



Géographie psychique

Notes sur l'espace comme sentiment

Jean-Marc Besse

À première vue, l'expression « géographie psychique » peut sembler paradoxale aux géographes, voire, pour certains d'entre eux, tout à fait contestable, à la fois en termes scientifiques et idéologiques. Elle paraît en revanche peu problématique du point de vue de la psychologie, dans la mesure où cette discipline, notamment depuis le développement de la psychologie environnementale, s'est intéressée aux dimensions spatiales de la vie psychique de l'être humain et, précisément, aux relations entre les êtres humains et leur environnement spatial.

Dans l'histoire récente de la géographie savante, c'est d'abord la notion d'une « géographie psychologique », portée notamment par George Hardy dans les années 30 du xx^e siècle, qui a été incriminée.

Présentée par son premier promoteur comme une science qui cherchait à « déterminer la localisation des phénomènes de psychologie collective à la surface de la planète et, le cas échéant, la part de ces phénomènes dans les rapports de l'homme et de la nature » (Hardy, 1939 : p. 14), la géographie psychologique a été condamnée par l'un des principaux géographes français de cette époque, Albert Demangeon, qui y voyait une discipline inutile, erronée sur le plan conceptuel, et politiquement condamnable. Discipline inutile, parce que son programme de recherche était déjà pris en charge, signalait Demangeon, par la géographie humaine et par l'ethnologie. Conceptuellement fautive, parce que s'appuyant sur une interprétation unilatérale et déterministe de l'influence du milieu (de l'environnement) sur la pensée et les mentalités humaines. Et dangereuse sur le plan politique, pouvait-on ajouter, parce qu'elle mettait en œuvre une typologie à la fois fixiste et hiérarchique des peuples et de leur psychologie collective, au service des intérêts des puissances coloniales. George Hardy lui-même était très impliqué dans l'administration colo-

niale en Afrique du Nord et il présentait la « géographie psychologique » comme le prolongement d'une « psychologie coloniale ».

Au cours des années 1950-60, c'est pour une autre raison que la géographie psychologique n'a pas fait l'objet d'une investigation approfondie ; une raison tenant à la conception que les géographes, à l'instar de certains représentants des sciences sociales, se faisaient du sujet humain. La géographie, se donnant comme principal champ d'étude l'espace, son organisation et ses dynamiques, s'appuyait principalement sur une référence aux sciences mathématiques et physiques, ainsi que sur les sciences de l'information. Dans cette perspective, le « sujet » (la « subjectivité ») était avant tout envisagé comme sujet statistique et comme acteur social, rationnel, conduit par des intérêts économiques et sociaux déterminés, que ceux-ci s'imposent pour ainsi dire inconsciemment ou bien qu'ils soient issus d'une délibération rationnelle. Le sujet géographique était avant tout un acteur économique, industriel, agricole, politique, etc., qui cherchait, lorsque c'était le cas, la meilleure localisation pour le développement et l'optimisation de ses activités sociales et dont les activités, en tout état de cause, produisaient de l'espace. La part psychique, et en particulier la part affective ou personnelle, n'étaient pas considérées en tant que telles. Par ailleurs, cette approche de la géographie, refusant tout déterminisme autre que social et économique, s'appuyait surtout sur une critique forte de la notion de milieu ou d'environnement, et refusait de considérer les relations « verticales », ou écologiques, des sociétés spatialement organisées avec leurs milieux.

Il a fallu attendre le développement plus récent, dans les années 80-90, des nouvelles géographies culturelles, définies comme géographies des représentations, pour qu'une certaine dimension psychologique soit intégrée à l'investigation géographique. La subjectivité géographique n'était pas seulement identifiée par les aspects rationnels de la conduite et des délibérations personnelles ; on cherchait aussi à la saisir dans les représentations mentales les plus diverses, dans les pratiques vernaculaires de l'espace, et dans l'imaginaire. À cet égard, la littérature et l'art, ainsi que d'autres productions culturelles comme la religion, étaient considérées comme les manifestations de conceptions et de perceptions de l'espace que les géographes pouvaient étudier de façon légitime. La géographie culturelle revendiquait sa pleine appartenance à l'univers des sciences de la culture, au même titre que l'histoire culturelle, par exemple. Au-delà des morphologies spatiales « objectives » dont on pouvait continuer à modéliser les structures et les dynamiques internes, on dévoilait ainsi l'existence de spatialités subjectives ou intersubjectives, exprimant des manières de percevoir et de penser le monde, et dont on pouvait également analyser les contenus et les transformations. Mais ces

dimensions spatiales, ou plus exactement ces cultures spatiales, on les envisage pour ainsi dire de manière « interne » au monde social et symbolique, sans prendre en compte un éventuel ancrage dans le milieu ou l'environnement. Résolument non déterministes, les approches culturelles de la géographie reconduisaient le dualisme constitutif de la géographie contemporaine.

