensée paysagère*, texte qui ne se donne pas d'abord comme tel, bien qu'il contienne des éléments de type biographique revendiqués. Il montre comment les pratiques de terrain et de dessin sont les dispositifs d'un engagement esthétique par lesquels la problématique identitaire du sujet, Augustin Berque, trouve à se frayer dans l'objet paradigmatique de la mésologie berquienne, le paysage, jusqu'à participer fortement du *distinguo* posé dans ce texte entre pensée *du* paysage et pensée paysagère. Il propose pour soutenir ce travail, plusieurs types d'outils théoriques de type psychanalytique, appelés à la fois par le texte lui-même, par les diverses théories du paysage construites à partir d'une prise en considération des pratiques/expériences par divers courants de pensée en géographie et dans d'autres disciplines, et par les référents théoriques qu'A. Volvey mobilise depuis plusieurs années autour de ces questions (identité-subjective, pratiques de terrain et de dessin, représentation des données issues de la pratique et de l'expérience). Après avoir travaillé les statuts génériques pour lesquels se donne d'abord l'ouvrage – *compendium*, récit de voyage, tombeau –, nous en élaborerons la dimension égo-géographique.

**Mot-clés :** égo-géographie, épistémologie, Augustin Berque, paysage, égo, identité-subjective, forclusion, terrain, dessin

---

<sup>1</sup> Courriel : anne.volvey@ens-lyon.org

<sup>2</sup> Courriel : yann.calberac@ens-lyon.org

**Abstract:** *Realising an ego-geographical project requires not only intellectual principles and an efficient methodology as shown by Jacques Lévy in 1995, but also the use of special conceptual and theoretical tools to decipher the key concepts that are examined. Augustin Berque's Thinking through landscape can be read as a handbook of his theory of landscape, as a travel narrative, or lastly, as a tombeau poétique dedicated to his parents. These three generic approaches lead to an aporia that invites to go further and consider this book as an ego-geography, even if Augustin Berque has not used this generic category, despite the importance of biographical materials. This ego-geographical reading enables us to take into account his fieldwork and drawing/photography practices to reveal both scientific and aesthetic engagements, that raise the question of the author's self-identity. The hypothesis defended is that the self-identity of Augustin Berque lays in the landscape, which is the main object of the Berquian mesology. It is a way to explore further the distinction that Augustin Berque proposes at the very beginning of his book between the landscape theory (pensée du paysage) and the landscape thinking (pensée paysagère). The text's underlying references and the various existing theories of landscape in geography have convinced the authors of this paper to use some of the psychoanalytical tools that Anne Volvey has been developing for a long time, in order to elaborate the ego-geographical dimension of the text. The paper first works on the text's three obvious generic statuses, secondly it proceeds on its ego-geographic dimension.*

**Keywords:** ego-geography, epistemology, Augustin Berque, landscape, I-ness, ego, subjective-identity, forclosure, fieldwork, drawing

« Aux gardiens de la mémoire mes amis des Seksawa » (p. 3)

*La pensée paysagère* d'Augustin Berque (2008, 2013) occupe une place singulière dans l'œuvre de son auteur. Ce texte court et illustré apparaît en effet comme la dernière étape d'un cycle d'ouvrages dans lesquels Augustin Berque élabore la question du paysage (parmi lesquels Berque, 1990 et 2000 ; Berque, 1994) et instruit notamment les deux concepts majeurs qu'il propose : la *médiance* et l'*écoumène*. Au milieu des années 2000, son œuvre connaît une inflexion thématique vers l'habiter (Berque, 2010 ; Bonnin, Berque et Ghorra-Gobain, 2006 ; Berque, de Biase et Bonnin, 2008 et 2012), mais aussi vers une réflexion plus globale sur la mésologie (Berque, 2010, 2014a et 2014c). Ce texte est également singulier dans la mesure où il repose sur une expérience de terrain dans le Haut-Atlas marocain, région qui n'a jamais été l'objet d'une curiosité scientifique de la part d'Augustin Berque qui a travaillé jusque-là au (et à partir du) Japon. Il marque aussi une étape dans un cycle japonais qui connaîtra en 2011 un point d'orgue avec la traduction et le commentaire par Augustin Berque du *Fûdo* du philosophe Watsuji (2011), texte à l'égard duquel il a une dette intellectuelle. Pour

autant, cette région du Maroc ne lui est pas inconnue dans la mesure où il y a grandi avec sa famille, alors que son père, Jacques Berque, en est à la fois l'administrateur colonial et l'anthropologue attentif (Berque, 1955). Ce « retour aux Seksawa » – pour reprendre le titre du supplément publié à la réédition de la thèse d'État en 1978 – du fils sur les traces du père, et de son enfance, s'inscrit donc dans une veine (auto)biographique assumée, encore inédite au moment de son écriture dans l'œuvre de cet auteur. Ainsi *La pensée paysagère* articule-t-elle à la fois un projet scientifique (dans l'horizon des travaux d'Augustin Berque sur le paysage) et un triple itinéraire sensible – ceux du père, de la mère et du fils – inscrit en profondeur dans un terrain – le Haut-Atlas – investi à la fois intellectuellement et esthétiquement<sup>3</sup>.

À rebours de la réception de cet ouvrage qui retient davantage sa contribution à une théorie du paysage, nous souhaitons en proposer une lecture égo-géographique menée dans l'horizon épistémologique et réflexif renouvelé que nous ouvrons par ce numéro « J'égo-géographie... » de la revue *Géographie et cultures*. Il s'agit bien sûr, en appliquant une grille analytique encore largement au travail, d'enrichir non seulement la compréhension de cet ouvrage et d'éclaircir son statut singulier, mais aussi d'éprouver la robustesse et la pertinence de nos propositions théoriques, en les confrontant à un texte que son auteur ne définit à aucun moment, en dépit de sa dimension autobiographique, comme une égo-géographie. Le dispositif qu'offre *La pensée paysagère* nous paraît, en effet, particulièrement fécond pour instruire la démarche égo-géographique telle que nous l'entendons, à trois niveaux distincts. D'une part, en dégagant clairement la démarche égo-géographique de l'autobiographie, habitude qui remonte aux origines même du genre, qu'il s'agisse des fondateurs *Essais d'égo-histoires* (Nora, 1987) ou des travaux pionniers en géographie de Jacques Lévy (1995)<sup>4</sup> : Augustin Berque, en refusant de composer dans un récit de vie sa figure scientifique, propose d'articuler l'égo et la géographie. D'autre part – c'est la conséquence du premier point –, en dégagant cette démarche égo-géographique du travail rétrospectif d'un individu qui reviendrait sur son propre parcours intellectuel ou, à la manière de la méthodologie réflexive de la science anglophone (Rose, 1997), sur les éléments de *positionality* configurant l'ensemble de la fabrique d'une science située : la démarche égo-géographique n'est plus le monopole d'un·e chercheur·e qui l'applique à

---

<sup>3</sup> Le terme d'esthétique se réfère ici à l'exercice de la faculté d'éprouver, aux expériences qu'elle fonde et à leurs contenus (les éprouvés moteurs, perceptifs et émotionnels d'un corps engagé dans des agirs relationnels), et non pas simplement à l'éprouvé (le jugement de goût) attaché à un type d'expérience en particulier – celle d'un objet d'art – qui constitue historiquement le champ factuel des disciplines traditionnelles de l'art.

<sup>4</sup> Nous renvoyons à notre introduction « J'égo-géographie... », dans ce numéro.

son sujet. Elle n'en est pas moins féconde si elle n'est pas menée par l'auteur devenu sujet réflexif. Enfin, elle prétend articuler la question du sujet et de l'identité subjective à « sa » géographie, entendue non pas simplement comme simple localisation ou spatialisation d'un parcours et/ou d'une construction intellectuels, mais comme manière de faire (méthodologie, pratique et expérience scientifiques) et comme contenu de savoir (objet scientifique), et, partant, participer à la problématisation plus générale de la dimension esthétique du savoir géographique. Dans cette perspective, cet essai prolonge la réflexion sur les rapports entre identité subjective et pratique de terrain et leur représentation dans les objets scientifiques, qui articulait le numéro thématique « Terrain de Je. (Du) sujet (au) géographique » des *Annales de géographie* (Volvey, Calbérac, Houssay-Holzschuch, 2012). Cet essai – que nous espérons matriciel – sur *La pensée paysagère* d'Augustin Berque entend donc, à un niveau réflexif, montrer l'intérêt épistémologique de l'approche égo-géographique et poser, à un niveau méthodologique, des jalons pour une pratique partagée qui ne remplisse plus seulement et *a minima* les attendus d'une première partie d'HDR. Cette lecture n'entend bien sûr pas épuiser les différentes approches qui peuvent être convoquées pour lire *La pensée paysagère* : notre proposition se situe résolument en-deçà du propos scientifique, complexe, de l'auteur, mais ne peut s'entendre sans l'ampleur de celui-ci.

Notre proposition convoque l'approche méthodologique suivante :

1. Une lecture exégétique de *La pensée paysagère*.
2. Une lecture complémentaire des textes parus depuis (Berque, 2009-10, 2011, 2014 a, b et c ; Goeury, 2009-10) et des rushes du film d'entretien que Jacques Lévy (2014) a réalisé avec Augustin Berque<sup>5</sup>, qui tous ont un rapport explicite avec *La pensée paysagère* ou avec l'expérience qui la fonde.
3. Des entretiens libres (menés par les auteurs) avec des protagonistes du retour aux Seksawa pour placer l'ouvrage dans la perspective de cette expérience (Augustin Berque, Tassadit Yacine, David Goeury).
4. Un entretien semi-directif mené le 3 octobre 2008 (avant que nous formulions le projet de cet article) auprès d'Augustin Berque sur ses pratiques de terrain (Calbérac, 2010).

---

<sup>5</sup> L'un des neuf films du projet intitulé *Lieux pensant / Thinking Places*, conçu et réalisé par Jacques Lévy, produit par le laboratoire Chôros (EPFL). Le tournage de l'entretien de Jacques Lévy avec Augustin Berque aux Seksawa a eu lieu le 19 avril 2014. Le film sera distribué en 2015. Nous remercions Jacques Lévy d'avoir aimablement mis à notre disposition les rushes que nous mobilisons dans ce dispositif méthodologique. Dans le texte, nous faisons référence à ce film de la manière suivante (Lévy, 2014).

5. Des matériaux complémentaires liés à notre sujet (notamment, des réponses d'A. Berque à des appels à colloque).

L'ensemble de ce corpus d'entretiens<sup>6</sup> et de textes sera abondamment mobilisé dans cet article – les citations<sup>7</sup> formant la charpente de notre texte. Notre manière d'assembler des matériaux textuels (et, quand ils relèvent de l'entretien, leur retranscription), de réunir ces pièces dans un dossier, de les convoquer et de les confronter sans cesse pour instruire notre lecture reproduit la méthode qui nourrit l'herméneutique berquienne. Mais plus qu'un simple écho ou qu'un jeu de miroir, ce dispositif relève d'un principe de symétrie que nous mettons en œuvre : nous étudions la pensée d'Augustin Berque avec des méthodes similaires à celles qu'elle mobilise habituellement sur ses objets.

#### « ILS NE SAVENT PAS (...) » (p. 55)

La *pensée paysagère* est un texte particulier dans l'œuvre d'Augustin Berque, que ses commentateurs ont appréhendé essentiellement comme un complément à sa théorie du paysage (par exemple Besse, 2008). Cette lecture évacue complètement le contexte de production de l'ouvrage qui a été rédigé en une dizaine de jours, trois mois après un événement biographique majeur – un séjour aux Seksawa en avril 2007 – qui a fait depuis l'objet de nombreuses reprises, aussi bien dans des textes (Berque, 2009-10, 2014b) que dans un film (Lévy, 2014). Ces documents explicitent le contexte et la dimension autobiographiques encore latents dans *La pensée paysagère*. Cet ouvrage aborde la question paysagère sous plusieurs angles que nous nous proposons de déployer dans cette première partie, en interrogeant non seulement son statut générique – l'ouvrage se donne d'abord comme un *compendium* de la pensée berquienne, puis comme un *récit de voyage* mais aussi comme un *tombeau* à la mémoire du père et de la mère –, mais aussi les résistances qu'il oppose à ces lectures croisées. La mise au jour et la prise en charge de cette résistance nous conduiront à la dimension proprement égo-géographique de *La pensée paysagère*.

---

<sup>6</sup> Soit, entretien avec Augustin Berque, mené par A. Volvey et Y. Calbérac, le 20 janvier 2010 (réf. intratexte : entretien AB/AV et YC, 2010) ; entretien avec Tassadit Yacine, mené par A. Volvey, le 15 février 2010 (réf. intra-texte : entretien. TY/AV, 2010) ; entretien avec David Goeury, mené par A. Volvey et Y. Calbérac, le 16 février 2010 (réf. intra-texte : entretien DG/AV et YC, 2010) ; entretien avec Augustin Berque, mené par Y. Calbérac, le 3 octobre 2008 (réf. intra-texte : entretien AB/YC, 2008).

<sup>7</sup> Compte tenu de l'importance des citations dans l'économie générale du texte et des références des unes aux autres que nous faisons constamment, nous avons numéroté celles qui sont remobilisées afin de faciliter la circulation du lecteur dans le texte (réf. intra-texte : cf. cit. n°x).

**« Paysage et pensée » (p. 7) : un *compendium* de la pensée d'Augustin Berque**

Parce qu'il constitue une synthèse de ses travaux sur le paysage, *La pensée paysagère* relève du *compendium*, c'est-à-dire d'un abrégé aussi bien des thématiques de la pensée d'Augustin Berque que des méthodes qu'il met habituellement en œuvre. Cet ouvrage fournit des clés pour saisir la complexité de sa pensée, ce qui en fait une bonne introduction à ses théories et aux approches qu'il a construites tout au long de sa carrière.

Comme son titre l'indique, *La pensée paysagère*, l'ouvrage se donne pour une réflexion sur le paysage et se présente comme une synthèse venant clore le cycle du paysage, l'objet scientifique et historique d'Augustin Berque, à la faveur de laquelle il entreprend de distinguer « pensée paysagère » et « pensée du paysage »<sup>8</sup>, et de construire à travers cette distinction les éléments de sa réflexion contemporaine sur l'insoutenabilité.

« Que le paysage existe – qu'on le regarde, qu'on le représente, qu'on se le représente – n'est pas en soi la preuve qu'il y ait *pensée paysagère*, c'est-à-dire identité entre le fait de penser et le fait qu'il y ait paysage. (...) Alors quand je parle de *pensée paysagère*, de quoi s'agit-il au juste ? D'une pensée qui serait de type paysager, ou bien d'une pensée (au sujet) du paysage ? (...)

Une *pensée (au sujet) du paysage*, c'est une pensée qui se donne le paysage comme objet. Une réflexion sur le paysage. Pour qu'une telle chose existe, il faut être capable de se représenter le paysage, c'est-à-dire notamment de le représenter par un mot qui permette d'en faire un objet de pensée. Un noème de noèse, dirait la philosophie. Certes, on peut sentir les choses avec d'autres moyens que les mots, mais pour les *penser* vraiment, il faut des mots. C'est cela justement qui se manifeste en Europe lors de la Renaissance : il commence à y avoir une pensée du paysage.

Une pensée de *type paysager*, en revanche, cela ne demande pas nécessairement de mots. (...)

Cette question, c'est l'objet de ce livre. Il s'agit de se demander en quoi le fait de penser le paysage ne pourrait pas être, en fin de compte, adverse au paysage ; ou, ce qui revient au même, en quoi faire du paysage un objet de pensée n'est pas contraire à une pensée paysagère. » (p. 9).

Ce distinguo s'organise autour du concept de « forclusion » qui sert à rendre compte de la « naissance du paysage » (p. 47, 69) comme objet de contemplation, de représentation et de réflexion pour un sujet, et se construit par le truchement d'une méthodologie qui permet d'articuler entre elles, à

---

<sup>8</sup> Les termes ou éléments de phrase entre guillemets, non systématiquement référés, sont des éléments (concepts, expressions) récurrents des textes et entretiens que nous mobilisons ici.

travers le temps et l'espace, des corpus de deux civilisations dites paysagères.

(2) « Dans cette unité cosmique, le poète sent une vérité (*zhen*, au vers 6) si profonde qu'il ne peut la dire (dernier vers). Ce sens trop profond pour qu'on le dise, c'est l'authenticité d'un paysage où la vie d'un homme s'accorde à la nature. Elle est 'ci-dedans' (...), dans l'ambiance de la scène que le poète a sous les yeux. Tao Yuanming, en ce sens-là, exprime une pensée au plus haut degré paysagère ; mais il n'est justement pas un poète paysager. Le paysage, il n'en a jamais parlé comme tel. Il ne l'a pas porté du silence à la parole (...). Celui qui en revanche a porté le paysage à la parole, c'est Xie Lingyun (...). (...) il (...) reste par excellence le 'poète paysager', *shanshui shiren*. (...) Et pour terminer, voici qu'il anticipe l'esthétique kantienne (...). Le premier des quatre vers ici reproduits juge en effet (...) que la beauté n'est pas dans la nature elle-même ; ce qui la *fait* (*wei*), c'est le sentiment propre de l'observateur ! (...) Une frontière a été franchie depuis Tao Yuanming. (...) il prétend que c'est ce qu'il éprouve lui-même qui fait que le paysage est beau. (...) Xie Lingyun avance très loin en direction de la subjectivité moderne, face au monde comme objet de description. » (p. 58-60).

