

Michel Gaillot*

Le paysage comme forme politique

Abstract: The text invites us to re-read the notion of landscape through a vision of ontology under the regime of co-existence. Considering landscape as the “face of politics” – in the sense that it shares the finitude of existence while leaving space for particularities, local, familiar, preserved but never enclosed behind a border – the author invalidates any thought of duality. Landscape imposes itself as a defocused horizon of meaning, where “touch” replaces the supremacy of the sight.

Parole chiave: Touch, community, territory, coexistence, finitude

Dans ce texte¹, plutôt que de se questionner sur le rapport entre le paysage et *la* politique, on envisagera le paysage comme forme essentiellement politique, c'est-à-dire comme la forme naturelle ou ontologique *du* politique, de l'être-au-monde et de son partage. C'est assurément là un vaste programme, pour ne pas dire un pari, mais une exigence aussi, comme un appel, voire comme une adresse. Comme une utopie, à ceci près peut-être que ce qui s'avance là, comme le *là* même du singulier-pluriel de l'existence, ne renverrait en quelque sorte à rien d'autre qu'à l'espacement même de tout être dans un régime ou un horizon de finitude générale, dont le *topos* ou l'espace aurait ou prendrait ainsi le nom de paysage et – au-delà ou à travers lui, à travers sa diversité et sa multiplicité, à travers son singulier-pluriel – celui de monde. Ce dernier, le monde, pouvant dès lors lui-même se penser comme la communauté ou la co-exposition de tous les paysages, toujours ouverte et ouvrante, se déployant comme leur tressage ou leur nouage même².

* Già professore di filosofia presso ESACM (École supérieure d'art de Clermont Métropole).

1 Ce texte a été écrit par Michel Gaillot pour un colloque “Le paysage comme forme politique” (2011) qu'il avait organisé à L'École Supérieure d'Art de Clermont Métropole, légèrement révisé par l'auteur en 2017. Il paraît ici à titre posthume.

2 On pourrait ici développer sans doute loin la question du *topos*, en montrant précisément en quoi finalement le paysage d'une part est l'inverse d'une « utopie », mais est au contraire l'espacement même du *topos* que font ou sont, en leur co-exposition même, tous les corps du monde ou comme monde, et d'autre part est rigoureusement à distinguer de la *chora* et en général de toute forme d'espace sacré, investi ou traversé d'une dimension culturelle ou culturelle,

Vaste programme en effet qu'on se propose ici seulement d'ouvrir autour du paysage, de sa pensée, en essayant de cerner quelques-unes des exigences et des nécessités de son développement. Ce qui exigera déjà, dans l'approche de ce qui fait la réalité sensible ou tangible du paysage, de lui donner un corps ou plus encore – le faisant en cela passer de la seule perspective *optique* dans laquelle nous l'avons considéré jusque-là à celle *baptique*, où c'est non seulement tous les sens du corps et non plus exclusivement la vision qui y sont impliqués, mais le corps lui-même dans son rapport, voire comme son rapport au monde – comme l'espace même de l'avoir-lieu des corps, de leur co-espacement multiple et continué dans l'horizon général d'une finitude qui y trouverait en quelque sorte son *là*. En d'autres termes, si exister, c'est "avoir" un corps et si avoir un corps, c'est nécessairement être *avec* les autres corps, cela reviendrait alors à montrer en quoi l'existence, de par sa finitude et sa pluralité essentielles, s'espace naturellement dans la localité d'un paysage, où elle trouve au milieu de la pluralité humaine, mais aussi animale, végétale et minérale, l'espace effectif de sa venue et de sa tenue au monde. En ce sens, il s'agira d'avérer en quoi le politique (l'être-en-commun ou le vivre ensemble) se construit à même le paysage, s'y espace ou y prend forme, trouvant en quelque sorte en lui l'effectivité de son partage ou de son nouage.