Au-delà de leurs différences spécifiques, les problématiques intellectuelles qui viennent d'être esquissées semblent en effet partager une même approche dualiste des relations entre les sociétés humaines et le monde environnant, entre la culture et la nature, entre l'esprit et la matière. Qu'il soit conçu comme système spatial objectif ou comme agencement de représentations culturelles, individuelles et collectives, l'espace géographique est avant tout, et délibérément, dans ces perspectives théoriques, défini comme espace humain, ou social. Au nom d'une critique du déterminisme environnemental, qui semble tout à fait légitime à la fois scientifiquement et philosophiquement, ces différents programmes de recherche ont, semble-t-il, abandonné une autre question, tout aussi fondamentale, qui est celle de l'entrelacement de l'homme et du monde, de la relation des hommes avec le monde environnant non humain, et de l'espace (ou la spatialité) propre à cette relation et à cet entrelacement.

C'est précisément sur le point de la spatialité originale, spécifique, de ce tissage de l'homme et du monde qui l'environne et dont il fait partie, que se place la réflexion qui va suivre ; dans une perspective non dualiste, donc. Plus exactement, il s'agit d'envisager une question que les approches dualistes ne parviennent pas à prendre en charge : celle de *l'expérience géographique* et, en particulier, des aspects de cette expérience qui ne relèvent ni de la délibération rationnelle ni des représentations mentales, à savoir les affects, les émotions, ou les sentiments. À ce niveau phénoménologique, qui est celui du *sentir* et du *se sentir* dans le monde, une expérience radicale de l'espace se déploie, sur un mode qui est de l'ordre de la co-appartenance (de l'homme et du monde), de la co-participation (l'homme est une partie du monde qui est une partie de l'homme). Et (c'est du moins l'hypothèse) il est possible d'explorer les formes, les contenus, et les articulations de cette expérience spatiale.

Un tel propos se situe dans le sillage et l'héritage de quelques penseurs, philosophes et géographes, qui appartiennent à la tradition de la phénoménologie et de l'herméneutique de l'existence, notamment Maurice Merleau-Ponty, Éric Dardel, Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger, etc. (on pourrait y ajouter Hermann Schmitz et Gernot Böhme). Ce propos rejoint la perspective écouménale développée plus récemment par Augustin Berque, même si l'on se sépare de ce dernier sur un point :

là où Augustin Berque met en œuvre une synthèse objectivante, la perspective adoptée ici est celle de l'expérience. Ajoutons par ailleurs que l'approche proposée dans les remarques qui suivent se situe également dans les parages de ce que le philosophe allemand Hans Blumenberg a appelé une « phénoménologie historique » : il semble en effet nécessaire de tenir compte du fait que l'expérience humaine de l'espace (*i.e.* : l'articulation spatiale de l'existence humaine) est une construction historique et anthropologique et qu'en tant que tel, elle se modifie dans ses contenus, ses formes, et ses échelles. Autrement dit, il existe des régimes historiques de la spatialité humaine qu'il est également possible d'analyser. Mais ce dernier aspect ne sera pas développé ici.

On abordera deux points successivement :

– Dans un premier temps, on essaiera de déterminer la nature de cette expérience spatiale de l'entrelacement et du tissage de l'homme et du monde. Trois termes seront mobilisés pour cela, dont on voudrait faire apparaître la corrélation : *habiter*, *paysage*, *ambiance*. La spatialité que l'on envisage est celle de l'habiter. Cette spatialité originaire est nommée *paysage*, et l'on caractérisera ce paysage avant tout comme *ambiance* ou *atmosphère*.

– Dans un second temps, on proposera une analyse des structures *a priori* de cette spatialité du paysage, de l'ambiance et de l'habiter, en faisant apparaître quelques-uns des universaux constitutifs de ce que, après Éric Dardel, on appellera la *géographicité* humaine.

Le paysage et la problématique de l'habiter

Habiter

Essayons de caractériser cet espace non dualiste, l'espace de l'entrelacement de l'homme et du monde. À cet égard, l'anthropologue britannique Tim Ingold propose une distinction précieuse. Il existe en effet deux façons de se rapporter à l'espace, que Tim Ingold désignent par deux verbes proches sur le plan sémantique mais pourtant différents : *occuper* et *habiter*. Occuper un espace, c'est, comme le rappelle l'étymologie, s'en « emparer », en « prendre possession » ; c'est dominer cet espace et en faire son domaine. Le vocabulaire est militaire, mais surtout, il suppose que l'espace est considéré comme une étendue objective, une extériorité sur laquelle on vient poser le regard ou se placer pour y développer une activité. L'occupation de l'espace implique en quelque sorte la mise entre parenthèses, la négation, ou l'effacement des données pre-

mières de cet espace, qu'elles soient naturelles et historiques. On le voit clairement dans les entreprises de colonisation : pour prendre possession réellement et symboliquement de l'espace qu'ils occupaient, les colons effaçaient son histoire, et en particulier la toponymie indigène, comme si l'espace « découvert » était un espace vierge, blanc, vide, à remplir. C'est précisément sur ce point qu'habiter diffère d'occuper, selon Ingold : habiter présuppose la reconnaissance de l'*épaisseur préalable*, pour ainsi dire, de l'espace et des paysages que l'on habite, c'est-à-dire de leurs contenus, de leurs formes et de leurs dynamiques propres. Habiter un espace, quel qu'il soit, c'est reconnaître qu'il n'est pas vide, qu'il est vivant et, surtout, c'est se relier à cette vie, s'y insérer, y participer.