Selon Augustin Berque, la naissance *du* paysage dans les sociétés paysagères repose sur une succession de « forclusions » fondatrices de « principes » qui opèrent la transformation *du* rapport esthétique à la nature en *un* régime particulier de rapport esthétique. La forclusion est, selon Augustin Berque, un acte de rejet hors de la sphère symbolique d'une modalité du rapport à leur environnement objectif des sociétés, opéré par une fraction de celles-ci – rejet qu'il rapporte ainsi à la *distinction* bourdieusienne (p. 73), avant d'en concevoir la massification.

« On [le] met hors-monde, dehors (*foris*), et là-dessus on ferme (*claudere*) la porte, ou plutôt les yeux : c'est à dire qu'on le *forclôt* (*locks out*). » (p. 28).

Les forclusions sont au nombre de quatre : « du travail de la terre »/ « des masses » (chapitres 2, 4 et 5), « de ce fondement qu'est la Terre », « de la médiance » et « de notre corps médial » (chapitre 6) (la première et la dernière se recourent). Elles fondent le principe de « la grotte de Pan », qui fait passer le rapport à la nature de l'*uti* (travail) au *frui*<sup>9</sup> (« regard désintéressé » et jouissance), le principe « de Xie Lingyun », qui installe le rapport moderne à la nature comme paysage pour un sujet qui le contemple

---

<sup>9</sup> « La subtilisation par la ville de quelque chose qui au départ relevait du monde paysan, et qu'elle s'approprie pour le transformer en ce qui symboliquement est son propre envers : 'la nature' » (p. 40).



comme une extériorité<sup>10</sup> et le principe « de Zong Bing », qui lui adjoint sa dimension représentationnelle et réflexive, dont procèdent les six critères qui définissent la pensée *du* paysage des sociétés dites paysagères (p. 47 et 70). Associées au POMC (paradigme occidental moderne classique – p. 39 et 76), qui « sépare de la mythologie les phénomènes naturels » et permet qu'un sujet pense l'environnement physique comme objet (dualisme) et qui, ce faisant, engendre la « révolution scientifique moderne » (p. 40) – la nature ou l'environnement comme objet cognitif en-soi pour un sujet qui l'étudie dans un rapport d'extériorité –, elles ont pour conséquence de « décosmiser l'existence<sup>11</sup> » (p. 84).

Dans la mésologie d'Augustin Berque, le paysage est une des formes possibles – en l'occurrence une forme paradigmatique – de la trajection, ce processus central de la médiance par lequel l'être humain existe en relation avec son environnement objectif. Cette trajection opère par va et vient entre une extériorisation (ou déploiement) des fonctions de son « corps animal » individuel par la technique dans l'environnement objectif et une intériorisation (ou rapatriement) de son « corps social » par le symbole. Cette complémentarité relationnelle dynamique installe le « corps médial », le « milieu » ou le « monde humain » (ces termes sont synonymes) qui n'est jamais l'environnement « en-soi », mais bien ce réel objectif tel qu'il est instauré « en tant que » quelque chose, soit une « réalité », par des actes techniques et symboliques situés, et tel qu'il est constamment repris et réélaboré dans des « chaînes trajectives » qui historicisent cette réalité (figure complexe du *mitate*). Par conséquent, dans le cas particulier de la pensée *du* paysage, la trajection se développe à partir d'une forclusion originelle (ou plutôt d'un ensemble de forclusions), un mécanisme qui fait que, dans la réalité (ou le « monde humain ») qu'elle installe, quelque chose du paysage est symboliquement non advenu : ce quelque chose c'est l'« authenticité du paysage ». Les forclusions identifiées, énoncées et, par conséquent, levées, le cycle du paysage dans l'œuvre berquienne peut être clos, comme en témoignent la série des textes postérieurs centrés sur la mésologie (Berque, 2014 a et c), tandis qu'à l'échelle de ce texte, la situation entraînée par le POMC, baptisé aussi le « grand tue-paysage » (p. 77),

---

<sup>10</sup> « C'est un principe double. D'un côté, il consiste à affirmer qu'on possède la clef du paysage, en vertu d'un goût distingué, inaccessible aux masses qui, de ce fait, ne savent pas voir le paysage. De l'autre, il consiste à forclure le travail de masse qui a rendu le paysage possible – qu'il s'agisse, comme on l'a vu, du travail des paysans qui ont modelé la campagne, ou, plus immédiatement, du travail de ces centaines de cavaliers qui escortaient Xie Lingyun au pic du Midi de Shining (...). Grâce à quoi, devant le paysage, tel le *Wanderer*, on peut se sentir seul face à la nature. » (p. 62). Ce tableau de C. D. Friedrich, le *Wanderer*, est au cœur de la démonstration dans « La forclusion du travail médial » (Berque, 2005).

<sup>11</sup> « Cette acosmie – cette incohérence des choses avec notre existence » (p. 77).

appelle un « dépassement de la modernité » (p. 79) dans le rétablissement du « sens profond du paysage » ou de la pensée paysagère :

« Concrètement incarné en un certain lieu, à une certaine époque, le sens profond du paysage n'est autre que le rapport dynamique (le moment structurel) qui s'établit entre l'écoumène et la biosphère, comme entre la biosphère et la planète. C'est la médiane (...). Et la pensée paysagère, c'est la manière dont chaque être humain, de sa chair à ses actions, traduit cette médiane. » (p. 89).

En articulant la question paysagère et celle de l'insoutenabilité, le texte devient un manifeste esthétique et participe, avec d'autres, au développement contemporain de la question esthétique en géographie (Blanc, 2008 ; Volvey, 2014a). En effet, ce qui vient soutenir la distinction entre « pensée paysagère » et « pensée du paysage », c'est bien la différence entre le sens large et historique du terme d'esthétique qui renvoie à l'exercice de la faculté d'éprouver, aux expériences qu'elle fonde et à leurs contenus (les éprouvés perceptifs, moteurs et kinesthésiques, émotionnels d'un corps engagé dans des agirs relationnels et les dimensions de l'affectivité qui en découlent), et le sens restreint qui désigne l'éprouvé (soit, le jugement de goût) attaché à un type d'expérience en particulier – l'expérience d'un objet d'art ou d'un objet artialisé par un sujet dans un rapport d'extériorité dont le regard est l'instrument –, sens qui constitue le champ factuel des disciplines traditionnelles de l'art. Il interroge par là-même le régime esthétique de la pensée paysagère par opposition au régime visuel et linguistique de la pensée du paysage associé historiquement aux beaux-arts, à la littérature et à la science (du POMC notamment). Comme le montrent les citations précédentes, notamment celle (n° 2) explicitant la « frontière » qui sépare la pensée proprement médiale de Tao Yuanming de celle acosmique de Xie Lingyun, la distinction entre la *pensée paysagère* et la *pensée du paysage* est soutenue par une opposition entre une pensée *en acte* et *en mots*.

(5) « Tel poème de *Boisson* (...), qu'il [Tao Yuanming] composa vers 402, atteint une envergure cosmique : (...). (...) et tout cela **se donne à percevoir** (*jian*, au vers 3) **en un seul geste : cueillir la fleur**. Dans cette unité cosmique, le poète sent une vérité (...) si profonde qu'il ne peut la dire (...). **Ce sens trop profond pour qu'on le dise, c'est l'authenticité d'un paysage** (...). **Tao Yuanming, en ce sens-là, exprime une pensée au plus haut degré paysagère** ; mais il n'est justement pas un poète paysager. (...) **Celui qui en revanche a porté le paysage à la parole, c'est Xie Lingyun** (...). (...) il connut la gloire des lettres et reste par excellence le 'poète paysager', *shanshui shiren*. (...) Témoin les derniers vers d'un long poème (...). (...) Le second vers [chose obscure avant qu'on la dise] nous dit, mot à mot, que 'la chose (la beauté du paysage) est obscure, (mais) à la fin quelqu'un la discerne (*bian*)'. (...) je l'ai traduit pas 'dire'. (...) Il s'agit donc d'un **discernement inséparable de la parole** : cela

justement que le poème de Tao Yuanming refuse afin de préserver l'unité première du sentiment du paysage. **Xie Lingyun, lui, le profère.** (...) » (p. 58-60<sup>12</sup>).  
« Jusqu'à Haussmann inclus, au moins, l'environnement est resté concrètement réglé par **une pensée paysagère en acte.** » (p. 77).

La pensée (au sujet) du paysage n'est pas d'abord dans le regard porté sur l'environnement, mais dans les mots proférés qui opèrent la forclusion (principe de Xie Lingyun), établissant trois des six critères qui la constituent (1, 5 et 6). « Ils ne savent pas voir » (titre du chapitre 4) est bien une forclusion réalisée dans/par le dire du poète (voir aussi la citation de Cézanne, p. 63) qui rejette hors de la réalité paysagère quelque chose de la relation « authentique » des sociétés humaines avec l'environnement objectif (travail, corps médial, Terre comme fondement), dans un acte du langage pour en instaurer le voir et la pensée réflexive. Ce disant, Berque retrouve à la fois les sens juridique qui concerne la propriété, notamment foncière, et psychanalytique du concept de forclusion : la « classe de loisir » qui la produit à un moment de son histoire est « seule apte à écrire cette histoire [de la naissance du paysage] puisqu'elle possède à la fois les lettres et les terres. » (p. 29).

L'ouvrage accède aussi à un certain degré d'exemplarité pour ce qui concerne non seulement la méthodologie mais aussi l'écriture mises en œuvre par Augustin Berque : l'ouvrage se présente ainsi aussi comme un *compendium* de ses approches qui caractérisent une « méthode herméneutique ». Sa pensée se construit en effet à partir d'un corpus de textes essentiellement littéraires (notamment des poèmes) et philosophiques, qu'Augustin Berque met en réseau dans sa pensée (en osant des rapprochements inédits) comme dans son ouvrage, dans un croisement à la fois diachronique (de l'Antiquité à nos jours) et géographique (de l'Occident à la Chine en passant par le Japon et l'Australie). Cette herméneutique se construit principalement à partir de la traduction, de l'étymologie et de la glose, et ses méthodes relèvent donc de la philologie et de l'histoire des textes. L'histoire des deux pensées dont il est ici question – la pensée paysagère et la pensée du paysage – s'appuie donc sur l'histoire des mots et sur l'évolution de leurs significations. La démarche qui consiste à trouver les ascendants de la pensée du paysage ou de la pensée paysagère trouve donc un écho dans ses méthodes philologiques qui cherchent à remonter là-aussi à l'origine des mots et à leurs significations. Ce soin de plus en plus manifeste, dans les travaux d'Augustin Berque, est à mettre en parallèle avec le glissement disciplinaire que revendique Augustin Berque qui se présente désormais comme un philosophe et un géographe, et non plus seulement

---

<sup>12</sup> Tous les extraits des citations passés en gras sont soulignés par nous.

comme un géographe : son corpus et ses méthodes en font un historien de la philosophie.

Cette démarche philologique s'inscrit dans l'écriture de l'ouvrage qui se présente comme un collage de différents matériaux que le texte met en cohérence. En plus des illustrations (cf. *infra*), le texte assemble de nombreuses citations, aussi bien au fil du texte que dans des blocs mis typographiquement en évidence<sup>13</sup>. Ces citations sont faites en langue originale (et parfois, dans le cas du chinois, dans leur translittération en caractères latins) et, en regard, dans leur traduction (assurée et commentée par Augustin Berque – cf. p. 58). Au collage de citations, s'ajoutent aussi d'autres pratiques d'écriture, comme l'incrustation d'équations mathématiques qui ont pour but de formaliser une pensée, comme lorsqu'il explique la mésologie qu'il met en œuvre :

(7) « La formule de cette réalité, c'est  $r = S/P$  ; ce qui se lit : la *réalité*, c'est *S saisi en tant que P*. Cela veut dire que ce n'est pas une pure substance, mais la perception ou la conception que nous en avons ; que ce n'est pas un simple environnement physique, mais un paysage : un certain environnement (*S*) saisi en tant que paysage (*P*). » (p. 103).

Augustin Berque, si soucieux dans son herméneutique de l'étymologie, est ici fidèle à l'étymologie du mot *texte* qui est un dérivé de *textile* : tout comme la pièce de tissu qui assemble des fils de différentes natures et de différentes couleurs pour produire un motif singulier, le texte d'Augustin Berque assemble des matériaux composites, divers, que sa pensée permet d'organiser pour donner forme à une pensée inédite.

### **« Déjeuner sur l'*asqqif* » (p. 55) : un récit de voyage en terrain paysager**

L'ouvrage peut aussi être abordé comme un récit de voyage, c'est-à-dire comme la restitution publique (à la différence du carnet qui reste privé) d'une expérience vécue lors d'un voyage à des fins d'édification. Le voyage dont *La pensée paysagère* constitue le récit permet à Augustin Berque de ramener son lecteur à l'origine méditerranéenne de sa pensée du paysage, autour de ses deux *topoi* : un lieu, les Seksawa et, un ouvrage, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, de F. Braudel, publié en 1949. Si, en amont de ce récit, on trouve sur le terrain paysager la figure du père, Jacques Berque – administrateur colonial et orientaliste, anthropologue du monde berbère –, en aval, c'est bien Augustin Berque, extrême-orientaliste, géographe du paysage, qui en procède. Le texte ouvre,

---

<sup>13</sup> Cet ouvrage est publié dans une collection d'architecture : un soin particulier est accordé à la mise en page, qui en fait un ouvrage qui se distingue du commun de la production scientifique.

en effet, deux fronts de lecture égo-géographique inédits dans l'ouvrage : le premier invite à (re)trouver la part subjective de l'objet scientifique berquien, le second à reconnaître la part de l'expérience de terrain dans la construction réciproque du sujet et de l'objet – c'est-à-dire dans leur *chorésie*, pour reprendre une terminologie propre à l'auteur.

Le contexte de cet ouvrage, daté du 28 août 2007 (Maurepas), est donc le retour aux Seksawa (Haut-Atlas, Maroc). Un voyage qu'Augustin Berque effectue en avril 2007, à sa propre initiative et en compagnie de T. Yacine – directrice de recherche en anthropologie berbère à l'EHESS – ainsi que d'un certain nombre de jeunes chercheurs (par exemple, D. Goeury, S. Naiji) et de proches (F. Adam), sur le terrain d'administration et de thèse de son père, Jacques Berque<sup>14</sup>, qui a été son lieu de vie familiale entre 1947 et 1953<sup>15</sup> (Berque, 2014b). De ce programme d'une dizaine de jours, intitulé *Rencontres des Seksawa, 1947-2007 : le retour aux sources*, qui comprenait deux jours d'excursion aux Seksawa puis huit jours de rencontres universitaires à Agadir entre des chercheur·e·s d'origines nationales et scientifiques différentes et avec des étudiants marocains, A. Berque ne retient ici que l'excursion (p. 14). Ainsi, le texte fonctionne partiellement comme un journal de ce retour sur (le) terrain écrit ponctuellement à la première personne du pluriel – plus rarement à la première du singulier – et dans lequel des clichés photographiques, pris par A. Berque ou par son épouse Francine Adam, documentent par leur contenu spatial et/ou paysager les quelques verbes d'état ou d'action placés le plus souvent dans le paragraphe introductif des chapitres. Ces incises qui ancrent le texte dans l'expérience collective vécue par A. Berque aux Seksawa, contrastent fortement avec les moments de glose décrits ci-dessus. Leur association à des coordonnées temporelles renvoie à deux moments distincts, laissant entendre un précédent retour des Berque aux Seksawa<sup>16</sup>.

Le texte est composé comme le récit d'une remontée de « l'*asif* (le torrent) i ySeksawan » (p. 25) – cf. fig. 3 *En remontant la vallée* –, de son débouché sur le *Dir* (piémont de l'Atlas) – cf. fig. 2 *L'orée du Monde Seksawa* – au Tichka ou « le lieu où l'on se perd » (p. 30, p. 42) – cf. fig. 4 *La cluse*

---

<sup>14</sup> Jacques Berque a été affecté administrateur territorial dans le Haut-Atlas, entre 1947 et 1953 : il est contrôleur civil de la circonscription d'Imintanout, douar des Aït Mhand, dans la région des Seksawa. Il mettra à profit cette mesure politique d'écartement disciplinaire (Berque, 2014b) pour conduire le terrain qui donnera lieu à sa thèse d'anthropologie *Structures sociales du Haut-Atlas*, qu'il rédigera après son départ et publiera en 1955 aux PUF. Il sera nommé professeur au Collège de France, dans la foulée, en 1956.

<sup>15</sup> Augustin Berque est né à Rabat en 1942. Il a cinq ans quand il suit sa famille dans le Haut-Atlas et onze ans quand il quitte la région pour Le Caire.