Si la conception classique du paysage a toujours pensé celui-ci comme pure extériorité, distincte et distante, c'est-à-dire déjà comme un spectacle à contempler ou comme le regard en surplomb d'un spectateur sur un espace éloigné de la "nature", c'est-à-dire en fait comme un "panorama" ou une perspective, il n'en reste pas moins que la question même de l'espace n'a pas été suffisamment pensée. Ou du moins, n'a été pensée que dans l'ordre de la seule vision distancée et de la représentation et non dans celui, ontologique, où ce qui est en jeu, c'est le corps ou plus précisément les corps, leur partage ou leur être-avec, leur communauté vécue qui au-delà de la seule existence humaine n'est pas seulement *dans* le paysage, mais est peut-être elle-même précisément *le* paysage. En d'autres termes, le paysage n'est pas seulement ou n'est pas surtout devant l'homme, mais lui est pour ainsi dire co-substantiel, comme si avec le paysage on touchait en fin de compte à l'espace ou à l'espacement même de l'existence, à sa forme la plus effective ou la plus concrète, celle par, dans et comme laquelle – dans la finitude et l'ouverture inessentielle de son exister – l'homme ou les hommes partageraient concrètement et localement, à chaque fois dans un lieu singulier et précis, c'est-à-dire dans un paysage, leur être-*au-monde* comme un être-*avec*. Mais un être-avec qui ne se limiterait pas seulement à l'existence humaine, mais qui impliquerait également celle des animaux, des végétaux et des minéraux, ainsi que leur incessante *inter*-relation et – dans ou comme cette implication commune, dans ou comme ce partage existentiel ou ce régime de "toucher" général – composerait ce que nous appelons un paysage. En ce sens, pour le dire ici dans la forme la plus ramassée ou condensée possible, *le paysage serait l'espacement même de l'avec*.

religieuse ou théologique, politique ou ethnico-nationale, bref de toute forme d'espace dont la substance ou l'essence serait rapportée à une pensée ou à une appartenance identitaire.

Bien qu'ayant toujours été pensé et construit comme une sorte d'équivalent de la nature, s'y substituant même dans nos représentations comme dans nos perceptions (comme s'il était toujours là, posé devant nous, indépendant de ce "nous" et de son exposition ou de son être au monde, si ce n'est peut-être à travers le visible ou le regard qui permet de s'y rapporter), le paysage ne peut dès lors être véritablement pensé qu'au prix d'une *déconstruction* qui doit avérer en premier lieu son caractère artificiel ou non naturel. Ce qui revient à dire que le paysage n'est pas *de* ou *dans* la nature, mais en quelque sorte qu'il est projeté ou construit par nous (par, dans et comme notre propre regard ou notre vision, constituant en ce sens un filtre composé de multiples strates – culturelles, sociales, politiques, esthétiques, etc.). L'erreur, comme on le fait le plus communément, serait de penser le paysage comme "nature", de l'y réduire ou de l'y restreindre, comme si sa réalité en découlait entièrement ou comme si ce qui le constituait en propre ne relevait que de son seul ordre, lequel ordre n'ayant si l'on peut dire rien de "naturel".

N'y aurait-il pas dès lors une sorte de contradiction manifeste entre ce que nous voudrions pouvoir penser du paysage comme étant le co-espacement ontologique de l'ensemble de l'exister et le refus de le penser comme "nature" sur laquelle, s'y portant, notre regard lui reconnaîtrait son existence ou sa présence ? À vrai dire, pour l'avancer ici de manière bien plus programmatique qu'analytique, on se rend vite compte – au-delà du seul caractère problématique du paysage naissant de la seule vision – que ce qui fait essentiellement problème lorsqu'on le pense aussi bien comme regard porté sur la nature que comme étant lui-même un "morceau de nature", c'est qu'on se heurte d'emblée aux dichotomies qui ont toujours accompagné cette pensée de la "Nature". À commencer par celles de "nature/culture" ou de "nature/technique" – la nature étant censée relever de l'ordre de l'universel, de l'inopérable ou de l'intangible, alors qu'en un certain sens l'histoire, sans même parler de ce qui la précède ou l'excède à travers ses conceptions animistes ou animatistes, c'est-à-dire notre Histoire, celle de l'Occident (du polythéisme grec au monothéisme judéo-chrétien, de la Renaissance aux révolutions biotechnologiques contemporaines) peut se lire comme le déroulement d'une vaste galerie de portraits de la "Nature", de ses mutations et de ses figures successives, toujours renouvelées et différentes, si ce n'est parfois purement contradictoires. Et cela est d'autant plus manifeste lorsqu'il y est question de la nature même de l'Homme, de son essence, à savoir de l'Humanisme, dont l'un des premiers gestes est précisément, sinon de nous en exclure, tout au moins de nous y élire comme son centre, son maître ou son ordonnateur. On se souvient bien là du fameux mot d'ordre cartésien qui nous engage – ceci pouvant en quelque sorte figurer le projet ou le programme de la civilisation Occidentale – à "se rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature"³.