On trouve dans le verbe *jardiner* une image assez claire qui permet de penser l'espace propre à l'habiter. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de prendre ce mot, *jardiner*, dans le sens restrictif qu'on lui donne usuellement, en relation au jardin. Il faut voir au contraire le *jardiner* comme modèle d'une activité qui se développe extensivement *dans* le monde et non pas *sur* le monde, et que l'on peut aussi appeler *l'entretien*. Jardiner, ou entretenir, est une forme d'esprit et une forme d'action. Dans son *Traité de l'efficacité* (Jullien, 2002), le philosophe français François Jullien rapporte une anecdote chinoise, tirée de Mencius : un agriculteur rentre chez lui épuisé en disant à ses enfants qu'il a passé sa journée à tirer sur les tiges de ses plantes pour que la récolte arrive plus vite ; le lendemain matin, quand les enfants arrivent dans le champ, ils découvrent que les plantes sont mortes. François Jullien commente ainsi cette anecdote : « il ne faut ni tirer sur les plantes pour les faire grandir plus vite [...], ni se dispenser de sarcler à leur pied pour les aider à pousser (par un conditionnement favorable). On ne peut forcer la plante à croître, on ne doit pas non plus la délaisser ; mais, en la libérant de ce qui pourrait entraver son développement, il faut la *laisser pousser* » (Jullien, 2002 : p. 116). Autrement dit, cultiver la plante, la jardiner, c'est prendre soin de ce qui est là, donné en elle, au nom de ce qu'elle va devenir. Habiter, c'est entretenir ce devenir et savoir attendre que cela pousse. Jardiner, habiter, c'est prendre la responsabilité de cette gestation, et la ménager. Habiter, c'est jardiner l'espace, c'est-à-dire s'insérer dans un ensemble de mouvements et de réalités vivantes auxquels on prête attention et dont on prend soin directement et indirectement. L'espace, tel qu'on l'envisage ici, n'est pas peuplé uniquement de plantes ou d'animaux : on y trouve également des maisons, des routes et des humains, entre autres. L'ensemble qu'ils constituent est pour nous le monde que nous habitons, ou, plus précisément le monde dont nous faisons partie et où nous habitons. L'habitant est celui qui, comme le dit Ingold, « de l'intérieur, participe au monde en train de se faire et qui, en traçant un chemin de vie, contribue à son tissage et à

son maillage » (Ingold, 2011 : p. 108). Habiter n'est pas d'abord construire ou édifier. C'est se placer dans la temporalité spécifique de l'entretien des choses, des êtres et des espaces qui sont là, donnés autour de nous et en nous, c'est-à-dire dans cette espèce de conversation muette qui s'installe et se développe au long de nos rapports quotidiens et ordinaires avec le lieu où nous vivons.

L'espace de l'habiter est donc l'espace d'un tissage, c'est-à-dire à la fois le processus de fabrication et le tissu qui en résulte. L'homme et le monde sont pris dans l'entrelacement de ce tissu qui s'autoproduit en quelque sorte. Dans cet espace, les distinctions de l'intérieur et de l'extérieur sont effacées ou bien ne sont pas encore apparues. Ni extérieur ni intérieur ou bien les deux à la fois, l'espace de l'habiter est une zone de participation, de nous au monde, et de la présence du monde en nous.

Paysage

L'espace de l'habiter, comme entrelacement de l'homme et du monde, est un espace à la fois pré-subjectif et pré-objectif. C'est l'espace d'une relation, mais d'une relation qui précède les termes qu'elle relie. C'est un espace pré-réflexif, la réflexivité étant l'opération « postérieure » qui sépare ontologiquement le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur. Cet espace, cependant, possède deux faces, deux aspects à la fois distincts et concomitants : une face active, qui correspond à l'ensemble des gestes habituels par lesquels nous pratiquons le monde, et une face réceptive, qui correspond aux différentes manières dont nous sommes affectés par le monde. L'espace de l'habiter est à la fois pratique, ou gestuel, et affectif.

Laissons de côté pour l'instant l'aspect « actif » de ce binôme geste/affect, et concentrons-nous sur la dimension affective : l'espace habité est d'abord vécu comme un état ou à partir d'un état, d'une humeur, d'une situation affective ou d'une émotion, qui donnent, du moins momentanément, le « ton » de cet espace, sa tonalité. Cependant, l'affect ou l'émotion ne doivent pas être compris ici comme des sentiments subjectifs et intérieurs liés à la représentation d'une situation externe, objective. Ils sont plutôt à envisager phénoménologiquement comme des états pré-personnels de l'être humain, au sens où ils répercutent en lui et pour lui une certaine manière d'être traversé, voire d'être envahi, par la teneur du monde à un moment donné.

Cet état, ou humeur, ou émotion, ou plutôt l'espace de cette tonalité, c'est un *paysage*. Essayons de faire apparaître plus distinctivement ce qui caractérise, du point de vue phénoménologique, le paysage comme espace émotionnel ou « tonal ».