<sup>16</sup> Il s'agit d'un voyage effectué avec sa femme en janvier 2005 (Berque, 2014b).

d'*Anthwerrke*. Cette remontée lie entre eux quelques hauts-lieux de la mémoire jacques-berquienne (le noyer sous lequel il rendait la justice), familiale (village de Zinit et sanctuaire de Lalla Aziza<sup>17</sup>) ou augustin-berquienne (historique : la descente de la Tichka ou contemporaine : l'*asqqif* aux Aït Mhand). Dans les chapitres 2, 3 et 7, elle suit l'itinéraire du retour pour le prolonger mentalement vers l'amont – celui-ci s'est arrêté à Zinit –, d'abord le Tichka, puis le haut de la montagne – fig. 14 *Soleil du soir sur le Waffaga*. Une remontée qui permet aussi le glissement de l'Orient (Maroc), le champ factuel du père, à l'extrême-Orient (Japon), le champ factuel du fils, avec pour points de passage ce « lieu où l'on se perd »/la « Femelle obscure » (p. 30), et pour points d'aboutissement les sommets du Waffaga/Nanshan (p. 103). Ce récit présente une nette différenciation grammaticale organisée autour du sujet (collectif ou individuel) des expériences narrées (excursion ou paysage). Ainsi, les passages qui traitent de l'expérience du retour sont introduits par un « nous », tandis que ceux qui rendent compte de l'expérience paysagère proprement dite s'énoncent, pour leur part, derrière un « je » :

(8) « **Nous** prenons l'askif sur l'asqqif. L'askif, c'est ce petit déjeuner : (...). L'asqqif, c'est selon les cas une sorte de loggia (...) ou une pièce de séjour à embrasure ouverte (...). On pourrait dire un belvédère, tant la vue est superbe. (...) **Nous** sortons sur la partie découverte, à l'ombre il fait trop froid. **Je** dévore le paysage. La vie **m'**a formé à un tel regard, je n'y peux plus rien. Il n'est pas jusqu'à la lessive au bord du torrent qui ne **m'**évoque la commémoration de la naissance du paysage (...). (...) En ce matin d'avril aux Aït Mhand, sur l'asqqif, **je** me suis convaincu en tout cas d'un fait : la pensée paysagère est primordiale par rapport à la pensée du paysage. C'est le sens profond du paysage. » (p. 55-56).

Ainsi, le sujet de la pensée du paysage/paysagère procède du sujet de l'expérience paysagère, une expérience facilitée par le dispositif collectif de l'excursion que le narrateur Berque ne saurait ici forclure. Notons que c'est ce thème du sujet du paysage, ou plutôt sa question (rapport entre expérience et pensée, entre contemplation et méditation), par lequel le texte justement s'amorce dans un commentaire du récit de l'ascension du Mont Ventoux, par Pétrarque (p. 7). Cette dimension subjective de la question paysagère culmine, en clôture du texte, dans l'évocation de la relation de *mitate* berquienne (soit le « *voir en tant que* » pour A. Berque – p. 100) qui associe, dans l'expérience trajective, le Jbel Waffaga marocain (Haut-Atlas occidental) et le Nanshan chinois (pic sud du Lushan), et cela à travers la chaîne de toutes les autres expériences d'ascension.

---

<sup>17</sup> Le mausolée abrite des pendules dont l'origine remonte au don d'une horloge fait à la sainte, par la mère d'A. Berque, à la naissance de ses fils jumeaux, aux Seksawa.

« J'ai parcouru bien des montagnes, de l'Atlas au Tianshan et même aux Andes, j'ai vu le Petit Lac du Ciel occidental, où se baignait Xiwangmu, mais je n'ai jamais atteint la Source aux fleurs de pêcher. En revanche, je suis allé au Lieu où l'on se perd, le Tichka, et j'en suis redescendu. » (p. 42).

« ... ou que ce jour-là, au déclin du soleil, le Waffaga était un peu le Nanshan – **tous deux rejoints dans une existence humaine.** » (p. 103).

Ce passage du « nous » au « je » enjoint à requalifier la simple excursion collective en terrain scientifique pour Augustin Berque, puisqu'elle renvoie à cette pratique d'observation et d'imprégnation de la réalité sensible du terrain par laquelle du savoir géographique est produit – en l'occurrence une pensée du paysager. Dans cette perspective, il est intéressant de noter la similitude de ce dispositif *in situ* dont dépend, via l'expérience subjective, une pensée du paysager, avec la démarche qui est relatée dans les premières pages de *Médiance* (Berque, 1990, p. 17) : Augustin Berque y fait le récit d'une excursion le long d'un fleuve avec des fonctionnaires du ministère de l'Équipement et qui s'est muée en terrain scientifique pour alimenter sa réflexion. Ce récit met en lumière la spécificité de la démarche d'Augustin Berque – qui est à nouveau mise à jour dans l'excursion qui est l'événement fondateur de *La pensée paysagère* : l'importance du terrain, conçu à l'ancienne comme une marche et un parcours qui favorise l'imprégnation.

« Je m'étais dit chaque samedi, je vais aller marcher et j'avais entrepris de remonter une petite rivière de l'embouchure dans la baie de Tokyo jusqu'à sa source. Et je l'ai fait. Ça m'a pris quelques mois. Je faisais un bout du chemin à chaque fois. Et en même temps comme il n'était pas possible de rester au bord de l'eau tout le temps, ça m'a amené à faire des zigzags dans la ville en même temps. Voilà un exemple. Et par la suite, il y a eu cet épisode que vous avez lu au début de *Médiance* de descendre un grand fleuve de la source à la mer en quelques jours. » (Entretien AB/YC, 2008).

Loin d'être purement théorique et philologique, la pensée d'Augustin Berque est ancrée dans une fréquentation intime avec les lieux. Cela fait surgir l'importance du terrain, comme méthodologie, dans le travail théorique de Berque – à côté de l'étymologie et de la glose – et, au-delà, le processus de construction réciproque du sujet-chercheur et de l'objet scientifique qui en dépend.

*La pensée paysagère* propose un autre voyage berquien à travers, cette fois, la constellation intellectuelle au sein de laquelle prend place son œuvre. Si son rapport à l'œuvre du philosophe existentialiste japonais Watsuji Tetsurô est bien connu par la grâce de la référentialité et de la glose des textes d'A. Berque – et cette fois encore rappelée en de nombreuses occurrences –, c'est à la divulgation d'une autre filiation, méditerranéenne celle-ci, que

Berque s'applique dans ce texte issu du retour aux Seksawa. Il réinscrit, en effet, sa question paysagère dans son autre champ épistémologique d'origine, un champ associé à son père, la géohistoire braudélienne et, au-delà, la géographie vidalienne.

« Pendant très longtemps, je me suis senti surtout méditerranéen. Étant né au Maroc, ayant traversé la Méditerranée dans ma petite enfance, et puis ayant fait des études classiques. (...) Ces paysages, je les ai appris aussi dans les Lettres, dans l'*Odyssée*, des choses comme ça. (...) Mon père était ami avec Braudel qui avait été son prof de lycée. Donc à la maison trônait bien entendu la *Méditerranée* de Braudel, que j'aurais dû lire. (...) Mais c'était très présent cette Méditerranée, elle a dominé ma jeunesse. (...) Après ça, j'ai dérivé vers le Japon (...). » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

L'ouvrage s'ouvre sur un chapitre intitulé « Les vagues de l'histoire », cette métaphore est doublée d'une photographie au titre éponyme (fig. 1) et complétée par le titre de la dernière sous-partie « Le déferlement de l'histoire » – dans laquelle la photographie est décrite. Cette métaphore méditerranéenne et surtout braudélienne<sup>18</sup> sert à appréhender et à dire le paysage des Seksawa selon un schéma géohistorique<sup>19</sup>, dans lequel l'*histoire événementielle* ou *temps individuel* renvoie à A. Berque lui-même, qui l'a regardé/le regarde (« en présence ») et nous invite à le regarder (« en représentation »).

(13) « Si vous avez regardé la mer, vous savez que les vagues déferlent ; et si vous êtes géologues, vous savez que les montagnes aussi. (...) Vous en avez un exemple dans la figure 1, *Les vagues de l'histoire*. Une écaille de calcaires jurassiques a glissé sur les marnes sous-jacentes, formant un éperon à l'entrée de la vallée du Seksawa, dans le Haut-Atlas occidental. Cet éperon a jadis été occupé par un fort, avant-poste du pouvoir de la plaine et destiné à contenir les populations belliqueuses de la montagne. Il n'en reste que des traces, les vestiges des remparts. (...) car l'histoire a ici connu des vagues, et même des déferlements dont certains sont allés jusqu'en Espagne. Elle

---

<sup>18</sup> La métaphore de la mer (surface, houle et bateau) est employée par Braudel tant dans *La Méditerranée* que dans *L'identité de la France* pour expliquer les trois temps ou rythmes de la géohistoire (cf. note n°17).

<sup>19</sup> Rappelons les trois parties de *La Méditerranée* de Braudel qui servent à objectiver les trois temps historiques distincts de la première géohistoire braudélienne : 1– « La part du milieu » – soit le « temps géographique » (au sens de la géographie physique) qui fonde « l'histoire quasi immobile » (de la « longue durée ») elle-même dotée d'une fonction causale ou déterminante sur les autres temps (histoire structurelle) ; 2– « Les destins collectifs et les mouvements d'ensemble » qui correspond à « l'histoire lentement rythmée » (ou histoire conjoncturelle) ; et 3– « Les événements, la politique et les hommes », soit « un temps à la mesure des individus, de la vie quotidienne, de nos illusions, de nos prises rapides de conscience » (ou histoire individuelle) (Braudel, 1977, p. 45-46).



n'est pas moins plissée que ne l'est la montagne, à leurs **deux échelles de temps** respectives. Et comme toujours dans le paysage, interfère aussi **l'échelle de temps d'une vie humaine** avec ses vagues et les méandres d'un itinéraire personnel. **Vous avez là les trois niveaux de la vie d'un paysage : celui de la nature** (la géologie, l'évolution, les cycles saisonniers...), **celui de la société** (l'histoire des affaires humaines), **et celui d'une personne, celle qui contemple ce paysage en présence ou en représentation : vous, moi. Pour ma part, j'ai fréquenté celui-ci un certain temps au siècle dernier**, dans les années quarante et au début des années cinquante, pour y revenir soixante ans plus tard. C'est la raison pour laquelle vous verrez, dans ce livre, plusieurs images de la région<sup>20</sup>. Les autres tiennent plutôt à mon itinéraire professionnel, qui m'a conduit en Asie orientale. » (p. 13-14).

Cette métaphore géohistorique règle par ailleurs tout l'ouvrage par le truchement de son appareil graphique : quatre traits traversent la photographie des Seksawa imprimée sur la page de couverture, puis tout le livre jusqu'au rabat de la quatrième page de couverture, comme pour y révéler des strates. Le graphisme placé en-tête de chacun des six chapitres pour les numéroter, est aussi composé de quatre bâtonnets qui glissent les uns sur les autres, comme des couches, pour former des configurations distinctes. S'il reprend la métaphore stratigraphique géohistorique, il n'est pas sans évoquer non plus le Yi Jing chinois du *Livre des mutations*<sup>21</sup>, faisant se rejoindre les deux piliers (Méditerranée/Asie) de la pensée berquienne du paysage.

Cette métaphore géohistorique ouvre donc le texte sur une égo-histoire du paysage berquien : la « vie d'un paysage » (cf. cit. n° 13) renvoie ici autant à l'histoire *objective* de la constitution de ce paysage (Seksawa), qu'à l'histoire *subjective* qui a donné naissance au paysage comme objet scientifique d'un sujet pensant concrètement incarné et situé (Augustin Berque).

« Vous avez là les trois niveaux de **la vie d'un paysage** : celui de la nature (...), celui de la société (...), et celui d'une personne (...): vous, moi. Pour ma part, j'ai fréquenté celui-ci un certain temps au siècle dernier (...). Les autres [images qui illustrent le texte] tiennent plutôt à mon itinéraire professionnel, qui m'a conduit en Asie orientale. **Cette histoire, on le voit, déferle quelque peu d'un bord à l'autre de la planète : mais au fond, elle n'est pas moins enracinée**

---

<sup>20</sup> Sept des douze clichés que contient l'ouvrage.

<sup>21</sup> Le *Livre des mutations*, l'un des cinq classiques chinois qui constituent la base de l'éducation des lettrés, est sensé provenir de l'observation de la nature (ciel, terre, eau, feu, vent, montagne, vapeurs, tonnerre...) et servir à la divination ou à la description des états du monde. Il propose une « carte du monde » et fonctionne comme un jeu combinatoire. Cependant les figures qui permettent de décrire les états et les dévolutions sont des trigrammes ou des hexagrammes.

**dans la Terre (...) que ce paysage.** (...) En effet, je pense que retracer les vagues de l'histoire qui permet de comprendre un paysage, ou, mieux encore, de comprendre ce que c'est que *le* paysage (...). » (p. 14).

C'est la position existentielle, fondamentalement relationnelle (ou trajective), de Berque à propos du paysage qui est ici réorganisée autour des Seksawa *pour* Augustin Berque, dans une levée de deux des quatre forclusions identifiées dans le texte : le « fondement terrestre » (histoire structurelle) et le « corps médial » (histoire conjoncturelle) – dont l'un des fils de trame est l'histoire coloniale à laquelle est liée Jacques Berque – et leur articulation au « corps animal ».

« **Là est notre authenticité.** Dans les deux cas – l'objectivation ou la subjectivation –, c'est tronçonner le sens du paysage. Soit l'on n'y considérera plus que des processus physiques, soit des systèmes de signes abstraits de leur assise dans les écosystèmes : une histoire humaine découplée de l'histoire naturelle. La pensée du paysage n'a cessé d'osciller entre les deux termes de cette alternative, en se désintéressant du lien structurel qui les unit. Ainsi fut révoquée la pensée paysagère, où (...) il y avait continuité entre la matière (l'orientation d'un certain environnement dans l'espace et le temps), la chair (une manière de sentir cet environnement) et l'esprit (une manière de se le représenter). (...) Peut-on envisager de rétablir la pensée paysagère ? Pour cela nous devons au préalable dépasser le cadre mental que nous impose le dualisme. » (p. 90).

« Concrètement incarné en un certain lieu, à une certaine époque, le sens profond du paysage (...). C'est la médiance, telle que la définissait Watsuji : 'le moment structurel de l'existence humaine'. Et la pensée paysagère, c'est la manière dont chaque être humain, de sa chair à ses actions, traduit cette médiance. » (p. 89-90).

« Ce sens [du paysage] trop profond pour qu'on le dise, c'est l'authenticité d'un paysage où la vie d'un homme s'accorde à la nature. » (p. 58).

Le cadre de pensée braudélien permet la révélation du sujet du paysager (expérience, pensée, auteur) par un travail de dégagement de la couche matricielle qui a installé l'objet de pensée berquien dans un vécu subjectif (ou une esthétique) de/du paysage. C'est à une géographie profonde (pour reprendre le terme d'« histoire profonde » de Braudel) qu'Augustin Berque nous invite ici, où la synchronie Braudelienne (celle que Braudel objective dans le paradigme de la bataille de Lépante, par exemple) est remplacée par une synchronie, dont le Seksawa est la *chôra* et le *mitate* la forme. Au-delà de la métaphore, la géohistoire est donc le cadre intellectuel dont se dote Berque pour appréhender et traiter la problématique du frayage du sujet dans l'objet.

Cette nouvelle référentialité méditerranéenne permet aussi d'installer la pensée berquienne du paysage, en tant paradigme de l'expérience trajective, au sein de la pensée de la médiance de Watsuji, qui pour sa part ne le travaille pas.

« Certes, sur le plan lexical, ce n'est pas à partir de la notion de paysage, mais par un rapprochement avec la notion de *milieu* dans l'école géographique française (celle de Vidal de la Blache et de ses disciples), que je fus conduit, en 1985, à traduire par « mésologie » le terme de *fûdogaku*, néologisme introduit par Watsuji Tetsurô dans son célèbre ouvrage *Fûdo* (1935). Je traduisais et traduis toujours ce titre par 'Milieu' – au pluriel plutôt qu'au singulier (qui sont distincts en japonais) – ; mais avec le temps, il m'est apparu de plus en plus clair que ce livre était une manifestation de ce que j'appelle ici 'une pensée paysagère', à la fois dans sa propre méthode et dans ce qu'il tentait de saisir : ce que Watsuji nomma *fûdosei* et que je traduisis pas *médiance*. » (p. 86).

À travers la filiation géohistorique, en effet, c'est aussi l'amarrage de la pensée berquienne à la géographie vidalienne et à ses filiations<sup>22</sup> qui est rappelé.