3 VI^o partie de *Discours de la méthode*, 1637. À précisément ou rigoureusement la penser, cette phrase ne doit pas nous faire oublier cependant ici l'usage lexical par Descartes de la conjonction de subordination "comme" : ce qui n'est pas sans en atténuer ou en relativiser là la portée affirmative et programmatique, indiquant – ce qui mériterait (comme nous n'en avons certes pas le temps ici) d'être analysé et rapporté avec toute la rigueur nécessaire à l'ensemble de la pensée de Descartes, notamment à sa pensée du théologique et de la création divine – que

On voit bien là que cela nous empêche de penser l'étendue et la diversité de toutes nos relations, de tous nos enracinements, comme de tous nos passages ou de tous nos nouages au monde que nous habitons et que nous traversons, ainsi qu'au peuple d'existants avec qui nous le partageons sans cesse. Plus encore, c'est oublier aussi que le paysage est sans cesse lui-même en mouvement, travaillé et transformé autant par sa propre finitude (la "nôtre" *co-exposée*) que par toutes les opérations techniques ou par les aménagements culturels qui en dessinent tout aussi bien ses différents visages. D'où sans doute l'immense trouble qui entoure cette notion. Pas étonnant du coup qu'avec lui, il s'agisse d'une des notions les plus « fourre-tout », les plus vides de l'art comme du langage commun, dans laquelle on fait tout rentrer (un paysage sonore, un paysage mental, un paysage naturel, un paysage urbain, le paysage audiovisuel ou le paysage politique...) et de laquelle on fait tout dire, certainement... Mais si on gratte un peu sous le vernis culturel (si on décale déjà cette notion de la perspective purement subjective et artificielle à laquelle on la réduit), c'est aussi la plus concrète de toutes, c'est les collines au lointain, le bruit de la rivière, la chasse du brochet qui nous surprend quand on s'en approche, c'est le vent dans les blés, la lumière du soleil qui s'y reflète, les nuages qui en changent les couleurs... Mais c'est aussi les tracteurs qui y font résonner leur musique lancinante, c'est aussi les centres commerciaux qui font la jonction entre la campagne et les villes, les usines qui y crachent leur fumée, etc. Si on habite bien le monde, c'est d'abord par, dans, voire comme le paysage : n'est-ce pas cela aussi que par ailleurs la poésie ou la littérature se proposent ou se voient enjointes à dire, que la peinture ou la photographie, la vidéo ou le cinéma se proposent de représenter ?

Qu'il soit urbain, périurbain ou campagnard, le paysage est toujours en cela *un lieu qui fait lien*, un espace local et singulier qui fait communauté. C'est dire aussi que le monde, en dehors et en-deçà même de toutes les figures politiques d'appartenance communautaires, qu'elles renvoient à la nation, à l'ethnie, à l'idéologie ou à l'État, serait lui-même *co-espacement* ou communauté des paysages. C'est en cela que le paysage pourrait être pensé lui-même comme forme politique, à ceci près qu'il s'agirait là de la forme "naturelle" ou ontologique du politique, de l'être-au-monde et de son partage. Mais sans anticiper davantage sur ce qui fera l'objet d'un autre séminaire, on peut, on doit même dans cette perspective se demander ce qu'il en est alors du paysage à l'heure de la télé-présence et de l'ubiquité ? Oui, *quid* du paysage dans cette époque où cet en-commun de l'existence que nous évoquons pour penser le paysage *co-habite*, quant à l'espacement de l'être-avec, avec des "réseaux sociaux" numériques ou virtuels toujours plus nombreux ? À titre provisoire et lui aussi programmatique, nous aimerions déjà avec Aristote essayer précisément de déconstruire cette dualité ou cet antagonisme entre nature et technique, suivant en cela cette idée que la nature pour être elle-même, comme

les hommes ne sont peut-être pas tout à fait à même de "se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature", c'est-à-dire en fin de compte ou dit autrement d'égaliser Dieu ou d'endosser sa souveraineté créatrice.

pour parvenir à ses fins, a besoin, voire secrète ou génère elle-même la technique, comme si c'était la *techne* (à entendre ici à la fois comme relevant des techniques mais aussi des arts) qui portait à terme la *physis* (la nature elle-même), révélant ainsi son caractère apophantique. Ceci, ce dépassement de la frontière imperméable que l'Occident a dressé entre nature et technique, nous pouvons également le voir à l'œuvre ou opéré, bien que d'une manière singulièrement différente, dans les différentes analyses que Jean-Luc Nancy lui a consacrées, notamment déjà au travers de son concept d'"éco-technie" ou par exemple en ce qui touche aux arts⁴.