A vrai dire, le mot *espace* qui est utilisé ici est peut-être déjà trop fort, trop appuyé, par rapport à la situation particulière que l'on veut décrire, et qui est marquée par l'indistinction, l'incertitude, la confusion. Le paysage, phénoménologiquement parlant, est plutôt comme une zone aux bords flous, une sorte de nuage au sein duquel nous serions jetés sans y percevoir immédiatement des formes et des limites. Ce quelque chose semble posséder une réalité objective, au sens où il n'est pas purement intérieur à nous, comme une simple représentation mentale : il nous traverse, il nous emplit, il s'installe en nous, nous touche, nous pousse, bref c'est une expérience que nous faisons, et qui nous affecte d'une façon ou d'une autre. Mais en même temps, ce quelque chose ne se présente pas à nous comme un objet physique usuel dont nous pourrions saisir les contours et que nous pourrions décrire, comme une chaise ou un rocher. Il est comme une réalité, certes, mais une *réalité inobjective*, pour ainsi dire. Une réalité inobjective dont nous sentons la présence et la puissance en nous, par les effets émotionnels qu'elle provoque en nous. Le paysage serait la réalité de cette inobjectivité qui nous touche et nous affecte. Nous sentons cette réalité inobjective, ou, mieux « non objectale », nous y participons à notre manière. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que l'inobjectif n'est pas le vide, le rien. Nous sommes affectés par quelque chose qui ne ressemble pas aux objets physiques auxquels nous avons affaire habituellement, avec leur substance et leur forme, mais qui n'est pas rien : c'est une réalité sans substance, et l'on peut ajouter qu'elle n'est pas représentable. Et pourtant, elle nous touche.

Ambiance

La philosophie contemporaine nomme *ambiance* ou *atmosphère* cette articulation entre un sentir non subjectif et une réalité non objectale. Ces mots nous permettent de caractériser plus précisément le paysage comme sentiment spatial ou sentiment géographique.

Les choses qui nous entourent et dont nous faisons l'expérience ne se présentent pas à nous enfermées dans une forme strictement délimitée, ni réduites à leur pure et simple matérialité. Elles nous viennent dans une sorte de halo de sonorités, de couleurs, de lumières réfléchissantes, d'ombres ou d'odeurs. Les choses viennent à nous d'abord au sein de cette zone qualitative qu'elles projettent pour ainsi dire autour et au-devant d'elles-mêmes. Le philosophe allemand Gernot Böhme parle des *extases* des choses, pour désigner, précisément, ces manières que les choses ont de se tenir au-delà d'elles-mêmes. Mais, plus encore, les couleurs se répondent et se mêlent dans l'ombre et la lumière, les sons s'enchaînent à d'autres sons, les couleurs et les sonorités se détachent des choses maté-

rielles et créent ensemble un espace presque solide, quoique non « chosal ». Cet espace qui flotte autour des choses et qui leur donne leur relief et leur apparence, c'est l'atmosphère ou l'ambiance. C'est ce que la philosophie ancienne a appelé le monde des phénomènes : ce qui apparaît, le monde des apparences. Mais ce monde des apparences possède une consistance propre.

L'atmosphère est ce que le philosophe allemand Hermann Schmitz appelle une *semi-chose*. Elle n'est pas, comme on vient de le voir, une chose physique dans le sens usuel que nous donnons à ce mot, c'est-à-dire dotée d'une matérialité substantielle et d'une forme. Elle n'est pas non plus une simple qualité extérieure des choses physiques. L'atmosphère possède une sorte d'indépendance et une relative permanence, disons une continuité ou une durabilité qui imitent celle que l'on trouve dans les choses, sans pour autant être identique. C'est une réalité effective, quoique non physique ou « chosale ». *Atmos* : c'est l'air ou l'espèce de vapeur qui enveloppe les choses et qui leur donne en même temps leur aspect singulier. C'est cet aspect, ce relief, cette espèce de profondeur au sein de laquelle et par laquelle les choses se présentent à nous, que les peintres ont cherché à représenter sur leurs toiles. Merleau-Ponty, au sujet de Cézanne, rappelle que le peintre ne peint pas le contour d'une pomme, car « le contour des objets, conçu comme une ligne qui les cerne, n'appartient pas au monde visible, mais à la géométrie » (Merleau-Ponty, 1948 : p. 25). Le peintre suit dans une modulation colorée le renflement de l'objet et en rend ainsi la profondeur, c'est-à-dire « la dimension qui nous donne la chose, non comme étalée devant nous, mais comme pleine de réserves et comme une réalité inépuisable » (Merleau-Ponty, 1948 : p. 25).

Mais dans le même temps, exactement dans le même temps, les qualités ou valeurs atmosphériques des choses, leurs apparences, n'existent dans leur réalité que parce qu'elles nous touchent, parce que nous les sentons, ou plutôt parce que notre corps est disposé à les recevoir. C'est cette réceptivité sensorielle qui rend effective la présence de cette phénoménalité. Autrement dit, c'est parce que notre corps s'expose, ou parce que nous sommes exposés par notre corps, que nous sommes touchés, affectés par ces extases des choses, c'est-à-dire par l'atmosphère qui les enveloppe et dans laquelle nous les recevons.