#### **« Codicille à l'usage de qui souhaiterait dépasser la modernité » (p. 99) : un tombeau**

*La pensée paysagère* se présente enfin, comme un « testament » intellectuel que livre Augustin Berque et qu'il a écrit en une dizaine de jours :

(19) « Voilà donc tout ça c'est des choses que je porte en moi et qui sont... ça se fait petit à petit, et au fur et à mesure que vous acquerrez de la bouteille comme on dit en tant que prof et puis en tant qu'auteur, vous savez de mieux en mieux écrire ou en tout cas de plus en plus facilement écrire, ce qui rend possible... alors j'avais 65 ans quand je l'ai écrit, je pouvais l'écrire en 10 jours. 40 ans plus tôt, je ne l'aurais pas écrit en 10 jours ce livre, d'abord je n'aurais pas pu l'écrire. Ça s'était porté par des sentiments emmagasinés dans la chair. C'est du vécu. » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

Cette forme testamentaire s'inscrit d'ailleurs dans la structure même de l'ouvrage qui commence par une invocation « aux gardiens de la mémoire » (p. 3) et qui se clôt par un codicille (qui tient lieu de conclusion), c'est-à-dire, comme le rappelle le *Robert* : « un acte postérieur à un testament, le modifiant, le complétant ou l'annulant ». À la forme du texte s'ajoute aussi une tonalité crépusculaire emblématisée par le *Soleil du soir sur le Waffaga*

---

<sup>22</sup> Jusqu'à Pierre Gourou peut-être, qui, depuis l'Asie (aussi), a fait du paysage l'objet de la géographie post-vidalienne.

(fig. 14, p. 95) dont le déclin appelle celui de l'ordre de la modernité, mais annonce aussi celui d'une existence humaine.

« Par une révolution de l'être, nous devons *répudier le mythe ontologique moderne*. (...) Assumer notre corps médial – cesser de le forclore – ce sera *ipso facto* cesser de forclore le travail de la Terre, dont nous savons pertinemment qu'elle ne peut plus nous soutenir (...). Voilà du moins comme entraînement à la révolution de l'être, ce qu'on pourra lire encore dans ce paysage, voilé pourtant par le souvenir : *Soleil du soir sur le Waffaga* (fig. 14) (...) ... Ou que ce jour-là, au déclin du soleil, le Waffaga était un peu le Nanshan – tous deux rejoints dans une existence humaine. » (p. 94-96 et p. 103).

Ce testament est donc double. Il s'agit non seulement de celui que dresse Augustin Berque en rentrant de la région où il a grandi, mais aussi du testament de la modernité (cf. cit. n° 21) qu'il peut rédiger fort de l'expérience intellectuelle acquise tout au long d'une carrière académique déjà longue d'une quarantaine d'années. Comme dans un jeu de miroirs, aux dix jours du retour aux Seksawa répondent les dix jours de rédaction du texte ; et la durée de la carrière répond à la durée de l'éloignement des terres de l'enfance.

En plus d'être crépusculaire, la tonalité devient sépulcrale : un tombeau gît au cœur de l'ouvrage, mais là encore au prix d'une syllepse<sup>23</sup>. Un tombeau au sens propre, celui du père sur lequel veillent « [I]es amis des Seksawa » (p. 3).

« Jacques Berque quitta Imintanout au cours de l'été 1953. Il n'y est jamais retourné. Mais à sa mort, en 1995 à Saint-Julien-en-Born, sa dernière volonté fut d'être enterré dans son *aselham* – le manteau militaire bleu en poil de chèvre, dans lequel il s'enroulait par les nuits froides du Haut-Atlas. » (Berque, 2009-2010, p. 211).

Enfin, le texte fonctionne aussi comme un *tombeau poétique*, au sens générique fixé aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : il s'agit alors d'une modalité des discours funèbres. Le tombeau est un genre qui sert à glorifier un poète défunt, en ancrant son œuvre dans une mémoire collective (Lanini, 2004). Et le poète défunt dont il s'agit de rappeler le rôle social et sa place dans la mémoire collective, c'est bien sûr son père, Jacques Berque. *La pensée paysagère*, en contenant une citation de la thèse de J. Berque (p. 42 – cf. note n° 22) et des planches d'illustration extraites de celle-ci (p. 18-23) (un peu à la manière des *Essais* de Montaigne qui contiennent en leur sein *Le discours de la servitude volontaire* de l'ami défunt Étienne de La Boétie), lui sert d'écrin, et rappelle le rôle qu'a joué Jacques Berque, non seulement comme

---

<sup>23</sup> La syllepse est une figure de style qui associe le sens concret ou propre d'un mot et son sens figuré.

administrateur, mais aussi comme scientifique. Dès lors, le travail scientifique est érigé au même niveau que le travail poétique, ce qui justifie également la démarche méthodologique d'Augustin Berque, qui, dans son herméneutique, mobilise sur le même plan, un corpus philosophique et un corpus littéraire.

C'est donc autour du tombeau - entendu cette fois dans sa polysémie - que s'est cristallisée *La pensée paysagère* : à la fois lieu (les Seksawa) et moment singulier de l'événement, ce retour aux Seksawa procède de la même façon que pour les alchimistes qui ont pratiqué l'« entrée en montagne » (p. 32) : il permet de gagner l'immortalité via la flânerie paysagère.

### **« CHOSE OBSCURE AVANT QU'ON LA DISE » (p. 83) : DES ÉGO-GÉOGRAPHIES BERQUIENNES**

Il y a bien dans ce texte quelque chose d'une autobiographie rétrospective construite sur et entre des lieux (ce que nous appelons « autobiogéographie » dans l'introduction de ce numéro), et quelque chose d'une « égogéographie » (Lévy, 1995), *i.e.* d'un retour sur un itinéraire intellectuel de géographe à travers ses productions scientifiques (en l'occurrence plus les théories et concepts que les ouvrages qui sont renvoyés en références bibliographiques) et les fréquentations humaines ou livresques (ici Braudel, Leroi-Gourhan, Heidegger et Watsuji, notamment) qui l'ont soutenu – une perspective que Berque a développé depuis (Berque, 2014a). Néanmoins, ces lectures génériques n'épuisent pas le texte qui semble toujours présenter un reste (de lecture) ; plus encore tout se passe comme si le propos du texte échappait – un phénomène que ne réduit pas la multiplication des lectures. Cette résistance du texte interroge le projet éditorial lui-même : l'ouvrage est publié chez Archibooks, dans la collection Crossborders, spécialisée dans « l'hybridation et les phénomènes de transversalité », placée « à l'interface de configurations intellectuelles et expérimentales », et donnant « une importance à l'originalité de l'iconographie et aux relations entre le texte et l'image ». *La pensée paysagère* est-il un « carnet et récit d'auteur portant un regard intime sur les pratiques de l'espace, (...) le paysage, le monde » ? Le texte croise, en effet, les dimensions subjectives avec les réflexions théoriques, au point que le *vécu de lieu* (la géographicit ) du sujet berquien s'expose ici pour constituer une matrice de sa pensée médiale (paysagère), alternative à celle des textes glos s. De fait, il y a aussi quelque chose d'un rapport intime entre lieux, identité subjective et géographie (pratique/objet) qui cherche à se frayer entre les lignes du texte au-delà de l'autobiographie spatialisée, mais qui échappe toujours – comme échappe toujours la réponse d'A. Berque à la question récurrente et légitime de Jacques Lévy (2014), puisque c'est bien les Seksawa et non le Japon que celui-là a choisi pour le

film *Lieux pensant / Thinking Places* : « Et sur le plan intellectuel en quoi ce lieu [Immintanout, Seksawa] vous a-t-il changé ? ». Nous proposons donc de prendre Berque au mot en réinvestissant la notion clé de forclusion, terme juridique élaboré conceptuellement par J. Lacan en psychanalyse dans les années 1956-58 et mobilisé par A. Berque en de nombreuses occurrences depuis 1995, mais sans référence à aucune de ces deux disciplines, pour ouvrir et faire travailler le texte, par-delà ses résistances, dans le sens égo-géographique que nous entendons. Il ne s'agit pas, ce faisant, de proposer une véritable interprétation psychanalytique de ce texte (nous n'en avons ni l'intention ni les éléments), mais, en tissant ensemble les fils tirés jusqu'ici, d'esquisser des pistes de lecture pour faire reconnaître le travail inconscient de la subjectivité, ses conditions de possibilité dans le faire avec l'espace lié à la méthodologie en géographie, et de l'objectiver par le moyen d'outils psychanalytiques afin de le retrouver *in fine* dans l'objet de la production scientifique. Il s'agit aussi de trouver et de proposer des appuis théoriques et méthodologiques pour fonder une pensée de cette part subjective de la fabrique scientifique et de son objet, d'une égo-géographie : le corpus psychanalytique, qui met au cœur de ses élaborations la question de l'identité subjective (Volvey, 2004, 2012), est ici cet outil.

#### **De la résistance à la question du sujet dans l'égo-géographie : qu'est-ce qui est forclos ?**

Une circulation interne au texte, réglée par la succession des champs référentiels mobilisés dans les trois premiers chapitres, augmente la dimension subjective du texte d'un appel à des *imago* et figure : à la référence géo-historique (chapitre 1 – *Les vagues de l'histoire*) est rapportée, on l'a dit, la part du « je », à la référence mythologique (chapitre 2 – *La Terre, de son propre mouvement*), l'*imago* maternelle et son travail (accouchement, maternage), et à la référence philosophique/scientifique (chapitre 3 – *Le troisième jour du troisième mois*), la figure du père et son travail scientifique<sup>24</sup>. C'est une véritable constellation familiale que Berque pose au Seksawa, sur le terrain en remontant la vallée, puis dans son texte – ce qui explicite d'ailleurs la référence aux *songlines* de la cosmogonie aborigène (p. 42 et fig. 4). Cette constellation et ce qui s'y rattache sont introduits dès la conclusion du premier chapitre – notamment dans son appendice (*Retour : ce qu'était la pensée paysagère*), ce qui lui donne un statut particulier – et replacés dans la perspective paysagère duale proposée par le texte :

---

<sup>24</sup> Ainsi, « En revanche, je suis allé au lieu où l'on se perd, le Tichka, et j'en suis redescendu. Comme j'étais jeune encore, je n'ai pas consigné cette descente ; mais je la revois dans les écrits paternels » (p. 41), est suivi d'une longue citation tirée des *Structures sociales du Haut-Atlas* de Jacques Berque.

(22) « En effet, je pense que retracer les vagues de l'histoire qui permet de comprendre un paysage, ou, mieux encore, de comprendre ce que c'est que *le* paysage, est justement ce qui, au soir de la modernité, peut nous permettre de nous figurer ce qu'était la pensée paysagère (voyez ci-après *Retour : ce qu'était la pensée paysagère*), pourquoi nous en avons besoin, et comment, peut-être, en tant qu'*humains sur la Terre*, nous pourrions la raviver dans notre propre intérêt – pour que le soir de la modernité ne soit pas tout simplement celui de l'humanité.

**Retour : ce qu'était la pensée paysagère**

Les planches qui suivent sont extraites de la première édition de la thèse de mon père, Jacques Berque (1910-1995), *Structures sociales du Haut-Atlas*, publiée en 1955 aux Presses Universitaires de France. Ce sont des dessins de ma mère, Lucie Lissac (1909-2000). La thèse fut préparée à l'époque (1947-1953) où Jacques Berque était contrôleur civil de la circonscription d'Imintanout, qui comprenait la région des Seksawa. Les dessins sont de la même époque. » (p. 14).

**Bibliographie du premier chapitre**

(...)

Berque Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1955, 1978 [la 2<sup>e</sup> édition ne comporte plus les dessins de Lucie Lissac, mais est augmentée d'une étude de Paul Pascon, *Retour aux Seksawa*, suivie d'une post-face de Jacques Berque]. » (p. 17).

Après l'introduction géohistorique (chapitre 1), le texte, nous l'avons dit, est composé comme le récit d'une remontée de « l'*asif* (le torrent) i ySeksawan » de l'*Orée du monde Seksawa* (fig. 2, chapitre 2) au « soleil du soir sur le Waffagga » (fig. 14, chapitre 6). Cette remontée (en actes – excursion – et en mots – texte) privilégie deux séries de lieux connus de Berque dans l'expérience intime d'une vie et rejoints dans un double *mitate* paysager – qui est, par ailleurs, la clé conceptuelle du texte et son ultime conclusion – : le « lieu où l'on se perd » (Tichka)/la « Femelle obscure » (p. 30, chapitre 2), et les sommets du Waffagga/Nanshan (p. 103, codicille). Les chapitres 2 et 3 permettent d'appréhender les enjeux égo-géographiques de cette trajectoire avec les lieux. Si le propos scientifique explicité ci-dessus s'y déploie résolument, deux sous-parties (*La campagne et la Femelle obscure*, *La grotte au pied de chèvre*) transforment cette remontée en un argument d'inspiration mythologique (gréco-romaine ou chinoise), ou cosmogonique (*songlines* australiennes), élaboré autour du thème de la Terre comme origine du monde, antre du souffle (*qi*) dont procède le paysage. C'est alors une *imago* maternelle que le texte fait procéder (voir aussi Berque, 2014b). Or si, au sein de la métaphore géohistorique, la figure paternelle est associée aux lieux méditerranéens par l'histoire tant politique que scientifique, et présente de ce fait du côté de l'histoire conjoncturelle, cette autre référence est clairement placée, quant à elle, du côté de la

structure (relief, paysage – cf. cit. n° 40). Elle est à la fois sous-jacente et primordiale, comme la Terre à laquelle elle est assimilée.

(23) « [Chapitre 2. 6], Du lieu où l'on se perd descend la vie. (...) »

**Remonter la vallée vers le lieu où l'on se perd, c'est une pulsion humaine analogue à la recherche de l'Âge d'or, du paradis perdu, ou du sein maternel de la nature. J'en donne ici l'illustration paysagère, mais on peut aussi bien, comme l'a fait Courbet dans *L'origine du monde*, le représenter par une vulve. Les vulves sont des vallées, comme les vallées sont des vulves. C'est de là qu'est issue la vie, mais c'est là aussi, qu'est le travail de la femme en couches : le travail de la naissance. En aval est ce monde, en amont est l'Âge d'or. Ces liens sont mieux dessinés par d'autres cultures que par la nôtre. Dans le taoïsme, ils sont avoués. (...)**

**Ce génie de la vallée, la Femelle obscure, c'est la puissance d'engendrement de la nature, incarnée par le fil de l'eau. En Chine, cela se situe vers l'ouest (...); en particulier [dans] le Kunlun [montagne] (...). (...) Le Kunlun c'est aussi l'origine du *qi*, le souffle vital, qui circule dans le monde chinois et qui est au principe du *Fengshui*. Toutes ces choses sont liées entre elles, et ont un rapport direct avec la pensée paysagère, comme nous le verrons.**

(...) Pour l'instant, contentons-nous de relever que **la Femelle obscure a beaucoup à voir avec le relief, donc avec le paysage**. Inutile d'escalader le Kunlun à la recherche de Xiwangmu<sup>25</sup>; **remontée quelque vallée suffira en principe à retrouver l'origine de la vie.**

[Chapitre 3. 7] (...) les véritables vallées conduisent à une grotte, passage étroit par lequel on débouche en Immortalité. Mais **si par malheur on n'en garde pas le secret, alors, à jamais, le chemin sera perdu (...).**

Comment fonctionne une grotte – ce passage, ce gué vers l'Âge d'or ? (...) en grec cela se disait *antron*. C'est de là qu'est venu le français *antre*. (...) ce mot, comme *âme* et *animal*, est de même origine qu'*anemos* (vent). Tous descendent de la racine-européenne *ani*, qui exprime une idée de souffle (...). De même l'*antre* de Xiwangmu, au Kunlun (...). **Pour nous, ces choses-là diront les profondeurs de l'inconscient, où le souffle du symbole nous travaille à l'âme et au corps à la fois ; mais elles donnent aussi du sens au paysage.** » (p. 30-32 et p. 39).

Ces deux sous-parties mobilisent le vocabulaire courant de la psychanalyse (« pulsion », « inconscient », « fantasme », ci-dessous « rêve ») pour faire l'aveu de la part inconsciente du paysage : un principe maternel (sein, vulve, matrice), et pour tisser un sous-texte qui « donne du sens au paysage » :

---

<sup>25</sup> « Mère reine de l'occident », assimilée à une déesse de la fécondité, qui réside dans le Kunlun.



*Chose obscure avant qu'on la dise* (titre du chapitre 6). La multiplication des références à des cultures et cosmographies différentes et distinctes historiquement et spatialement, tend à généraliser cette référence psychanalytique jusqu'au principe d'un inconscient universel d'un sujet universalisé lié à une expérience originnaire elle-même universelle – le travail de la naissance et la maternité. Une universalisation qui interroge le caractère situé de la médiance sur lequel A. Berque insiste par ailleurs

« Et comme déjà au temps d'Hésiode, c'est un mythe [l'Âge d'or, le paradis perdu ou le sein maternel de la nature – cf. cit. n° 23]. C'est **un rêve**. Avec au cœur toujours la même contradiction qui, par **forclusion**, nous fait confondre le produit du travail avec le mouvement de la nature elle-même. (...) Du reste, sachiez-vous que **to rove signifie 'vagabonder', ce qui est le sens initial de rêver** ». (p. 34).