En somme, le paysage n'est pas d'abord un réceptacle dans lequel on pourrait s'engager et faire des expériences. Il n'est pas le simple contenant des existences ou des présences qui le peuplent ou l'occupent. Comme le dit Jean-Luc Nancy dans un texte qu'il a lui-même consacré à cette question du paysage : "Un paysage ne contient aucune présence : il est lui-même toute la présence. Mais c'est aussi pourquoi il n'est pas une vue de la nature distinguée de la culture [...] Il est [...] possibilité d'un avoir-lieu de sens, d'une localisation ou d'une localité de sens qui ne fait sens qu'en étant occupé à soi-même, se faisant 'soi-même'"⁵. En ce sens, le paysage n'est pas un décor, un fond, ou un cadre dans lequel les existences se rapporteraient les unes aux autres : il est lui-même ce rapport ou plutôt l'espace ou l'espacement ouvert, toujours en mouvement, de ce rapport. Ou dit autrement il est la forme concrète et ouverte de l'être-au-monde, ce par, dans et comme quoi nous sommes au monde (*nous* les hommes et les êtres animaux, végétaux et minéraux), engagés et espacés en lui. C'est en cela que le paysage ne contient pas l'existence ou le partage de l'existence mais qu'il est lui-même l'existence s'effectuant à travers la multiplicité des êtres et des choses qui la composent et qui ne cessent, de par leurs corps et leurs interactions, de peser les uns sur les autres et de se déterminer mutuellement et collectivement. Ce poids et cette détermination commune toujours effectifs singulièrement et localement, nous l'appelons précisément ici *paysage*.

En ce sens, avec le paysage nous touchons en quelque sorte à la forme la moins politique de l'espace (au sens de *la* politique, c'est-à-dire comme gestion, appropriation et orientation de l'être ensemble ou de l'être-avec), à cette forme de l'espace ou de l'espacement de l'être ensemble, du partage et de l'habitation du monde qui ne relève ou ne procède pas d'une appartenance idéologique, nationale, religieuse ou théologico-politique. Si le paysage peut ainsi constituer l'espace ou l'espacement de l'être ensemble, c'est d'abord en se distinguant des formes d'appartenance que sont une nation, une patrie ou un État, ou du moins en renvoyant amont à une territorialisation ou à un espacement *du* politique qui implique ou engage une traversée ou une suspension des figures identitaires de *la* politique.

4 Nancy 1998. On se reportera aussi à l'héritage de André Leroi-Gourhan, tel qu'analysé par Bernard Stiegler, où l'on voit que le phénomène humain tient essentiellement à l'"extériorisation" et qu'en cela, dès le début (dès le premier geste où la main s'empare d'un silex pour tailler une pierre), la prétendue nature humaine est déjà elle-même traversée ou habitée par la technique.

5 Nancy 2003: 112.

On réalise dès lors que parce qu'il échappe à toutes ces figures d'appartenance ou parce qu'il déborde toute figure d'identification, d'assignation ou de revendication identitaire (qu'elle soit d'ordre ethnique, nationale, théologique ou politique...), le paysage permet en quelque sorte de penser une forme du politique (de l'être-avec ou de l'être-en-commun) qui semble d'emblée échapper à la violence quasi consubstantielle de la vie politique elle-même, court-circuitant à la fois tout repli sur soi, sur la pureté fantasmée d'une identité, comme toute confrontation ou opposition des identités entre elles. Ou pour le dire ici le plus simplement possible, si les pays peuvent toujours s'opposer les uns aux autres, les paysages eux s'en préservent ou peut-être même plus exactement nous en préservent. C'est ainsi par exemple qu'Édouard Glissant est amené à penser le paysage, non pas comme un enracinement ou un ancrage dans les profondeurs de l'Un, mais à l'inverse comme une sorte d'extension rhizomique particulière ou singulière dans la pluralité du "Tout-Monde". En ce sens, le paysage est cet espace ou cet espacement de l'existence comme *co-existence* qui, tout en permettant un enracinement concret dans le monde, ne cesse cependant d'ouvrir sur la multiplicité foisonnante et irréductible de l'altérité et de tout ce qui se déploie dans ses alentours. Il n'ouvre pas sur la transparence délétère de l'enracinement identitaire, mais sur l'"opacité" de la dissémination ou de la diversité rhizomique des visages du multiple.