Au bout du compte, c'est la relation, ce nouage, cette réversibilité entre exposition corporelle et extase phénoménale qui constituent l'ambiance, ou encore la spatialité du paysage comme spatialité tonale ou émotionnelle.

Rappelons-le encore une fois : le paysage, envisagé sur ce plan phénoménologique, n'est pas de l'ordre des « choses physiques ou matérielles », il n'est pas un objet au sens usuel du terme ; il n'est pas non plus une idée, une image ou une représentation mentale. Il est le nom d'un état, d'une émotion, d'un sentiment particulier qui n'est pas localisable à proprement parler, mais qui est là, flottant dans tout l'espace, c'est-à-dire à la fois présent en nous et autour de nous, dans une manière d'être et un mouvement uniques.

La question qu'il faudrait alors poser est la suivante : comment est-il possible de déterminer cette unité entre nous et le monde que nous avons appelé paysage ? Comment, de quelle manière cette unité est-elle effectuée ? Par quels moyens ?

Nous savons que cette unité n'est pas objective, au sens où elle ne se trouve pas dans les choses matérielles. Nous savons qu'elle n'est pas non plus le résultat d'une opération synthétique de la conscience, que ce soit au niveau du concept ou au niveau de l'image. Autrement dit, l'unité du paysage, tel qu'il vient d'être défini du point de vue phénoménologique, n'est pas de l'ordre de la représentation mentale. L'unité du paysage n'est ni objective ni subjective. C'est un point décisif, qui signifie que l'unité du paysage est d'abord et en premier lieu vécue, éprouvée, sentie par le corps, et que cette expérience d'unité, nous devons chercher à l'identifier au niveau de la corporéité, et plus exactement au niveau d'une corporéité à la fois vivante et vécue.

Une analogie avec la musique nous permettra peut-être de mieux approcher la question. Parmi les différents moyens qui permettent de produire l'unité dans le temps musical, à côté du tempo et de la mélodie, il y a le rythme. Le rythme est une manière de définir les relations entre les durées musicales, c'est une manière d'organiser la durée. Mais cette règle rythmique, qui, certes, peut être représentée graphiquement et conceptualisée, est d'abord vécue, qu'elle soit ressentie à l'audition ou pratiquée dans le jeu. En deçà même de toute volonté musicale explicite, le rythme est une sorte de structure fondamentale à partir de laquelle et dans laquelle on perçoit le monde environnant et on agit sur lui. Rythmes naturels des saisons, des jours et des nuits, rythmes humains de nos routines sociales : c'est d'abord là que se mettent en forme nos relations au temps.

Par analogie, on dira que le paysage est d'abord vécu et qu'il se présente à nous immédiatement comme un rythme spatial, c'est-à-dire comme une organisation ressentie de l'espace, comme une mesure des lieux et des distances que nous éprouvons en nous et autour de nous.

Habiter, c'est entrer dans ce rythme, c'est y participer et le vivre, ou plutôt c'est donner une forme à notre existence en fonction de ce rythme. De la même manière que le rythme musical est une manière d'organiser la durée vécue, le paysage comme rythme est une manière d'organiser l'espace vécu. De la même manière qu'il y a une temporalisation de la durée brute (et une règle de cette temporalisation), il y a une spatialisation de l'étendue indéterminée (et une règle de cette spatialisation). Habiter l'espace et le temps, c'est être en conversation permanente avec ce rythme ou cette mesure. C'est donc au niveau du rythme du paysage que s'effectue, du point de vue phénoménologique, la synthèse affective ou émotionnelle entre nous et le monde qui nous entoure et dans lequel nous sommes situés, et non au niveau d'une représentation intellectuelle ou imaginaire.

Du paysage à la géographicité

Le paysage relève d'une géographie non-représentationnelle et non « objectale » : il relève d'une géographie relative ou relationnelle qui est en même temps une géographie pré-objective et une géographie pré-réflexive.

Comment décrire cette géographie ? Comment l'analyser dans ses éléments constitutifs ?

G ographicit 

C'est avec l'aide du concept de *géographicité* que l'on tentera cette description. Comme on sait, l'une des origines du concept de géographicité se trouve dans le livre d'Eric Dardel, *L'homme et la terre*, publié en 1952, qui effectue un rapprochement explicite entre la géographie et la phénoménologie : « [...] la géographie autorise une phénoménologie de l'espace. En un sens, on peut dire que l'espace concret de la géographie nous délivre de l'espace, de l'espace infini, inhumain du géomètre ou de l'astronome. Il nous installe dans un espace à notre dimension, dans un espace qui se donne et répond, espace généreux et vivant ouvert devant nous » (Dardel, 1952 : p. 35). Pour Dardel, l'espace géographique est avant tout un espace vécu, c'est-à-dire éprouvé et pratiqué, un espace orienté vers les valeurs. Dardel a été profondément marqué par les philosophies de l'existence et il a voulu prolonger leurs analyses en les appliquant à une réflexion spécifique sur l'histoire d'abord (Dardel, 1946) puis sur la géographie. C'est dans la perspective d'une fondation philosophique de la géographie que la notion de géographicité appar it chez lui, pour sou-