Cette remontée de *l'asif* est elle-même le transfert dans l'actuel d'un rêve (Berque, 2014b) : elle remet en jeu l'expérience fondatrice dans l'actuel de l'excursion collective aux Seksawa, c'est-à-dire « en présence » et « en actes ».

« *J. L.* : Alors en somme **pourquoi on peut dire que ce lieu [Imintanout] est important pour vous ?** *A. B.* : Au départ ça a été, disons négatif, parce que **c'est l'arrachement, l'arrachement d'avoir quitté ce lieu** à 11 ans, alors que j'y avais passé les années où un enfant se forme. Comme on dit 'partir, c'est mourir un peu', **c'était vraiment mourir un peu**. Et puis d'avoir quitté ce lieu m'avait tellement marqué que pendant des décennies par la suite j'ai souvent rêvé le retour à Imintanout. **C'était devenu mon rêve classique : le retour à Imintanout**. À tel point qu'à force je savais dans le rêve que c'était un rêve. Ce qui est un phénomène curieux, ça arrive, mais là vraiment c'était régulier. Je retrouvais avec plaisir ce rêve, sachant que c'était un rêve. **Voilà, donc c'était arrachement et retour, retour qui était d'abord simplement virtuel qui est un jour devenu réel**. Et à partir du retour réel, le rêve a cessé. (...) » (in Lévy, 2014, 31'-33').

Ce rêve a eu pour fonction de traiter un traumatisme associé aux Seksawa, à Imintanout, et de le transformer en motif de pensée (soit la mésologie, son principe, la trajection, et son paradigme, le paysage) :

« *J. L.* : Et sur le plan intellectuel en quoi ce lieu vous a changé ? *A.B.* : Le changement s'est fait petit à petit. **À partir de cet arrachement, il y a eu débouché dans une autre vie**, parce qu'évidemment je n'étais pas mort. (...) Plus tard en ruminant ces choses, j'y ai vu, un symbole de ce que représente ontologiquement le mot même d'exister. *Ek-sister*, comme les philosophes nous l'apprennent et les étymologistes, **c'est se tenir hors de**. Mais hors de quoi ? Hors d'un état premier que l'on ne peut pas se figurer, que l'on

ne peut pas penser, mais **étant sorti de cet état premier on va se mettre à exister en tant que quelque chose qui n'existait pas avant.** Donc c'est devenu ce motif de l'*ek-sistence* (...). Du point de vue conceptuel, des images telles que celle-ci – cet arrachement suivi de retour à –, c'est l'essence, enfin c'est l'incarnation, c'est le vécu de ce que conceptuellement j'ai appelé trajection. » (in Lévy, 2014, 33').

Cette citation met clairement en évidence la manière dont, chez Berque, la « forclusion » (le *lock out*) trouve son pendant conceptuel dans l'« ek-sistence » (le se-tenir-hors-de) sur un mode trajectif (« en tant que » ou *mitate*), impliquant un rapport entre lieu(x) et sujet dans un processus de créativité intellectuelle par lequel advient un objet de pensée (en l'occurrence, le paysage). Pour le dire autrement, mais avec les mots de Berque, l'« arrachement », physique et psychique au/du lieu (Imintanout), assimilé à une quasi mort, est élaboré psychiquement par un « rapprochement » symbolique entre des lieux, au bout duquel le signifiant « montagne médiale » renvoie à deux signifiés distincts (Waffagga<sup>26</sup> aux Seksawa et Nanshan du Lushan) reliés par *mitate*. Cette liaison, qui, en tant que processus psychique et sur le modèle du rêve, évoque le concept psychanalytique d'association ou de chaîne associative assurant au Waffaga de faire retour sous le Nanshan, permet au sujet d'ek-sister, c'est-à-dire non seulement de se tenir hors de (traumatisme), mais de tenir debout.

« Pour moi, **elle** [montagne du Waffagga] **est devenue un symbole du milieu.** (...) Mais l'ouverture a aussi bien d'autres résonnances. Parce que je suis parti de là. (...) Atlas occidental... qui m'a fait, plus tard quand je suis allé à l'autre bout de l'Eurasie, en Asie orientale, faire un rapprochement avec la montagne qui se trouve à l'ouest du monde chinois (...) [le Kulun]. C'est un mot qui a un rapport avec l'origine de l'univers, c'est l'œuf originel. (...) Cette montagne, **Kulun, c'est devenu pour moi cette montagne du milieu**<sup>27</sup>. (...) En mésologie on a une terminologie (...), un adjectif médial – c'est ce qui a rapport au milieu. **Pour moi cette montagne, c'est la montagne médiale, comme d'autres ont leur montagne magique.** Elle est vraiment à travers les décennies, depuis les années 47-53 où j'étais là enfant jusqu'à aujourd'hui, 2014, elle s'est chargée de nouveaux sens (...). (...) **Le rapprochement**, c'est celui que j'ai fait avec, ce qu'on appelle dans la cosmologie chinoise classique, la direction où on a le génie de la vallée, ce qu'on appelle dans la cosmologie chinoise classique, la direction où il y a le génie (...). » (in Lévy, 2014 : 4').

Le retour collectif aux Seksawa a permis l'actualisation personnelle du rêve. Reconnaître ce remplacement de la situation originelle dans l'actuel de

---

<sup>26</sup> Appelée aussi adrar Wagarad (Berque, 2014b).

<sup>27</sup> Ici et pour la suite, A. Berque désigne du doigt le Waffaga en parlant du Kunlun.

l'expérience – en psychanalyse on parle de « situation de transfert » – permet de comprendre « Le déferlement de l'histoire » (p. 13), autrement dit, l'intensité émotionnelle qui lui est associée (cf. cit. n° 19).

« Et donc on est revenu sur ces terrains et ça a été une source d'émotions intenses, pour des tas de raisons. D'abord personnellement parce que j'ai retrouvé des paysages d'enfance. J'y étais passé très rapidement une douzaine d'années avant, en 89, mais sans aller proprement dans la montagne. J'étais resté (...) Je n'avais pas pu entrer dans la montagne parce que c'était pas facile et je n'avais pas le temps. Mais là on est entré dans la montagne. » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

« [Dans le livre] Je crois qu'il est resté très discret. Très, très discret. Il n'a pas raconté (...), comment ça s'est passé, comment lui-même avait été ému. Non il n'a pas raconté comment ça s'est passé. (...) Je crois que c'est [l'ouvrage] une pensée d'un passager, sans le *background* émotionnel (...) et historique. Il n'y a pas ce que je viens de vous dire. C'était quelque chose de très, très, très fort pour lui. Et je pense que *La pensée paysagère*, c'était une dette qu'il vouait aux Seksawa... » (Entretien TY/AV, 2010).

On comprend mieux alors, comment l'expérience personnelle des et avec les lieux d'A. Berque peut fonctionner comme le principe de la théorisation paysagère, d'une généralisation construite sur une expérience dépendante d'un cadre scientifique (le retour collectif aux Seksawa) qui serait entrée en résonance avec une problématique subjective passée (l'arrachement individuel aux Seksawa).

Ce sous-texte, ces mises en perspective (sujet/lieu/objet), nous incitent à réinvestir la notion de forclusion dans son acception psychanalytique afin de lever un coin de la résistance qu'oppose le texte à ses lectures génériques. Tiré du vocabulaire juridique, où il désigne la déchéance d'un droit qui n'a pas été exercé dans les délais prescrits, le terme de *forclusion* a été introduit dans le langage psychanalytique contemporain par Lacan pour désigner un mécanisme de défense spécifique aux psychoses, soit le rejet d'un signifiant (le mot et la chose dite par le mot) hors de la sphère symbolique du sujet. Le terme est associé à la théorisation lacanienne de l'identité-subjective et de ses conditions de possibilité. En tant que processus psychique, la forclusion se distingue du refoulement freudien en ceci que les signifiants forclos sont maintenus hors de toute instance psychique (notamment l'inconscient). Un fragment de l'histoire du sujet est non advenu psychiquement et devient traumatique parce qu'il n'a pas été symbolisé. Ce fragment ne peut faire retour que de l'extérieur, dans le « réel du sujet », à travers le délire ou l'hallucination. Le concept sert à rendre compte de la faille spécifique que Lacan repère chez les psychotiques : la faille dans le système symbolique, identifiable par un rapport particulier au langage (mutisme, écholalie, usage de mots hors langage, coupure signifiant/signifié). Berque, on l'a dit,

propose sa notion de forclusion sans référence au concept lacanien, mais pour autant la référence lacanienne est-elle totalement absente de l'usage qu'il en a ? De fait, on peut trouver quelques indices plus ou moins directs d'un référentiel lacanien latent, voire d'une intertextualité : à commencer par la référence à l'*Origine du monde* (p. 30 – cf. cit. n° 23 –, Berque, 2014b) – on sait que le tableau de Courbet se trouvait chez Lacan caché derrière le panneau-masque d'A. Masson intitulé *Terre érotique*. Mais cette référentialité latente est repérable dans l'élaboration théorique : au-delà du double mouvement d'introjection/projection qui règle la trajection berquienne, le processus même qui fonde le couple d'antonymes trajection/forclusion n'est pas sans rappeler l'opération d'« abolition symbolique » décrite par Lacan pour définir la forclusion<sup>28</sup> –, et jusque dans les fondements métathéoriques de celle-ci – notamment la théorie de l'*Umwelt* de l'éthologue J. von Uexküll (voir aussi Berque, 2014a). Enfin, elle se retrouve aussi dans les formes de l'écriture, notamment dans l'oscillation entre d'une part, des formulations poético-métaphoriques<sup>29</sup> – l'expression « chose obscure », par exemple, si Berque la tire de la traduction qu'il propose d'un poème de Lingyun (p. 60), est aussi une formule de Lacan, qui désigne la trace du traumatisme dans le sujet<sup>30</sup>, tandis que la suite du titre du codicille « avant qu'on la dise » trouve elle aussi une certaine adéquation référentielle avec la méthodologie psychanalytique, soit la cure par la parole –, et d'autre part, des formulations logico-mathématiques – chez Lacan, le mathème qui sert à formuler le fonctionnement de l'inconscient (structure logique), chez Berque celui qui sert dans ce texte à formuler le fonctionnement de la trajection (le *mitate*) (cf. cit. n° 7). De quoi parle cette omission de la référence lacanienne, et, partant, cette fermeture du champ psychanalytique, chez un auteur comme Berque, dont l'exégèse couplée à l'étymologie est la méthode ? Notre réponse est dans l'égo-géographie, c'est-à-dire dans le frayage inconscient du sujet-cherchant et de ses problématiques dans son œuvre scientifique. L'analyse qui suit nous permettra d'en préciser la question aussi bien du côté de la définition de l'égo que de celle du géographique, et de leur alliance inconsciente, ainsi que les outils théoriques.

---

<sup>28</sup> Le double processus d'introduction dans le sujet (symbolisation) et d'expulsion hors du sujet (constitution du réel en tant qu'il est le domaine qui subsiste hors de la symbolisation), qui définit la forclusion comme non symbolisation de ce qui aurait dû l'être.

<sup>29</sup> L'expression d'« intervalle vide » créée par Berque (2005) pour désigner la forclusion du corps médial n'est pas sans évoquer le « traumatisme » le néologisme créé par Lacan pour dire ce quelque chose qui fait trou dans le tissu symbolique, et qui métaphorise la forclusion.

<sup>30</sup> « Le sujet est là, par exemple, au lieu de cette chose obscure que nous appelons tantôt trauma, tantôt plaisir exquis. » Lacan, conférence à J. Hopkins University, 1966.

### Égo-géographie du paysage : sur le terrain du *Nom-du-père*

Dans la topique lacanienne (S.R.I.), la fonction symbolique primordiale est celle du père, appelée « métaphore paternelle ». Exercice de nomination, elle permet à l'enfant d'acquérir son identité (« le langage est cause du sujet »). Ainsi, au titre des principaux signifiants forclos, on trouve le *Nom-du-père*, ce signifiant de base qui permet de dire « Je » (« Je m'identifie dans le langage »), d'exister comme sujet autonome, séparé (de la mère), ce « point de capiton » qui polarise et oriente tout un champ de significations (la loi, le langage, la filiation). L'identité subjective en tant qu'assujettissement à un ordre symbolique par le truchement du langage prend une acception exclusivement sociale, tandis que sa dimension égoïque – soit la mise en équation de la subjectivité et de l'égoïté – est « captation imaginaire » ou illusion moïque. Ce cadre doctrinal entre sans conteste en résonance avec d'une part, la dénonciation berquienne d'une « absolutisation du sujet individuel » (p. 83) opérée par « l'individualisme subjectiviste » (p. 90), et d'autre part, sa valorisation des processus langagiers – repérable notamment à l'endroit de sa méthode herméneutique. Dans cette perspective lacanienne, il est frappant de voir que le prétexte du *Retour au Seksawa* est une répliation – soit, un retour sur le travail de thèse de Jacques Berque en tant qu'administrateur colonial/anthropologue – dont la méthodologie de terrain constitue la cheville ouvrière, et la « légende de Jakbirk », la trouvaille.

« Nous avons concocté ensemble [A. Berque et T. Yacine] le projet de revenir 60 ans après sur le terrain de la thèse de Jacques Berque pour lancer, si c'était possible, des jeunes chercheurs dessus... Vous savez comme on fait dans la recherche quelques fois : vous revenez sur un terrain de thèse, (...), là c'est 60 ans après donc ça ne pouvait évidemment pas être les mêmes chercheurs. Mon père était mort déjà, et moi, n'étant ni berbérissant ni arabisant, je ne pouvais pas faire ça moi-même (...). Donc il s'agissait d'amorcer la recherche de jeunes chercheurs. » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

« Ce texte [Légende de Jakbirk aux Aït Mhand] rend compte de la découverte faite lors d'un séjour en avril 2007 dans les Seksawa, sur le terrain où Jacques Berque, deux générations auparavant, avait préparé sa thèse *Structures sociales du Haut-Atlas* alors qu'il était contrôleur civil de la circonscription d'Imintanout (1947-1953) : la légende du hakim Jakbirk était désormais inscrite dans ce paysage. » (Berque, 2009-10, p. 208).

Il faut comprendre ce projet de répliation à l'aune de la controverse théorico-épistémique Berque/Gellner – deux spécialistes du monde berbère – au cœur de laquelle réside la question de la méthodologie. Si les évocations du travail de Jacques Berque sont effectivement peu nombreuses dans *La Pensée paysagère* (références à la thèse – p. 14 et p. 17, et citation d'un extrait de celle-ci – p. 42 ; références à l'activité politique p. 14, p. 55) et seront développées dans des textes ultérieurs (Berque, 2009-10, 2014b),

l'exergue de l'ouvrage est quant à elle explicite – « Aux gardiens de la mémoire, mes amis des Seksawa ». En objectivant depuis (retour) et par (trouvaille) le terrain la *correctness* politique et la fiabilité factuelle de la méthodologie jacques-berquienne, il s'agit de valider la proposition scientifique de J. Berque, afin de légitimer son autorité scientifique, de consolider son héritage et de permettre la réouverture du champ de ses études. La question politique du terrain est, en effet, un des points de cristallisation de cette controverse scientifique – la thèse de J. Berque, bien qu'à contre-courant de la science coloniale, ayant été critiquée pour son élaboration dans le cadre d'une mission d'administration coloniale, celle de Gellner, dégagee pour sa part de cette double « situation » coloniale (à la fois administrative et scientifique), l'ayant été pour son usage intensif, mais tenu secret, des fiches d'administrateur –, à laquelle s'ajoute une dimension géographique – le Haut-Atlas occidental, région des Seksawa, face au Haut-Atlas central, région des Ihançalen. Il s'agit du second retour de chercheur-es sur le terrain de thèse de J. Berque : au milieu des années 1970, le sociologue P. Pascon a tiré de cette expérience de répliation une étude éponyme publiée dans la 2<sup>e</sup> édition de la thèse de J. Berque, qui contient aussi « un texte magistral de 24 pages qu[e Berque] intitule 'Perspectives théoriques' dans lequel il assoit son argument d'assemblage et il dénonce les sirènes segmentaristes [d'E. Gellener]. » (Goeury, 2009-10). Ainsi, si les nombreuses répliations du terrain de Gellner ont mis en évidence le caractère erroné de ses données de terrain et, partant, la faiblesse empirique de sa théorie segmentariste qui contribue *in fine* à entériner les catégories séparatistes forgées par la pensée coloniale (Goeury, 2009-10), cette deuxième répliation du terrain jacques-berquien aux Seksawa apporte, pour ses protagonistes, la preuve de la qualité de la pratique scientifique de J. Berque, de la qualité des matériaux empiriques collectés et, par conséquent, de la soutenabilité de leur élaboration théorique<sup>31</sup>. Cette « morale du terrain », instaurée en argument clé de son autorité et de sa postérité scientifiques, est énoncée tant par T. Yacine que par A. Berque, sans néanmoins être élaborée en une véritable démonstration qui expliciterait les rapports empirico-théoriques entre (humanisme d'un) terrain politique et cognition scientifique<sup>32</sup>.