Dès lors, s'il y a appartenance, c'est seulement à l'être ensemble, à l'être-avec selon lequel les êtres humains sont toujours déjà noués ou exposés les uns aux autres, et dont le paysage comme tel manifeste ou incarne la présentation ou la venue en présence. Ce qui fait ainsi sens dans le paysage ou comme paysage, ce n'est pas le renvoi à quelque chose d'autre (qui lui serait extérieur), mais c'est bien lui-même en tant que venue en présence de cet *avec*, comme son battement ou son mouvement. En ce sens, *le paysage serait l'entre de l'avec*, son ouverture ou son espacement sensible et continué, ayant en cela un mode d'existence ou d'effectuation proche de ce que Spinoza dans *L'Éthique* pensait sous la figure de la "Nature naturante". De surcroît, si l'on pense l'espacement de la *co-existence* ou du vivre-ensemble humain dans le cadre du paysage, tel que nous essayons ici de l'envisager et d'en dessiner les limites, on est amené – chose éminemment politique, au croisement *du* politique (comme dimension ontologique de l'être-en-commun) et de *la* politique (comme détermination, figuration et gestion de cette dimension ontologique) – à penser l'existence et son partage dans un espace qui n'est plus précisément cerné et identifié par des limites, à savoir concrètement par des frontières, comme c'est le cas encore avec le pays et par là même avec les nations. Dès lors, c'est une tout autre figure d'appartenance ou une autre figure "identitaire" de l'existence et de la politique qui se profile là. Une figure précisément qui nous permettrait peut-être d'imaginer l'espacement ou l'avoir-lieu de l'existence d'une manière somme toute inédite, en désamorçant en lui, ne serait-ce qu'en partie, ce qu'il peut supposer ou envelopper virtuellement de conflictualité et de violence, d'exclusions et de négations diverses de l'autre. Par ailleurs, si le paysage est bien la forme ontologique ou concrète de l'être-en-commun ou plus encore, s'il constitue précisément le "en" de l'en-commun, comme le "au" de l'"être-au-monde" – donnant en cela un sens inédit à l'intuition fondamentale de Heidegger dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire au

« là » de l'existence comme "être-là" (*Da-sein*) ou plutôt de la *co*-existence comme "être-là-avec" (*Mit-da-Sein*) –, alors il devient en quelque sorte possible de retracer une pensée du politique, non seulement en dehors de toute figure d'identification communautaire ou communelle, mais aussi et au-delà dans, voire comme un espacement concret de l'être-avec dans le monde. Dès lors, pour autant que cet être-au-monde comme détermination archi-essentielle de l'existence ne se déploie concrètement ou effectivement que dans, par ou comme la *co*-existence ou encore plus précisément dans l'espacement même de la *co*-existence (pas seulement des hommes, mais de tous les étants ou existants...), le paysage deviendrait justement la figure archétypale ou fondatrice d'une pensée politique du monde lui-même, de son habitation et de son peuplement.

Cela ne signifierait-il pas aussi que nous serait ouverte ou offerte par-là la possibilité de penser l'espacement de l'existence et de son partage, c'est-à-dire l'espacement de l'être-ensemble ou de l'être-avec (question fondamentale du politique) au-delà ou plutôt en deçà du seul champ opératoire qui lui était en général assigné, à savoir celui du monde théologico-politique (dont la forme contemporaine, celle du monde mondialisé ou globalisé selon le seul sens du capitalisme néolibéral planétaire serait en quelque sorte la figure sécularisée et actualisée, celle encore où, selon ce sens, seul ce qui serait marchandisable et spectacularisable aurait de la valeur, de telle sorte que tout s'équivalant plus rien n'aurait au fond véritablement de valeur) ? Certes, il y a assurément là dans cette pensée de l'en-commun beaucoup de légèreté, si ce n'est de naïveté, mais il nous semble tout de même que quelque chose de l'*avec* nous est adressé là aujourd'hui, sous une forme élargie, moins fragmentaire et sans doute aussi plus accueillante ou hospitalière, à commencer peut-être par celle qui nous amènerait à y inclure l'animalité, à la fois la nôtre toujours à-venir, comme celle de toutes les autres espèces animales avec et auprès de qui nous peuplons tous les paysages de la terre.