tenir l'idée selon laquelle la géographie est beaucoup plus qu'une science. C'est une dimension fondamentale et originale de l'existence humaine. Il y a une géographicité humaine qui *précède* la science géographique. La géographicité est non seulement le fondement ultime et nécessaire des savoirs géographiques, mais aussi une dimension constitutive de l'humanité même.   la fois comme réalité et comme expérience. C'est une relation concrète et affective qui se noue entre l'homme et la terre. Il y a, écrit Dardel, « une géographicité de l'homme comme mode de son existence et de son destin » (Dardel, 1952 : p. 2). L'être humain est un être géographique autant qu'un être historique. La notion de géographicité prend donc place, chez Dardel, dans une réflexion de type ontologique (au sens d'une ontologie de l'existence), plutôt que dans une épistémologie.

Certes, il existe une géographie objective : celle d'une écriture à la surface de la terre, une écriture que la science doit apprendre à déchiffrer pour éclairer l'être humain « sur sa condition humaine et son destin » (Dardel, 1952 : p. 2). La géographie objective, que Dardel appelle aussi « réalité géographique », est un reflet du travail humain et de l'organisation de la vie sociale. Elle est comme un grand document au sein duquel le projet humain s'exprime. Mais cette réalité géographique objective n'est pas neutre, elle est orientée, et elle est porteuse de sens, parce qu'elle est l'extériorisation d'une relation, celle de l'homme et de la terre, dans laquelle l'être humain s'explique avec lui-même en même temps qu'il se réalise. Sous la réalité géographique, il y a donc une autre instance qui est celle de la relation de l'homme à la terre : Dardel désigne cette relation par le mot *géographicité*.

On aperçoit ainsi, et c'est ce qui invalide aux yeux de Dardel toute prétention excessive à la positivité de la part du géographe, que la réalité géographique est toujours saisie à travers une expérience et une « interprétation d'ensemble ». D'emblée, la réalité géographique possède pour ceux qui s'y rapportent une « couleur », qui dépend elle-même, écrit Dardel, d'un « souci » et d'un « intérêt » dominants (Dardel, 1952 : p. 48). En d'autres termes, la réalité géographique ne se donne jamais comme un objet extérieur et indifférent, mais plutôt dans le contexte d'une sorte de complicité dans l'être, d'une sympathie interprétative, ou comme l'écrit encore Dardel, d'une « tonalité affective » (Dardel, 1952 : p. 47). Cette dernière expression, qui traduit le mot allemand *stimmung* (tout comme les mots *ambiance* et *atmosphère*), indique bien en quoi la géographicité que Dardel cherche à identifier correspond à un type d'expérience plutôt qu'à la mise en œuvre d'un discours scientifique et à un monde d'objets matériels. Car cette « réalité géographique » déborde d'elle-même, elle est porteuse de sens, elle est portée par un mouvement vers « l'irréalité » qui est le propre de l'imaginaire. Les réalités géographiques ont le pou-

voir de s'épancher hors d'elles-mêmes pour « résonner en nous », et nous faire participer « au rythme même du monde » (Dardel, 1952 : p. 53).

Cependant, la façon dont Dardel présente la relation entre l'homme et la terre est singulière : car ce avec quoi l'être humain entre précisément en relation, c'est avec la terre « comme base et comme horizon » (Dardel, 1952 : p. 53). Ainsi, la terre du géographe n'est pas une terre en général, une terre abstraite, ou bien la planète de l'astronome. C'est une terre qui se caractérise par une structure spatiale tout à fait particulière : la structure base/horizon. La notion d'une géographicité humaine correspond à l'existence de cette structure spatiale originaire, et aux diverses manières de l'éprouver et de la vivre, que Dardel nomme « interprétations ». Et, au bout du compte, ce sont les diverses manières qu'ont les hommes de se rapporter à cette structure spatiale base/horizon qui définissent les diverses « géographicités » qui peuvent être aperçues à la surface de la terre.

Les structures de la géographicité humaine

Dans la perspective d'une interrogation sur le sentiment d'espace, sur le paysage comme ambiance et la géographie psychique, on pourrait tenter de prolonger l'intuition d'Éric Dardel au sujet des structures spatiales de la géographicité humaine, à la fois en la développant et en l'enrichissant de nouvelles questions.

Posons comme hypothèse (hypothèse à la fois problématique et philosophique) que ces structures spatiales sont des universaux anthropologiques à partir desquels et au sein desquels l'existence humaine se déploie individuellement et collectivement. Ces structures spatiales sont comme des conditions transcendantales, ou des données immédiates, de l'existence humaine. Elles constituent une sorte de grille interprétative grâce à laquelle on peut lire, et décrire, historiquement et géographiquement, les « solutions » spatiales adoptées par telle ou telle culture à un moment donné.