« Ce qui était intéressant c'est que notre passage et la présence d'A. Berque a **réveillé la mémoire locale**, c'est-à-dire que chacun

---

<sup>31</sup> Dans la citation n°32, voir la transformation par T. Yacine du noyer de la justice en tente de l'anthropologue.

<sup>32</sup> Les rencontres d'Agadir dédiées à J. Berque – sous-titre « Le retour aux sources. La théorie à l'épreuve du terrain » – se donneront logiquement pour thème la relation entre lieu de pratique et terrain de recherche, et entre ce type de situation empirique et l'élaboration théorique.

avait quelque chose à dire par rapport à J. Berque. (...) D'ailleurs, ils ont dressé une tente à l'endroit où lui-même s'asseyait [pour rendre] la justice. Donc il s'asseyait en fait sous un noyer et les gens se souvenaient... (...) Et j'avoue que j'ai été moi-même assez émue, assez touchée. (...) Parce qu'évidemment la position de Berque – je parle du père –, n'est pas très simple. (...) C'est ça la recherche, il y a toujours des controverses (...). **On ne peut pas mentir. S'il n'avait pas eu de contact aussi réel et aussi fort avec les populations, ce ne serait pas possible que les gens se souviennent de lui encore 60 ans après et lui rendent hommage à travers son fils.** (...) Ce qu'il a représenté, l'œuvre de Jacques Berque à son époque. On oublie qu'il avait été envoyé là par mesure disciplinaire et qu'au lieu de s'enfoncer dans des tâches purement administratives, ce qu'il avait de mieux à faire, et qu'il a fait, c'était de se rapprocher le plus possible de la population. C'était d'abord une exigence humaine et cette exigence humaine il l'a mise sur autre chose : comment rendre à cette population qui l'a accueilli son histoire, sa mémoire. Et je crois que sur le monde berbère, c'est une des œuvres les plus remarquables. (...) **La légende de son père était inscrite dans le paysage. L'espace lui-même était marqué par la présence de Jacques Berque.** (...) La légende inscrite dans le paysage, c'est toute cette mémoire. C'est tout ce qu'on lui [Augustin] a dit autour de Berque [Jacques] et qui est inscrit dans des lieux et dans l'histoire des familles. » (Entretien TY/AV, 2010).

« **Legenda, 'les choses qu'il faut lire'**. Ce qu'il faut lire à propos de ce mot, *légende*, c'est qu'il a été emprunté à la fin du XII<sup>e</sup> siècle au latin *legenda*, neutre pluriel substantivé de l'adjectif verbal de *legere*, 'lire', avec le sens de 'vie de saint'. Il fallait en principe être clerc, et donc savoir lire, pour dire une légende ; mais en ces temps-là, heureusement, les légendes n'étaient pas seulement écrites en lettres latines sur des parchemins ; elles étaient inscrites en chaque lieu, manifestées par la terre même. **Le paysage était donc une morale : chaque lieu y était un enseignement, car les faits du passé y étaient la forme des choses présentes.** Seule restriction à ces *legenda* : il fallait, pour les transmettre, les dire de vive voix. [Plus loin] Les choses qu'il faut lire dans le paysage des Aït Mhand nous disent que Jakbirk était un juste. » (Berque, 2009-10, p. 208).

Aux Seksawa, J. Berque a transformé son déclassement administratif en moyen d'une conversion professionnelle, en s'y faisant chercheur il devient, sous la plume de son fils et dans un retournement du titre de la thèse de Gellner (*Saints of the Atlas*, 1969), un « saint » ou un « juste » dont l'attention scientifique règle la pratique administrative et dont la production scientifique réalise l'édification politico-culturelle de son objet d'étude (les tribus berbères des Seksawa).

« Mon père, sur ce lieu où il aurait pu se morfondre (...) lui, ça été le tournant de sa carrière, il s'est vraiment converti en chercheur (...) Cette thèse reste attachée à ces lieux (...). » (in Lévy, 2014, 17'-19').

Dans le prolongement de l'expérience du « retour aux Seksawa », Berque montrera un intérêt personnel inédit pour la part du terrain dans la fabrique de sa propre pensée : le prétexte (terrain du père aux Seksawa), via l'expérience (excursion de retour aux Seksawa) et la trouvaille (légende de Jakbirk), est devenu sujet de réflexion de textes et de conférences. Dans l'été 2007, il envoie une réponse à l'appel du colloque *À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie* (Arras, juin 2008) ; cette réponse intitulée « Le terrain qui se disait lui-même » se concluait ainsi :

« Ainsi, tout au long de mon parcours de géographe, et ce depuis mes premiers pas à Hokkaidô où je fis ma thèse, le Japon n'a cessé de me donner à penser la géographie. Démarche qu'on pourrait dire inductive : ce terrain me posait, en les posant sur lui-même, les questions que, dans un second mouvement, j'ai pu développer en une théorie géographique ».

En mai 2008, il est attendu comme *Keynote speaker* à la Conférence Universitaire de Suisse occidentale centrée sur *Questioning the Field. Research practices and methods in contemporary geography*, pour donner une conférence intitulée « Fieldwork and hermeneutics in the case of Japan », qu'il publiera ultérieurement (Berque, 2011). Cette entreprise de réflexivité embryonnaire dégage la question du terrain du traitement de la simple dimension autobio-géographique, pour engager la problématique de la part empirique de ses propres recherches sur le paysage. C'est une définition immersive du terrain placée au fondement d'une démarche inductive qu'il propose alors sous l'appellation « méthode herméneutique », donnant voix à son *field-work* à côté – et plutôt en amont – du travail sur les textes, mais surtout à une certaine conception du terrain comme intrinsèquement lié à une expérience de vie. Si cette conception n'est pas sans rappeler l'expérience de son père aux Seksawa, Berque n'évoque pas cependant un terrain en situation familiale, mais bien une situation familiale comme terrain, où le vécu familial est (au) fondement de la recherche – à la fois condition de l'engagement scientifique, voie d'accès privilégiée à l'interprétation et, peut-être, gisement de sens pour celle-ci.

« [Pour] La manière dont je pratique la géographie qui est l'herméneutique, c'est-à-dire essayer de voir le monde avec les yeux (...), il faut vivre et **se plonger dans la vie**. C'est ce que j'ai fait. Par exemple, en partant à Hokkaidô (...). » (Entretien AB/YC, 2008).

« Après ça, j'ai dérivé vers le Japon, plutôt que d'être un *Chinawatcher* comme le sont devenus pas mal de collègues sinologues. Moi ça ne m'intéressait pas et je préférais vivre sur place. C'est au Japon que j'ai fait ma... que **j'ai fait ma vie**, oui. Oui,



puisqu'au Japon (...) je suis parti sans esprit de retour et là **je me suis vraiment immergé, à fond**. À fond, y compris par l'épouse que j'y ai trouvée. Et (...) j'avais quand même dans **l'idée que pour vraiment connaître le Japon, si ma femme n'était pas japonaise, je ne pourrais pas. C'est inconscient, mais a posteriori c'est peut-être, c'est une raison importante**. Et effectivement ça vous donne une dimension que vous n'avez pas si vous êtes simplement un chercheur. Un chercheur évidemment il peut, comme on dit en japonais (...), 'se nourrir sur le terrain' (...), mais avoir une épouse et des enfants du lieu, c'est autre chose quand même. Ça vous fait sentir les choses autrement. » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

Si Berque (2011) convoque Watsuji en référence de sa méthode, on sait que la méthode herméneutique a été pensée par Ricœur avec la psychanalyse (notamment, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, 1965) et aussi combien cette interprétation de l'interprétation à partir de Freud a fait controverse avec Lacan – auteur avec lequel il partage néanmoins un même postulat que le sujet n'est jamais donné d'emblée et une même définition linguistique de l'identité subjective. Or chez Ricœur, que Berque évoque brièvement en introduction de cet article, l'activité de déchiffrement de sens qui fait de la connaissance herméneutique le produit d'une expérience particulière de co-constitution sujet/objet, dépend conjointement d'une appropriation de l'objet permettant au sujet de vaincre la distance culturelle et/ou historique, et d'une compréhension de soi via l'engagement du sujet avec l'objet. Que cette activité produise une « archéologie du sujet » pour révéler un sens caché (mythe) – comme en psychanalyse – ou une « téléologie du sujet » pour un sens profond (sacré), elle ouvre sur la problématique de l'identité narrative. En suivant Ricœur – et non Watsuji –, si la méthode herméneutique évoquée par Berque fait de l'expérience familiale le moyen de constitution du sens, n'est-elle pas aussi le moyen de la constitution de soi (« c'est au Japon que j'ai fait ma vie ») qui permet de définir le texte berquien comme un vécu subjectif porté au langage ?

« What I was aiming at was not to imitate the Japanese, but to understand them; and the *primum mobile* of my staying in Hokkaidô was nothing else than my intention to prepare my thesis. (...) Somewhat later also, **I came to call hermeneutics the method which I progressively discovered while working in the field**, but which at first was no more than a general attitude; **that is, trying to understand, from inside, i.e. from their point of view, why** people (the Japanese, and particularly those who had immigrated to Hokkaidô) behaved the way they did. That was, fundamentally, a question of feeling and meaning. **As for my thesis, this conception of hermeneutics was in fact belated, since I found its principle in Watsuji Tetsurô's *Fûdo* after my viva.** (...) What I wanted to express, in fact (but this became clearer in my mind only afterwards), was that only the experience of living in Hokkaidô would enable me

to identify the pertinent questions, and thence the appropriate methods for dealing with them. (...) As a matter of fact, my fieldwork made me doubly aware of the question of cultural identity, at a local level (Hokkaidô vs the inland) and at a national level (Japan vs the outside world) (...). (...) in the 90s, I turned to more general questions, in which Japan acted as a reference which might enable me to overcome the horizon of a purely Western point of view, but posing the same fundamental questions. (...) This shift toward more general, more conceptual problems is in fact a very common one. There is an age for fieldwork, and an age for reflection » (Berque, 2011, p. 121).

Cette inclusion du terrain à côté des textes dans la méthodologie herméneutique, permet de revenir sur le rapport étymologique qu'établit Berque entre « *to rove* » (vagabonder, parcourir) et « rêver » (cf. cit. n° 24), pour consolider les interprétations du caractère transférentiel de la méthodologie de terrain chez Berque d'une part, et du phénomène d'actualisation du rêve récurrent dans l'excursion (retour aux Seksawa), d'autre part – autrement dit, de la problématique subjective-identitaire. Le sous-titre des *Rencontres des Seksawa, 1947-2007* est « le retour aux sources », une question archéologique qui peut s'entendre tant du côté de la réplique du terrain jacques-berquien, que du côté de l'actualisation via le terrain de problématiques subjectives-identitaires augustine-berquiennes, l'une ayant à voir avec l'autre – historiquement et aussi dans l'actuel. La citation n° 11 qui décrit la manière que Berque a de faire du terrain – en remontant la rivière (voir aussi Berque, 1990 : 17) – évoque le vagabondage associatif qui est celui du rêve dans la psychanalyse freudo-lacanienne, mais aussi au fondement de la trajection dans la mésologie berquienne.

Ces éléments interrogent les rapports entre pratique/expérience de terrain, identité subjective et objet scientifique chez A. Berque – rapports pour l'analyse desquels nous ne sommes pas sans outils théoriques. On sait, en effet, qu'à partir de *Feminism and Geography* (Rose, 1993), la géographie féministe anglophone, puis les *Gender studies* ont travaillé sur la manière dont via la dimension spatiale de la pratique scientifique (la méthodologie de terrain), le sujet (identité sociale sexuelle) se frayait dans l'objet (le paysage) de la géographie classique – qualifiée alors de masculiniste – : l'enquête de terrain classique y est définie comme « *an inappropriate performance of colonizing power relations* » (Sharp, 2005, p. 306) – où la pratique (*work*), dérivée de celle de l'exploration, évolue entre possession par l'arpentage, pénétration par le regard et contrôle par le recouvrement exhaustif d'un espace extérieur (*field* ou *land*) féminisé (mère, amante), bientôt abandonné aux portes de l'académie sous la double menace des complexes d'Œdipe et

de castration<sup>33</sup>, pour y être finalement représenté dans l'objet scientifique, le paysage, devenu « *landscape of power* ». G. Rose, mobilisant la critique d'art féministe autour de l'objet paysage et le lacanisme autour de la pratique de terrain, articule paradigme scopique et visée identitaire de cette « *politics of the field* » pour en révéler les motifs subjectifs, soit la stratégie de confirmation ou consolidation de l'identité sociale, masculine, hétérosexuel et patriarcale, du chercheur (pour une argumentation détaillée lire Volvey, 2012, 2014b ; Volvey, Calbérac et Houssay-Holzschuch, 2012). Dans le prolongement de cette ouverture critique, d'autres auteur-es, (notamment Nast, 1994 ; Nast et Kabayashi, 1996) déconstruiront la *politics* attachée à la représentation de l'objet via l'écriture dans le texte. Ce cadre théorique nous donne clairement des outils pour appréhender la trajectoire berquienne (de la vallée Tichka/femelle obscure aux pics Waffaga/Nanshan), le rapport de Berque aux pratiques de terrain (*field*, pratique effective, et *land*, *imago* maternelle) et d'exégèse, l'objet scientifique (le paysage) construit dans le regard et les mots. Il offre aussi des outils pour interpréter la formulation logico-mathématique du *mitate*, figure de la trajection dont le paysage est le paradigme. En effet, le mathème «  $r = S/P$  », qui, selon Berque (p. 103), « se lit : *la réalité, c'est S saisi en tant que P*. (...) Et en fin de compte, la Terre (S) saisie en tant que monde (P) » ne peut-il se lire selon une interprétation où « r » vaut pour « réel du sujet », S pour sujet (identité subjective et non sujet du logicien) et P pour père (et non prédicat)<sup>34</sup>, mais aussi S pour Terre (*imago* maternelle) et P pour paysage (monde). Le mathème selon Lacan n'est-il pas « l'écriture de ce qu'on ne dit pas mais de ce qui peut se transmettre » : en l'occurrence, une question de parentalité originare qui œuvre au cœur de l'œuvre scientifique berquienne et qui fait découler la (naissance de la) pensée *du* paysage d'un régime scopique et verbal associé à la fonction paternelle exercée aux Seksawa, puis (re)trouvée (légende de Jakbirk) sur le terrain, à la faveur de l'excursion. Dans le chapitre 4, avant de poser le principe de Xie Lingyun (« forclusion du travail de masse qui a rendu le paysage possible », p. 63), Berque glose sur le second vers de ce poète – « chose obscure avant qu'on la dise » – : travaillant le mot *bian*, il écrit :

---

<sup>33</sup> Les complexes permettent de construire un regard du chercheur (homme, blanc, hétérosexuel) comme déchiré entre jouissance inassumable et nécessaire répression (Rose, 1993).

<sup>34</sup> À propos de « S(ujet) » Berque souligne d'ailleurs la traîtrise du décalage entre son usage logicien pour désigner l'objet en soi et l'usage commun pour désigner le « je » : « le sujet ce dont il s'agit, bref l'objet en soi (...) Parce qu'il faut faire attention que le sujet du logicien c'est l'objet du physicien (...). Parce que le sujet c'est un terme traître, très traître, bref l'objet en soi, c'est le sujet du logicien. » (Lévy, 2014, 64').

« Là comme ici, je l'[bian] ai traduit par 'dire'. En effet, bien que son sens profond soit effectivement celui de distinguer, discriminer, différencier – il est construit avec au centre la clef 18, celle du couteau –, ce sinogramme a pris au fil du temps le sens de discuter, débattre, argumenter, paroles habiles, propos touchant... (...) Il s'agit donc d'un discernement inséparable de la parole » (p. 60).

Le dire dont procède du paysage (cf. cit. n° 5) est lié à un acte de séparation qu'on peut entendre dans le registre lacanien comme une coupure opérée par la fonction symbolique paternelle (représentée ici par le couteau).

### **Égo-géographie paysagère : le dessin de la mère**

(40) « Et tous les jours je voyais ce paysage [cluse d'Immintanout], sans savoir que plus tard ce serait un symbole de l'origine du monde, qui a été vraiment quelque chose qui a structuré ma vie. Ça a été vraiment quelque chose qui a structuré ma vie. C'est vraiment une structure qui se prête à diverses interprétations mais qui vous cadre. Vous avez des appuis : un fond, une direction où on s'enfonce dans la montagne et puis par là (...), du côté où le soleil se couche, c'est la plaine (...) où le soleil se couchait pour nous, chaque jour. » (Lévy, 2014, 8'-9'50).