On comprend bien du coup comment cela implique aussi de déconstruire cette version idéologique et éco-technique du monde et comment ça peut aider ou contribuer à (re)penser le monde et la "nature" autrement que sous le seul angle, neutre, dématérialisé et intégralement biaisé (parce que déjà ramené à cette "équivalence générale" mortifère ou délétère qui est pour ainsi dire désormais la seule chose que l'on partage mondialement et qui fait notre horizon commun d'existence et d'action) de la Mondialisation, dont on sait bien qu'elle n'est qu'une version globalisée de l'Occident, ce dernier se désoccidentalisant à mesure qu'il se mondialise. Et cela, ne serait-ce que parce qu'en nous *co*-impliquant dans le monde, voire – puisqu'il n'y serait plus seulement un simple contenant, mais l'espacement même de notre existence – comme le monde (*nous*, tous les hommes et tous les existants qui le peuplent et le font monde dans le partage ou l'inter-relation incessante et interminable qui l'anime, sorte de partage ou de politique de la finitude au-delà de la seule existence humaine), une voie de traverse s'ouvre où il devient possible de désamorcer ou de déconstruire cette conception ou cette fondation occidentale du monde ou de la nature qui voudrait, telle que la formule de Descartes en est en quelque sorte devenue la traduction ou le mot d'ordre, que nous en soyons ou devenions "*comme* les maîtres et les possesseurs", l'asservissant et l'arraisonnant,

la réifiant et la pliant ainsi – sans se rendre compte que c’est là notre existence même que nous asservissons et réifions – à nos seules fins ou visées matérialistes éco-techniques, ainsi qu’à notre désir irréprensible de souveraineté.

Sans développer davantage ici, on voit bien aussi comment c’est à partir de cette vision instrumentale du monde et de l’existence telle qu’elle s’y partage, qu’on a pu également développer dans ou comme l’histoire, notre histoire, celle de l’Occident ou dit autrement de l’“Universel”, nos politiques “civilisatrices” de colonisation, puisqu’en s’extrayant du Monde ou de la Nature (sorte de résidu ou de persistance chronique du monothéisme chrétien qui place l’homme, comme objet unique de prédilection divine, à la fois au centre de la Création et au-dessus du monde, d’où sa volonté, comme une sorte d’injonction divine, de s’en “rendre comme maîtres et possesseurs”), on était en quelque sorte en droit, voire en devoir – notamment au regard de la supériorité de notre développement technique et de nos modes d’organisation sociale ou culturelle, politique ou civilisationnelle – d’exporter de gré ou de force (et d’ailleurs plutôt de force que de gré, comme toute l’histoire de la colonisation, ainsi que celle de la décolonisation en témoignent) notre vision du monde, ainsi que notre façon de l’habiter et de le partager.

Ne pourrait-on pas dire par ailleurs que cette figure nous permettrait en dernière instance (ce que nous avançons ici à nouveau de manière programmatique) de *penser le paysage comme visage*, c’est-à-dire comme le visage toujours particulier, local et singulier, par, à travers ou comme lequel le monde nous apparaît et se présente à nous. Comme si à travers sa multiplicité ou son inépuisable diversité, le monde ou la terre nous apparaissait à chaque fois, dans chacune de ses localités concrètes, sous une forme toujours éminemment singulière, irremplaçable et inimitable. Dimension à chaque fois singulière du monde que nous essayons ici de penser comme “visage”, avec toute la dimension métaphysique et éthique, écologique et politique, mais aussi poétique et artistique que cela implique, où – cheminant en quelque sorte avec ou à partir de Lévinas, notamment – il faudrait pouvoir montrer en quoi avec le paysage, ce n’est pas seulement ou peut-être pas surtout l’homme qui regarde la terre (la conception classique du paysage comme regard subjectif constituant et comme représentation, c’est-à-dire au mieux comme son portrait), mais c’est peut-être aussi et d’abord – quelque étonnante ou difficile à entendre, du moins sous cette forme ramassée ou trop concise, puisse être cette proposition – la terre ou le monde, dans toute sa singularité spatiale et temporelle, qui regarde l’homme, qui lui fait signe ou qui s’adresse en quelque sorte à lui.