Cette analytique de la géographicité se distribue selon quatre structures principales (la liste proposée est provisoire et ouverte à la discussion):

a) **La première structure, sans doute fondatrice, est celle de la séparation-relation de l'ici et du là-bas.** C'est au sein de cette structure que l'espace s'ouvre. Il s'ouvre dans la distinction d'un proche et d'un lointain, une distinction qui est en même temps la possibilité d'une rela-

tion entre le proche et le lointain. Cette séparation-relation, appelons-la *distance*.

On peut décrire la géographicité d'une société donnée en fonction de la manière dont elle définit ses distances, et d'abord en fonction des significations qu'elle attribue respectivement et corrélativement aux mots « proximité » et «  loignement ». Il y a des sociétés du proche, et d'autres tournées vers le lointain. Des sociétés avec ou sans horizon. Dans un autre registre, le sens de la distance se modifie selon que l'on se donne l'espace comme étendue ou surface, ou bien comme ligne ou réseau de lignes.

Au niveau affectif, nous pouvons caractériser notre espace personnel, celui à l'intérieur duquel nous donnons un sens à nos pensées et à nos actions, relativement à ce qui est pour nous proche et à ce que nous nous représentons et ressentons comme lointain. Pensons par exemple à la question de l'intime. De même, toute une problématique (et une casuistique) morale s'articule à cette définition de la distance. L'éloignement, ou la proximité, jouent parfois un rôle dans notre capacité à éprouver le malheur des autres, à entrer en sympathie avec les autres.

b) **L'espace, social et personnel**, se caractérise également par ses orientations, ses directions. L'espace humain n'est pas uniforme, homogène, isotrope. Il est au contraire équivoque et qualifié, hétérogène et non symétrique, aussi bien du point de vue symbolique que du point de vue pratique. Les « points cardinaux » possèdent une valeur sociale et une puissance imaginaire qui en font beaucoup plus que de simples points ou directions géométriques. Le « Sud », le « Nord », l'« Est », l'« Ouest », ont signifié depuis longtemps des zones de désir ou de répulsion, des zones de peur et de séduction pour les sociétés comme pour les individus. Nous ne nous plaçons pas indifféremment dans l'espace, et, surtout nous ne nous tournons pas indifféremment vers telle ou telle direction. Pour certains, le Nord est comme un mur sur lequel ils s'adosent pour regarder vers le Sud. Pour d'autres, c'est au contraire le Nord qui incarne tous les espoirs.

L'espace est aussi orienté par nos chemins et nos déplacements. Nous avons nos chemins préférés, qui conduisent à nos lieux préférés, et nos routines spatiales, nos chemins habituels. Ces habitudes et ces préférences qualifient et structurent notre espace de vie. L'espace que nous habitons n'est pas neutre. Toute une géographie hodologique peut être ainsi tracée en suivant les déplacements humains et les véhicules qu'ils adoptent. C'est la géographie de nos *transports*.

De façon générale, l'espace habité, pratiqué et vécu, s'articule en fonction de ce que Ludwig Binswanger a nommé des directions de sens :

« Notre existence, écrit ce dernier, s'ouvre toujours dans certaines directions significatives, c'est-à-dire l'ascension ou la chute, le planement ou le saut, le devenir large ou étroit, plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid. » (Binswanger, 1971 : p. 136) Et de fait, il y aurait de nombreuses analyses à faire, à la suite de celles développées par Binswanger lui-même, autour des thèmes de la chute vers le bas, de l'élévation vers le haut, de l'élan vers l'avant, du mouvement de recul vers l'arrière, et de la signification à la fois linguistique, existentielle et morale de ces expressions. La verticalité et l'horizontalité de l'espace ne sont pas seulement des propriétés géométriques, mais aussi, et peut-être d'abord, des valeurs de l'existence, des promesses et des peurs personnelles, ou des questions morales.

c) Outre ces deux premières structures spatiales (distance et direction), il semble qu'il en existe une troisième, que l'on appellera une **structure de position ou de situation**, et qui correspond au sentiment d'inclusion, ou d'enveloppement, c'est-à-dire d'appartenance à un espace plus vaste auquel nous sommes reliés et qui nous environne, ou plus exactement nous englobe.

Car il n'est pas vrai que nous sommes des sujets sans attaches, sans relations avec l'espace sur lequel nous serions posés comme des billes sur un plateau. C'est une vision abstraite de notre rapport à l'espace, qui réduit l'être humain à un point géométrique ou physique. Notre espace a d'abord la forme d'un monde (même s'il s'agit d'un monde brisé), c'est-à-dire d'un ensemble ordonné auquel nous nous sentons appartenir, ou plutôt, plus radicalement, dans lequel nous *nous sentons* être, un monde qui nous englobe, auquel nous sommes reliés et dont nous sommes une partie. Il y aurait sans doute ici à explorer les potentialités du concept de *milieu* (*Umwelt*) tel qu'il a été proposé et développé par Jakob von Uexküll dans le cadre d'une approche biosémiotique. Plus exactement c'est le concept presque intraduisible de *Umwelträume* (espaces-du-milieu ; espaces propres au milieu) qu'il faudrait analyser.