Adapté à un travail sur les conditions de possibilité de la pensée *du* paysage – celle-ci impliquant la séparation avec la terre-mère, construite par les mots –, ce cadre ne peut constituer l'outil théorique pour penser la part maternelle en-deçà du paysage, primordiale, que Berque met en avant dans ce texte centré sur la pensée paysagère – une pensée à la fois « en actes » et « à partir de la Terre » (p. 83), c'est-à-dire issue d'une autre relation esthétique d'un sujet au(x) lieu(x). De fait, Berque multiplie les occurrences du terme forclusion pour les associer – de manière inappropriée pour la psychanalyse – à l'*imago* maternelle (la Terre) : « de ce fondement qu'est la Terre » (p. 84) et « du travail de la Terre » (p. 94). Notre ultime hypothèse est donc celle d'une tension doctrinale entre l'intertextualité lacanienne, ainsi qu'une certaine psychanalyse freudo-lacanienne, et l'ouverture de la question du sujet (au sens de l'identité subjective) opérée par ce texte et construite autour de l'*imago* maternelle. Le cadre patriarcal lacanien défavorise, en effet, le *coming-out* d'une autre dimension du sujet berquien, soit la dimension égoïque, et de ce qui, dans sa perspective, est travaillé et se construit dans le champ géographique, soit la part performative et figurative du paysager – la pensée paysagère.

La fin du chapitre 1 (« Retour : ce qu'était la pensée paysagère », p. 14 – cf. cit. n° 22) indique que ce qui a été « forclos » – au sens de Berque –, c'est le travail de la mère : en l'occurrence, le travail graphique issu de la présence de L. Lissac non pas seulement aux Seksawa à côté du père, mais bien sur le terrain ; et cela dans la re-publication de la thèse de J. Berque et dans la

pensée du paysage d'A. Berque, jusqu'à cet ouvrage. Ce dernier fonctionne donc comme une entreprise de secondarisation de ce qui a été « forclos », entreprise que l'expérience de retour aux Seksawa a rendu possible.

« En ce matin d'avril aux Aït Mhand, sur l'asqqif, je me suis convaincu en tout cas d'un fait : la pensée paysagère est primordiale par rapport à la pensée du paysage. » (p. 56).

En première instance, le texte effectue, au sens juridique du terme, un « relevé de forclusion », c'est-à-dire qu'il fait justice au travail de la mère après prescription<sup>35</sup>.

« Vous touchez juste, **les images sont là parce que très importantes. Elles sont importantes pour le propos lui-même. Mais aussi personnellement** parce que ce sont des lieux auxquels je tiens très fort, et pour ce qui est des dessins, donc les dessins de ma mère, ce sont des images auxquelles je tiens doublement, **c'est la mémoire de ma mère**, elle aussi décédée. (...). Il y a **les dessins de ma mère**, mais ils ont disparu de la 2<sup>ème</sup> édition, parce qu'entre temps mon père et ma mère avaient divorcé. Donc **ils n'existaient plus. Et en les reprenant, je voulais qu'elle existe**, donc que la mémoire des deux existe toujours dans ces paysages. Ça veut dire que l'illustration est importante. » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

« Une autre discussion, je crois, qui était absolument importante pour Augustin, c'était sa mère. C'était **la présence de la mère** [aux Seksawa]. Et la première chose sur laquelle il avait attiré mon attention – moi je n'y avait vu que du feu, parce que j'étais sur l'œuvre de Jacques Berque – c'est **la disparition des images de la mère de la 2<sup>ème</sup> édition de la thèse du père**. Et je me disais, mais pourquoi il me dit ça ? Je n'étais pas dans cette tradition familiale et dans la transmission de cet héritage qui en fait est très lourd à porter. Donc ça lui a permis de **revenir sur l'histoire de la famille en rendant justice symboliquement à la mère**, parce qu'elle était là. (...) Et l'autre élément que j'ai découvert : **c'est une femme qui a parcouru la région à pieds**. (...) Et je pense qu'Augustin Berque, qu'il m'excuse mais je suis obligée de dire les choses telles que je les ressens, est la composante des deux choses. Il y a la philosophie, l'orientalisme, même si c'est l'orientalisme à l'extrême qu'il tient du père, et cet amour du paysage que je pense il a dû recevoir de sa mère, qu'il a reçu. **Le retour aux Seksawa**, c'est assumer, s'incorporer ce qu'a fait le père, mais d'un autre côté c'était aussi renouer avec la mère (...) en tout cas **redonner une visibilité, une force symbolique**

---

<sup>35</sup> « Y.C. : Et dans cette première thèse, il y avait seulement des dessins ou aussi des photos ? A.B. : Il y avait aussi des photos. (...) Donc il y avait des photos de ma mère et puis quelques autres photos, par exemple des photos aériennes (...). Comme elle était peintre, tout ce qui concernait l'illustration c'était elle qui en avait été chargée. Elle avait même fait des cartes » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

à la position qu'avait la mère, qui avait laissé (...) de très belles aquarelles. » (Entretien TY/AV, 2010).

Mais la référence au travail iconographique de la mère va au-delà de la thèse du père, jusqu'à faire de celui-ci la matrice de la pensée paysagère. Il faut noter, en effet, la place particulière faite aux reproductions des cinq dessins maternels dans l'ouvrage<sup>36</sup> : elles sont présentées hors chapitre, à la jonction des chapitres 1 (géohistoire/« Je ») et 2 (mythologie/mère), et sans rapport apparent avec le texte mais dotées d'un commentaire rédigé par Berque, ; le redoublement de la problématique iconographique par les clichés photographiques insérés dans l'ouvrage : 1- ils sont majoritairement pris sur le terrain par Francine Adam (8 des 12 clichés, dont 5 sur les 7 représentant les Seksawa), intitulés par Berque via un jeu de métaphores qui entrent en résonance avec le texte, 2- le cliché de F. Adam (p. 31) qui est intitulé *En remontant la vallée* répond aux deux premières planches de L. Lissac (pp. 18-19) – la planche I représente un panorama de Zinit et inclut le sanctuaire Lalla Aziza –, pour évoquer tous deux la « puissance d'engendrement » (p. 30) de la terre-mère.

Auteur de la photographie	Intitulé	Lieu de la prise de vue	Emplacement dans l'ouvrage
F. Adam	<i>Les vagues de l'histoire</i>	Seksawa	Fig.1, Chap.1, p. 11
	<i>En remontant la vallée</i>		Fig.3, Chap.2, p. 31
	<i>La lessive aux Aït Mhand</i>		Fig.9, Chap.4, p. 59
	<i>Géocosmologie des Seksawa</i>		Fig.12, Chap.6, p. 85
	<i>Soleil du soir sur le Waffagga</i>		Fig.14, Chap.6, p. 95
A. Berque	<i>L'orée du monde</i>	Seksawa	Fig.2, Chap.2, p. 27
	<i>La cluse d'Anthwerrke</i>	Australie	Fig.4, Chap.3, p. 43
	<i>Vue de l'asqqif</i>	Seksawa	Fig.8, Chap.4, p. 57

<sup>36</sup> Panorama de Zinit incluant le sanctuaire Lalla Aziza, maison plurale de Tigemmi y-Iggiz, architecture de la maison seksawa, femmes des Seksawa, chefs des Seksawa (p. 18-22).

Ce parallélisme se retrouve d'ailleurs dans l'article « Imintanout, Lieu de pensée » (Berque, 2014b) qui juxtapose autour du même sujet – la cluse d'Imintanout (par *mitate*, les « lèvres de la Femelle obscure ») – une photographie prise par F. Adam en avril 2005 et un tableau peint par L. Lissac au printemps 1952.

« Les images sont là parce qu'elles font partie de quelque chose de plus vaste. Elles ne sont pas là comme objets d'analyse. **Plaidant pour une pensée paysagère contre la pensée du paysage, le propos général du livre est en fait homologue au statut de l'image dans le livre lui-même.** (...) Je n'ai pas été critique d'art, esthéticien, ni historien de l'art. (...) J'ai toujours travaillé au fond comme géographe et géographe sensibilisé à la problématique du milieu. (...) J'ai beaucoup hésité entre devenir dessinateur ou universitaire. J'ai gardé une sensibilité aux images et aux paysages – c'est la même chose. (...) **Je ne suis pas un contemplateur du paysage, il s'agit de vivre (...), c'est bien plus que du paysage.** (...) L'image [est dans le texte] non pas en tant qu'image, mais en tant qu'elle faisait revivre des moments de ma vie. C'est pour ça que c'était important. Et c'est de ces moments de vie dont je parle au fond. (...) **Les images sont là comme le témoignage d'expériences qui sont le véritable terreau du propos du livre.** » (Entretien AB/AV et YC, 2010).

Les images ne font pas corpus, elles n'ont pas de fonction de représentation car elles jouent dans le registre performatif et émotionnel, autrement dit dans une autre esthétique. Ainsi, ce qui relève de l'iconographie renvoie non seulement à une fonction féminine « en acte » (pratique de dessin liée à une pratique de terrain), mais a strictement à voir avec la question esthétique que Berque élabore dans cet ouvrage, la définition de la pensée paysagère sur « le fondement qu'est la terre » (pp. 83-84). L'acte figuratif *in situ* rend la pensée paysagère et son produit, l'image, est la matrice de son déploiement tant historique (pour Berque) qu'actuel (dans le texte, pour le lecteur). L'image soutient l'engagement (« dans la chair » – p. 83) avec le corps de la terre-mère, pris dans sa double fonction d'engendrement et de soutien, un engagement qui implique un regard dévorant (« Je dévore le paysage. La vie m'a formé à un tel regard, je n'y peux plus rien » – p. 55) et non pas le regard discernant et distanciant inséparable de la parole (p. 60) qui est à la naissance *du* paysage. L'image a donc une fonction homologue à la terre-mère, au sens où elle est la toile de fond qui soutient la mésologie berquienne (*Géocosmologie des Seksawa* – p. 85) et « la science des milieux humains » en général.

« **Ce paysage qui au fil du temps est pour moi devenu un corps, je l'ai sous les yeux chez moi quotidiennement dans un tableau peint par ma mère au printemps 1952.** (...) Plus tard, elle [montagne] a rejoint pour moi le Kunlun, où la cosmologie taoïste fait non seulement résider la Femelle obscure, mais localise également

l'origine du souffle cosmique, ou souffle vital, qu'on appelle en chinois le *qi*, et qui anime à la fois le monde et le corps humain. Le mot *Kunlun* est en effet de même racine que *Hundun* 混沌, l'œuf primordial et le chaos d'où est issu le monde. **Ce paysage matriciel** que sont pour moi Imintanout et le Gourzatine n'est pas seulement le souvenir d'un ancrage de mon enfance ; le Gourzatine est aussi, par son aspect comme par son nom, devenu pour moi le symbole de l'intervalle qui est entrelacé, cet *aida* dont Watsuji Tetsurô a fait le soubassement de sa mésologie, *fûdoron*... (...) et l'on entr'aperçoit **au fond le Gourzatine [ou Wagarad], la montagne médiale qui aura soutenu ma propre mésologie** – comme d'autres ont eu leur Zaubenberg, leur montagne magique... » (Berque, 2014b).

« Pour le visiteur, ça, c'est du paysage ! Mais pour l'habitant, ça, c'est d'abord son milieu de vie. (...) et cet ordre c'est son monde. Il sait, dans sa chair, que cela se fonde sur la terre. (...) elle (la Terre) est sous nos pieds en ce moment même ; c'est elle qui nous fonde, comme c'est d'elle que nous sommes issus. Les Athéniens se distinguaient des autres Grecs en se disant autochtones, issus du sol même, c'est-à-dire indigènes. C'était leur mythe fondateur ; mais indigènes de la Terre, nous le sommes tous, et c'est notre réalité. (...) le *métabasisme* [c'est], autrement dit la forclusion de ce fondement qu'est la Terre. (...) Ce que, pour sa part, nous dit cette figure : *Géocosmologie des Seksawa*, c'est que le Monde se fonde sur la Terre (...) » (p. 83-84).

Cette autre définition du paysager, instruite du côté des fonctions maternelles, rappelle les élaborations avancées par des auteur·e·s de disciplines diverses, qui partagent justement une approche phénoménologique du paysage (Guillaumin, 1975, en psychanalyse ; Collot, 1986, en analyse littéraire ; Wünenburger, 1996, en philosophie ; Bingley, 2003, en géographie). Ces auteur·e·s, qui ne sont pas inclus·e·s dans le cercle de l'herméneutique berquienne, mobilisent le corpus théorique de la psychanalyse transitionnelle (cf. ci-dessous) pour penser l'étayage maternel de l'expérience paysagère et proposer une définition transitionnelle du paysage où se joue la question de l'identité subjective.

« J'avance donc l'idée que, **pour le géographe, le souci du paysage correspond bien au désir de trouver, de retrouver, ou de ne point perdre le contact avec le fondement phénoménologique de son expérience de la terre.** (...) J'en viens maintenant (...) à rattacher l'éprouvé du paysage à une catégorie d'expérience psychique que la psychanalyse a mise en évidence et qu'elle a beaucoup étudiée. (...) Je serai ici porté à évoquer les idées remarquables de D. W. Winnicott, cet analyste anglais qui a enrichi la psychanalyse contemporaine en y introduisant (...) la notion d'objet et d'espace transitionnels. (...) Ce paysage est certainement à chercher dans le cadre stable offert aux premières découvertes du bébé par la personne même de la mère, étendue ensuite (...) à l'environnement maternel. (...) De ses sources il conservera ce caractère de familiarité, de sécurité et cet espace



intuitif de 'poche' d'espace avec volontiers un creux et comme un nid en son centre, avec aussi ce cadre (...) qui en forme l'enveloppe, coïncidant avec les buttes qu'offrent aux yeux le corps et les gestes arrondis de la mère, puis les murs de la nurserie, et enfin les repères plus lointains de l'horizon. (...) Aussi ne sera-t-on pas étonné que l'espace du paysage apparaisse en effet partout si profondément marqué par l'histoire personnelle (...), [et que] **le plus original des paysages géographiques (...) réponde à une question primordiale (...) : où suis-je ? Quel est le lieu du moi ?** (...) En ce lieu, [c'est la pulsion de Vie qui triomphe] grâce à **un registre largement anaclitique**<sup>37</sup>, où les objets s'étaient sur un stable environnement et qui fonde, supporte (*holding*), toute relation objectale ultérieure. (...) l'espace intermédiaire du paysage, l'espace de sécurité entre zone d'invasion et zone du désaisissement et de l'abandon. (...) un tel espace interne de médiation se forme précisément en même temps que le premier espace externe de sûreté de l'enfant, celui du **paysage maternel originaire** (...). (...) il devient pour ainsi dire le lieu du Moi au sein du Soi. » (Guillaumin, 1975).

« L'organisation perceptive du paysage porte la marque d'une histoire, qui est celle des premières relations du sujet avec 'ses objets'. Quelques stades de cette psychogenèse de l'espace sont particulièrement importants, et toute perception du paysage est susceptible d'en réactiver l'empreinte. (...) Ne peut-on pas dire, comme le propose Guillaumin, que le paysage assume pour l'adulte la fonction d'un véritable espace transitionnel ? (...) » (Collot, 1986).

Au-delà, dans une perspective épistémologique, ces auteur-e-s posent la question du frayage des problématiques subjectives-identitaires dans l'objet scientifique de la géographie.

« *La pulsion topophile*. L'importance de la pré-disposition du sujet dans la construction d'un savoir scientifique a souvent été sous-estimée au nom d'un idéal d'objectivité, associé à une mise entre parenthèses, à une neutralisation, de la subjectivité, des affects et des fictions. (...) Pour J. Guillaumin, par exemple, il y a lieu de prendre en compte un inconscient du géographe, qui asservit sa stratégie de connaissance à des mobiles subjectifs cachés, sans que cela entache forcément sa science d'un vice de forme rédhitoire. (...) Par là, la démarche du géographe, dans la mesure où il veut 'avoir prise' sur le monde extérieur, où il veut faire corps avec le monde, peut aller jusqu'à la quête d'un corps fusionnel, dont l'intimité cognitive assure une sorte de sécurité maternante. La tentation peut, dès lors, être forte de s'installer dans une sorte de plaisir scopique, de voyeurisme primaire, pour jouir de la possession fantasmatique du monde. À cet égard, le plaisir de la cartographie (...) peut être considéré comme une

---

<sup>37</sup> « le terme employé par Freud, et après lui par R. Spitz, qualifie les expériences du jeune enfant couché ou appuyé contre sa mère et protégé et soutient son développement » (*ibid.*).

sorte de corroboration de cette économie libidinale (...). Le plus souvent cependant, la terre est considérée, par l'esprit géographique, comme une sorte d' 'objet transitionnel', qui permet d'assurer, à la différence du fantasme, la compatibilité entre le sujet et l'objet, entre le Moi et le Non-Moi, entre l'home et le monde. D'un côté, l'extériorité de l'espace, en tant qu'il résiste au Moi, permet alors d'échapper au narcissisme pré-objectal (...). D'un autre côté, le sujet, en projetant des fantasmes maternels sur l'objet extérieur, tend à réduire l'altérité (...) et s'installe dans une sorte de réalité hybride, mixte, d'entre-deux, qui amortit la rencontre du dedans et du dehors, qui permet en fin de compte un comportement adaptatif. » (Wünenburger, 1996).