Comme si aussi par ou dans cette adresse, ce n’était plus le monde ou la nature – comme pure extériorité à regarder mais également à maîtriser ou à dominer – qui faisait signe à l’homme, mais pour ainsi dire le propre espacement de son existence. Ou dit autrement, ce à quoi ou comme quoi sa propre existence est engagée essentiellement ou constitutivement, aussi bien singulièrement que collectivement, comme substance même de son être, c’est-à-dire non pas comme simple contenant ou support, ni même comme environnement avec lequel on a encore trop tendance à le confondre (le paysage n’est plus ici l’environnement, c’est-à-dire ce qui nous entoure mais ce dont le sujet reste inexorablement extérieur, fût-ce placé en son centre), mais comme le *topos* même ou l’avoir-lieu comme *co*-espacement originel et continué de

son être. Ce qui, si on l'admet, n'est pas sans impliquer toute une refondation à la fois de nos politiques écologiques et "environnementales" (rapport à la terre ou à la « nature » et à l'ensemble de ses constituants, vivants ou non, avec en premier lieu la question animale qui ressurgirait ici et ainsi sous un jour nouveau, mais aussi végétale ou minérale...) et au-delà de notre conception même du politique (elle aussi dès lors à repenser ou à retracer dans l'horizon, non plus moral ni même éthique et encore moins théologico-politique, mais ontologique de l'existence et de son partage, dont le paysage serait en ce sens l'incarnation singulière, à chaque fois singulière).

On se rend compte à partir de là, pour autant toutefois qu'on s'extrait un tant soit peu de la vision métaphysique ou onto-théologique du monde, que cette différenciation de l'homme d'avec la nature et d'avec l'animal repose en grande partie, comme nous l'avons vu précédemment, sur une série d'oppositions (telles par exemple que celles de nature/culture ; humanité/animalité ; technique/nature ou encore art/nature), si bien qu'on s'est pour ainsi dire empêchés à partir de ce dualisme de penser véritablement la nature et la technique, tout comme d'ailleurs et peut-être surtout l'animalité. "L'homme et la terre des hommes n'ont pas encore été découverts", dit Nietzsche, ce qu'on peut déjà comprendre comme le fait que l'homme et la terre, comme les autres êtres vivants avec qui ils la partagent, restent à découvrir et à accueillir. Comme le dit Benoît Goetz, "cela signifie sans doute qu'à partir de 'la mort de Dieu', c'est-à-dire de l'interruption du règne des fins et du sens imposé, c'est un tout autre paysage qui se découvre, un paysage que nous n'avons pas encore vraiment commencé à explorer. C'est un commencement et non un achèvement qui se propose à nous"⁶.

Comme si finalement le paysage était en lui-même, dans le surgissement de son espace, comme *co*-espacement non seulement de l'existence humaine mais de tous les existants qui le composent ou le peuplent, le cimetière des dieux ou encore plus précisément la tombe de Dieu, le paysage ne pouvant pour ainsi dire apparaître qu'à mesure que le divin qui l'a voilé ou recouvert se retire lui-même. En d'autres termes, le paysage n'existait pas, n'apparaissait pas ou ne pouvait pas apparaître tant que le monde ou la nature était ordonné par et au théologico-politique (c'est aussi en un sens ce que nous donne à penser Hölderlin, notamment en montrant comment la "nature" – et dès lors en elle le paysage en tant que tel – nous apparaît ou nous vient dans ce qu'il nomme "le retrait des dieux"). Si bien que l'on peut dire que c'est avec le retrait du divin et de l'ordre théologico-politique comme ordonnancement plein et entier du monde que s'opère l'ouverture de cette nouvelle cosmologie (qui pour la première fois dans l'histoire de l'humanité n'est plus en même temps une cosmogonie, ce qui précisément ouvre l'Histoire, en faisant passer l'homme du sens donné au sens produit, ainsi que du statut hétéronome de créature ou de création divine, fût-elle privilégiée parce que placée au centre de la Création, au statut autonome où il devient à lui-même sa propre création et sa propre juridiction) – et que le paysage apparaît littéralement et qu'il devient ainsi visible et par là dicible et représentable.