Les images de la sphère, ou plus récemment celle de la bulle, se sont imposées pour signifier cette situation et lui donner une figure spatiale. Même si elles ne sont pas tout à fait adaptées pour rendre compte de ce phénomène d'enveloppement que l'on cherche à caractériser ici, elles nous permettent d'indiquer que nous existons « à l'intérieur », pour ainsi dire, d'une série d'enveloppes emboîtées l'une sur l'autre : la peau, la pièce où nous vivons, l'appartement, le quartier, la ville, la région, le pays, etc. Bien entendu, ces différentes caractérisations ne doivent pas être figées : les enveloppes spatiales de la vie ne sont pas aussi nettement déterminées. Mais elles mettent en valeur une question fondamentale,

qui est celle de la *maison*. Quelle que soit la taille, la forme, la durée de cette maison (ainsi, une épaule amie sur laquelle nous nous appuyons peut devenir provisoirement une maison), nous ne pouvons habiter sans une maison, c'est-à-dire sans cette espèce d'enveloppe tactile qui à la fois nous protège et nous ouvre au monde. Habiter, c'est se relier à des maisons. Cependant, insistons sur ce point, nous ne parlons pas ici des maisons au sens de l'habitat traditionnel (*house*), mais plutôt des milieux auxquels nous nous relierions, auxquels nous appartenons, et qui nous permettent d'être nous-mêmes (*home*). Nous parlons d'*intimité*, au sens qu'Eugène Minkowski a donné à ce terme, c'est-à-dire de notre capacité à nous sentir en confiance dans le monde, ou plus précisément dans un endroit du monde.

d) Corrélativement à la structure de situation ou d'enveloppement, il existe une **quatrième structure constitutive de la géographicité humaine : la structure de grandeur**. Cette structure correspond au sentiment de l'échelle, de la taille ou de la dimension de l'espace où l'on se trouve. Il s'agit en réalité d'une question double, qui concerne d'une part la taille de la bulle ou du monde où nous nous tenons, et d'autre part l'étendue plus large à l'intérieur de laquelle cette bulle s'est découpée, avec les questions supplémentaires que cela pose concernant les tailles respectives de cette « bulle » et de l'étendue.

Mais, en tout état de cause, il faut souligner que la dimension, ou taille, de l'espace, n'est pas seulement, là encore, une affaire de mesure géométrique. On parle ici de grandeur existentielle, de qualité de grandeur ou de petitesse. Ce n'est pas la même chose, individuellement et collectivement, de vivre dans un espace sans ampleur, petit, étroit, où l'on peut à peine se tourner, ou au contraire dans un espace immense, où l'horizon recule constamment devant nous. L'expérience européenne de ce que l'on a appelé les « grandes découvertes », n'a pas été seulement la rencontre de mondes nouveaux, mais aussi et surtout la découverte d'une nouvelle grandeur (ou taille, ou échelle) du monde humain, et plus encore l'apparition d'un nouveau sentiment de la grandeur. Le monde pensé et perçu comme spacieux, les grands espaces, ont provoqué l'élargissement de la pensée et de la perception, au sens presque physique de ce terme.

Du point de vue existentiel, la largeur est une qualité propre de l'espace, et non une simple mesure relative. Les expressions « prendre le large », « le grand large », etc., nous le signalent. Tout comme le geste qui consiste à ouvrir l'espace et à s'ouvrir à l'espace en écartant les bras, simplement : l'espèce de dilatation de l'espace qui s'accomplit dans la largeur nous parle non seulement de l'ampleur ou de l'amplitude que notre vie

peut parcourir, mais aussi de la générosité du monde, et des largesses qu'il contient. L'expérience de la largeur de l'espace est celle de l'allégresse. La vie s'ouvre et s'élargit aussi par les côtés. Le spacieux, comme l'écrit Eugène Minkowski « est la vraie mesure vitale de l'espace » (Minkowski, 1954 : p. 176). C'est peut-être dans l'alternance des moments d'expansion et de contraction de nos espaces vécus que nous traversons joie et dépression.

L'inventaire des structures spatiales de la géographicité humaine reste bien entendu à affiner, et il n'est sans doute pas complet. Ces diverses structures (de distance, de direction, d'enveloppement et de grandeur) se coordonnent de manière différenciée au sein de régimes de spatialité dont il est possible de retracer les formes d'agencement et l'histoire. Mais peut-être sera-t-il possible, à partir d'une exploration de ces structures, de développer une analyse de l'habiter humain.

Références bibliographiques

- BINSWANGER, Ludwig (1971). « De la psychothérapie », dans Ludwig Binswanger. *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris : Les  ditions de Minuit, p. 136.
- DARDEL, Eric (1990). *L'homme et la terre*. Paris : CTHS. [1 re édition 1952].
- (1946). *L'histoire, science du concret*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HARDY, Georges (1939). *La Géographie psychologique*. Paris : Librairie Gallimard.
- INGOLD, Tim (2011). *Une brève histoire des lignes*. Brussels : Zones Sensibles Editions.
- JULLIEN, François (2002). *Traité de l'efficacité*. Paris : Grasset.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1948). *Sens et non-sens*. Paris : Nagel.
- MINKOWSKI, Eugène (1954). « Espace, intimité, habitat », *Situation : contributions à la psychologie et la psychopathologie et ph nomenologiques*, p. 172-186.