Le rapport posé dans l'ouvrage entre principe maternel et pratique graphique associée à une pratique de terrain, jusqu'à en faire la condition matricielle double d'une pensée paysagère rappelle, en effet, les élaborations autour de la spatialité et de la figuration proposées par le courant de la psychanalyse transitionnelle (Winnicott, 1975 ; Milner, 1998 [1952] ; Anzieu, 1995 ; Tisseron, 1995 ; Roussillon, 1995) dans son entreprise de théorisation de la construction de l'identité subjective. Celle-ci théorise une définition relationnelle du sujet, d'inspiration phénoménologique, définition qui ne passe ni par le rapport à la fonction paternelle (mais au *caregiver*), ni par le langage (mais par l'hapticité – toucher et empathie), qui, n'absolutisant pas le sujet individuel, permet d'appréhender les processus subjectifs pré-verbaux à l'œuvre dans les faire dans/avec des situations (originaires ou de transfert). Ce corps de doctrine alternatif au lacanisme propose une autre anthropologie psychanalytique fondée sur le modèle du *care* – et notamment les actes de *holding*<sup>38</sup> – et non sur celui du rêve. Il donne lieu à des définitions alternatives de l'identité subjective (narcissique et non sociale), de la souffrance psychique (état-limite, souffrance narcissique-identitaire et non psychose) et de l'inconscient (le non ou mal advenu symboliques des agir relationnels enfant/*caregiver*), de la question du transfert et de ses enjeux subjectifs-identitaires<sup>39</sup>. Ce courant, qui s'est notamment développé

---

<sup>38</sup> C'est-à-dire les actes de portage et de maintien du bébé, à côté du *handling* (la manipulation) et de l'*object presenting* (la présentation d'objet).

<sup>39</sup> Le transfert devient transfert d'une situation originaire historique sur la situation relationnelle actuelle qui est donc trouvée/créée pour rejouer les non ou mal advenus de la symbolisation narcissique. Roussillon (1995) parle de « transfert de situation », expression par laquelle se trouve poser le principe d'une fonction transitionnelle du cadre clinique et de l'analyste, et au-delà de toutes situations investies psychiquement, qui met l'environnement et le corps en interaction (par des agirs) au centre du processus transférentiel, pour faire advenir créativement le non/mal advenu de la symbolisation/subjectivation-identitaire. « J'avancerais que *ce qui tend à se transférer spécifiquement sur le cadre, c'est la question de la symbolisation.* (...) Ce qui se transfère sur le cadre, c'est la préhistoire/histoire de la symbolisation. » (Roussillon, 1995, p. 161).

en France dans les années 1990-2000 (Anzieu, 1995), fait de la gestion psychique du problème de la distance (contact/séparation) entre des corps co-présents au sein d'un dispositif (*care*, clinique et ensemble des situations transférentielles) et des agir relationnels entre ces corps (*caring parental/playing* infantile) réglés par la pulsion d'attachement, la base de sa théorie de la subjectivation identitaire. Ce sont les données corporelles, données issues de l'expérience d'une alternance de fusion/séparation (enfants/*caregivers*) et dépendantes d'un régime esthétique de type haptique (infra scopique et infra verbal), qui sont psychiquement élaborées en symbolisations du Moi (identité narcissique) selon des modalités figuratives (et non pas langagières). De ces propositions théoriques découlent une clinique transitionnelle qui mobilise tout particulièrement la fonction vicariante des pratiques graphiques (Milner, 1998 [1952] ; Winnicott, 1971 ; Tisseron, 1995) et des pratiques groupales (Kaës, 1997) : dessin et groupe fonctionnant comme des dispositifs qui permettent le transfert de situation (cf. 736), c'est-à-dire le rejeu et la facilitation de l'élaboration symbolique (ou secondarisation) des mal ou non advenus de l'identité subjective. Les pratiques figuratives, y sont mobilisées non pas pour leur contenu de représentation mais pour leur dimension performative, le dessin devenant une matrice alternative pour le travail de secondarisation « en acte » ; les groupes fonctionnant quant à eux comme des « conteneurs » sur lesquels viennent s'étayer la problématique subjective-identitaire. L'espace et la spatialité sont donc très fortement associés aux élaborations théoriques de ce courant, au point qu'A. Volvey (2004, 2012) a pu parler à son sujet d'un « tournant spatial » en psychanalyse, et que la géographie féministe anglophone a pu en faire le fondement théorique de son épistémologie autour d'une refonte de la pratique de terrain sur le modèle du *care* (Volvey, *ibid.*). C'est le cas notamment de la géographe féministe A. Bingley (2003) qui s'est inspirée de la clinique Winnicottienne pour penser un cadre méthodologique (pratique du modelage et *holding*) qui permette de travailler la question du « *haptic sense of landscape* » – dans une perspective similaire donc à celle présentée ci-dessus. Pour ce qui concerne A. Berque, notons en effet le rôle de deux dispositifs facilitateurs dans la reconnaissance de la pensée paysagère. Le dessin intitulé *L'Antre de la Femelle obscure, au Kunlun*, que Berque produit en 1970 et publie en 2014 (Berque, 2014b) et qui résonne avec le binôme graphique de sa mère et de sa femme évoqué ci-dessus, a sans doute fonctionné comme une matrice de son travail d'élaboration du paysager. Tandis que nous pouvons inférer, notamment de la différenciation d'orientation signifiante du récit d'excursion entre les « nous » et les « je », le rôle du groupe impliqué dans le retour aux Seksawa dans la reconnaissance *in situ* de la primordialité du paysager sur le paysage. Le courant de pensée transitionnel est donc bien apte à venir soutenir une réflexion de type égo-géographique sur les rapports entre pratiques géographiques, question narcissique-identitaire et objet scientifique

paysager, qui intègre le désir latent de Berque identifié par nous dans ce texte de faire procéder le sujet et l'identité-subjective en même temps que la pensée paysagère et qui explicite le débouché de celle-ci en termes de soutenabilité.

« La pensée paysagère est **primordiale** par rapport à la pensée du paysage. C'est le *sens profond* du paysage. (...) Ce sens trop profond pour qu'on le dise, c'est l'*authenticité* d'un paysage où la vie d'un homme s'accorde à la nature. » (p. 56 et p. 58).

## CONCLUSION

Cet ouvrage d'A. Berque est, à notre sens, bien autre chose que la clôture du cycle paysager berquien dans une modalité unique, le *compendium* de pensée. Il est pleinement un texte égo-géographique, dans la mesure où il articule fortement la question de l'identité-subjective et de la géographie (dans ses dimensions méthodologique, théorique et conceptuelle), où il montre comment l'enjeu subjectif-identitaire travaille inconsciemment l'œuvre géographique d'un chercheur, comment il trouve à s'actualiser transférentiellement dans des méthodes (en l'occurrence, les pratiques de terrain et de dessin) et à se représenter dans des objets (ici, le paysage dans ses diverses acceptions). Les éléments biographiques et théoriques que l'ouvrage rassemble à partir de la situation particulière créée par le retour aux Seksawa, permettent à l'analyste de penser la part subjective-identitaire de la géographie d'Augustin Berque. Dans ce transfert de situation, trouvée/ créée aux Seksawa, c'est bien le nom de son père qu'Augustin Berque (re)trouve sous la forme d'une légende (de Jakbirk) inscrite, par des actes de recherche et d'administration, dans le paysage – son objet scientifique à lui –, au moment où, par ailleurs, il place le sien sur un point d'eau de la cluse d'Imintanout devenue par *mitate* « femelle obscure » et se convainc sur l'*asqqif* de la distinction pensée du paysage/pensée paysagère jusqu'à la formuler trois mois plus tard dans ce texte.

« Tout cela commence en effet par l'eau, c'est-à-dire par la vie. Et c'est cet aspect primordial du développement local qui m'a valu **mon second titre de gloire : celui d'être devenu toponyme de mon vivant**, car il y a depuis 2007, aux Aït Mhand, **un lieudit 'Point d'eau Augustin Berque'**, avec une plaque en français. Voilà comment Augustin Berque, à sa manière, par ses racines en Hespérie (...) mais non sans un détour au pays de la Racine du Soleil (...), est à son tour devenu *imintanout*, une petite porte de l'eau... Quant à la cosmicité, ce point d'eau (...) aux extrémités occidentales du Haut-Atlas rejoint en effet pour moi, aux extrémités orientales de l'Asie, une autre porte de l'eau et de la vie, celle que le taoïsme a nommée la 'Femelle obscure', Xuanpin. (...) Cette 'Femelle obscure', c'est la puissance d'engendrement de la nature. (...) **La cluse d'Imintanout, pour moi**, ce n'est pas seulement l'eau d'un torrent qui sort de

**l'Atlas ; c'est aussi la porte de la parole – *awal* en berbère – qui aujourd'hui me permet de dire ces choses à propos de ce paysage (...). » (Berque, 2014b).**

Car ce qu'il y a de véritablement exemplaire dans ce texte, et qui du coup lui donne un statut paradigmatique pour nous, c'est la manière dont les problématiques subjectives-identitaires organisent le distinguo pensée du paysage/pensée paysagère qu'Agustin Berque pose dans ce texte et recroisent, ce faisant, les théories du paysage en épistémologie de la géographie. C'est bien la richesse, la plasticité de la pensée berquienne et l'authenticité de son exposé, qui permettent une telle analyse qui non seulement fait procéder le sujet (géographe) dans l'objet (géographique) mais interroge la question même du paysage en géographie, la question de l'esthétique disciplinaire. Comment articuler ces pôles subjectifs-identitaires et théoriques entre eux ? Berque les pense avec la notion de « primordialité », notion dont la polysémie (historique, originaire et plus important) réalimente les interrogations portant sur la posture archéologique (retour sur la diachronie d'une pensée, retour sur l'archaïque qui la fonde ?) qu'il a privilégiée dans cet ouvrage. En tout état de cause, la pensée berquienne est représentative de ce que D. Anzieu (1995) objectivait depuis son expérience clinique et formulait en termes spatiaux : la prévalence des problématiques narcissiques-identitaires dans le monde occidental contemporain et l'importance corrélative des questions de soutenabilité.

## RÉFÉRENCES SITOLOGIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

### Sites

Blog d'Imintanout : <http://www.imintanout.org/actualite/dossies/186-rencontres-seksawa-a-imi-ntanout.html>

Archibook, coll. Crossborders: <http://www.bookstorming.com/img/archibooks/055.htm>

### Bibliographie

ANZIEU D., 1995, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod.

BESSE M., 2008, « Le paysage : entre la perte et l'histoire », *Critique d'art* [revue en ligne], n° 32. URL : <http://critiquedart.revues.org/698>

BERQUE A., 2014a, *La mésologie. Pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest.

- BERQUE A., 2014b, « Imintanout, lieu de pensée », *EspacesTemps.net*, Laboratoire, 01.07.2014, URL : <http://www.espacestems.net/articles/imintanout-lieu-de-pensee/>
- BERQUE A., 2014c, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin.
- BERQUE A., 2013, *Thinking through lanscape*, New York, Routledge.
- BERQUE A., 2011, « Fieldwork and hermeneutics in the case of Japan », *Cultural geographies*, vol. 18, n° 1, p. 119-124.
- BERQUE A., 2010, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Paris, Le Félin.
- BERQUE A., 2009-10, « Légende de Jakbirk aux Aït Mhand », *Awal. Cahiers d'études berbères*, n° 40-41 (2009-2010), p. 208-211.
- BERQUE A., 2008, *La pensée paysagère*, Paris, Archibooks, coll. Crossborders.
- BERQUE A. 2005, « La forclusion du travail médial », *L'espace Géographique*, vol. 34 : n° 1, p. 81-90.
- BERQUE A., 2000, *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- BERQUE A. (dir.), 1994, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon.
- BERQUE A. 1990, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin/Reclus.
- BERQUE A., BONNIN Ph., GHORRA-GOBAIN C. (dir.), 2006, *La ville insoutenable*, Paris, Belin, collection Mappemonde.
- BERQUE A., de BIASE A., BONNIN Ph. (dir.), 2012, *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Éditions Donner lieu.
- BERQUE A., de BIASE A., BONNIN Ph. (dir.), 2008, *L'habiter dans sa poétique première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Editions Donner lieu.
- BERQUE J., 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF.
- BINGLEY A., 2003, « In here and out there: sensations between Self and landscape », *Social and cultural geography*, vol. 4, n° 3, p. 329-45.
- BLANC N., 2008, *Vers une esthétique environnementale*, Paris, éd. Quae.
- BONDI L., 1999, « Stages on journeys: some remarks about human geography and psychotherapeutic practice », *The professional geographer*, vol. 51, n° 1, p. 11-24.

- BRAUDEL F., 1977, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion.
- CALBÉRAC, Y., 2010, « Terrains de géographes, géographes de terrain. Communauté et imaginaire disciplinaires au miroir des pratiques de terrain des géographes français du XX<sup>e</sup> siècle », thèse dirigée par Isabelle Lefort, Université Lumière Lyon 2, 392 p. et 400 p. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00551481>
- COLLOT M., 1986, « Points de vue sur la perception des paysages », *L'Espace géographique*, n° 3, p. 211-217.
- GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.
- GOEURY D., 2009-10, « Horizon Seksawa : relecture de l'œuvre de Jacques Berque pour la compréhension de l'espace marocain », *Awal. Cahiers d'études berbères*, n° 40-41, p. 213-223.
- GUILLAUMIN J., 1975, « Le paysage dans le regard d'un psychanalyste, rencontre avec les géographes », *Cahiers du centre de recherche sur l'environnement géographique et social*, n° 3, Université de Lyon 2, p. 12-35.
- KAËS R., 1997, « Introduction à l'analyse transitionnelle », in R. Kaës *et al.*, *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, p. 1-83.
- LANINI, K., 2004, « Discours funèbres », in P. Aron, D. Saint-Jacques. et A. Viala (dir.), *Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, p. 153-155.
- MILNER M., 1998 [1952], « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole » [trad. D. Houzel], in B. Chouvier (dir.), *Matière à symbolisation, Art, création et psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, p. 29-59. [1<sup>e</sup> éd. anglaise, 1952].
- NAST H. J. et KOBAYASHI A., 1996, « Re-corporealizing vision », in N. Duncan (ed.), *Body Space. Destabilizing geographies of gender and sexuality*, Londres, Routledge, p. 75-93.
- NAST H. (dir.), 1994, « Women in the field », *The professional geographer*, vol. 46, n° 1, p. 5-66.
- NORA P. (dir.), 1987, *Essais d'égo-histoire*, Paris, Gallimard.
- LEVY J., 1995, *Égogéographies. Matériaux pour une biographie cognitive*, Paris, L'Harmattan.
- MILNER M., 1998, « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole » [trad. D. Houzel], in B. Chouvier (dir.), *Matière à symbolisation, Art, création et psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, p. 29-59. [1<sup>e</sup> éd. anglaise, 1952].
- RICŒUR P., 1965, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil.

- ROSE G., 1997, « Situating knowledges. Positionality, reflexivities and other tactics », *Progress in human geography*, vol. 21, n° 3, p. 305-320.
- ROSE G., 1993, *Feminism and geography. The limits of geographical knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 205 p.
- ROUSSILLON S., 1995, *Logiques et archéologiques du cadre psychanalytique*, Paris, PUF.
- SHARP J., 2005, « Geography and gender: feminist methodologies in collaboration and in the field », *Progress in human geography*, vol. 29, n° 3, p. 304-309.
- TISSERON S., 1995, *Psychanalyse de l'image*, Paris, Dunod.
- VOLVEY A., 2014a, « Entre l'art et la géographie, une question (d')esthétique (transitionnelle) », *Belgeo*, (« Art(s) and Space(s) »), n° 3.
- VOLVEY A., 2014b, « Le corps du chercheur et la question esthétique dans la science géographique », *L'information géographique*, numéro thématique : *Le corps, objet géographique*, V. Coëffe (dir.), vol. 31, n° 1, p. 92-117.
- VOLVEY A., 2012, « Fieldwork: how to get in(to) touch. Towards a haptic regime of knowledge in geography », in M. Paterson et M. Dodge (ed.), *Touching space, placing touch*, Londres, Ashgate Publishing, p. 103-130.
- VOLVEY A., 2004, « 'Übergänglichkeit' : ein neuer Ansatz für die Epistemologie der Geographie », in *Geographische Zeitschrift*, (« Raumgeister – Beiträge aus der französischen Theoriediskussion »), vol. 92, n° 3, p. 170-184.
- VOLVEY A., CALBERAC Y. et HOUSSAY-HOLZSCHUCH M., 2012, « Terrains de je. (Du) sujet (au) géographique », *Annales de géographie*, (« Terrains de je. (Du) sujet (au) géographique »), n° 687-688, p. 441-459.
- WATSUJI T., 2011, *Fûdo, le milieu humain. Commentaire et traduction par Augustin Berque*, Paris, CNRS éd.
- WINNICOTT D.W., 1975, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, NRF.
- WINNICOTT D.W., 1971, *La consultation thérapeutique et l'enfant*, Paris, Gallimard, NRF. [1<sup>e</sup> éd. anglaise 1971, titre anglais : *Therapeutic consultations in child psychiatry*].
- WUNENBURGER J.-J., 1996, « Imagination géographique et psychogéographie », in J. Poirier et J.-J. Wunenburger (éd.), *Lire l'espace*, Bruxelles, Ousia, p. 399-414.