Et en effet, c'est au moment même où le théologico-politique rentre en crise que le paysage commence à apparaître, même si ce n'est encore que comme objet d'une vision, c'est-à-dire seulement dans l'ordre de l'optique (le paysage comme regard, image et portrait) et pas encore dans celui de l'haptique, ordre dans lequel tous les sens, et non plus seulement la vision, sont impliqués ou engagés. C'est là le début de la Renaissance (on peut par exemple penser ici à Bruegel), cette époque qui nous a ainsi livré peu à peu les premières représentations et considérations du paysage en tant que tel, même si elles étaient encore quasi intégralement liées ou ordonnées à la seule sphère de la vision ou de l'optique, c'est-à-dire au seul regard posé ou porté sur la nature (considérée dans ce contexte comme pure extériorité) et non pas comme ce sur quoi ce regard porte ou ce de quoi il est constitué...

C'est ainsi, dans ce nouvel horizon existentiel ouvert par la Renaissance, que s'amorce *l'Aufklärung* (ou Les Lumières en France), ainsi que "les Droits de l'Homme", expression la plus manifeste de cette autonomie nouvellement acquise et cela donc comme épuisement ou interruption du théologico-politique, à un point tel que politique et théologique se voient désormais séparés, l'un devenant affaire privée et l'autre affaire publique, indépendante dorénavant de l'ordre divin et en cela renvoyée ou remise "entièrement" entre les mains de l'homme. Ce qui n'est pas sans conséquences pour tout ce qui touche à la nature, à la terre et en elle au paysage. Car dès lors un rapport – y compris esthétique, d'où à cette époque la multiplication foisonnante et variée de toutes les représentations de paysage (ce qu'on peut en quelque sorte nommer "l'invention du paysage" ou du moins "portrait de son visage", car il n'y est toujours considéré que dans l'ordre exclusif de la représentation ou de la perception optique) – peut alors être initié ou engagé avec elle. Comme si pour la première fois (du moins depuis que le monothéisme l'avait recouverte, occultée ou voilée), elle pouvait apparaître et avec elle tous les paysages qui la composent, lui donnant ainsi forme reconnaissable et puissance ou charge émotive. On n'est pas loin là du paysage comme visage, comme ce visage singulier, toujours singulier par ou comme lequel elle nous apparaît et plus encore peut-être nous oblige.

En ce sens, des "Droits de l'Homme" au "Droit du Paysage" (notamment acté, quand bien même c'est encore sous une forme ou dans une formulation quelque peu discutable, puisque toujours ramenée d'une part encore à la perception et d'autre part au seul "bien-être" des populations humaines, dans "La convention européenne du paysage de Florence" de 2000⁷), le paysage apparaît lentement non plus seulement comme l'objet d'une représentation ou d'un regard, mais aussi comme un espace concret et local, où l'homme déploie son séjour ou son habitation sur cette terre. Cela dit, ce n'est que tout récemment (et encore de manière souvent partielle et confuse, y compris d'ailleurs dans cette déclaration) qu'on a commencé, dans le cadre des réflexions environnementales, architecturales et

7 "Paysage' désigne une partie de territoire telle que perçue par les populations, dont le caractère résulte de l'action de facteurs naturels et/ou humains et de leurs interrelations", *La Convention européenne du paysage* (Florence, 2000).

urbaines notamment, à envisager et à penser le paysage dans une perspective ontologique et pas ou plus seulement optique et esthétique. Nous reste encore cependant à penser dans toute sa profondeur ce que veut dire et ce qu'implique tant du point de vue existentiel que *co-existential*, c'est-à-dire politique, la dimension ontologique du paysage (qui ne relèverait ni de la nature ni de la culture, ni même de l'environnement ou du seul "territoire"). Mais dans les nombreux écrits qui lui sont aujourd'hui consacrés, le paysage est considéré dorénavant comme une question de plus en plus importante, si ce n'est centrale, du vivre ensemble et au moins de la politique (à l'aménagement, à la gestion ou à la préservation de ses apparences et des façons dont on l'habite), si ce n'est du politique (à l'espacement du singulier-pluriel de l'existence comme horizon même d'ouverture incessante, incontrôlée et incontrôlable, du sens).

N'est-ce pas là le signe qu'avec le paysage ou peut-être même par et comme lui, c'est un tout autre monde qui nous viendrait, celui de la terre et des animaux (que nous ne cessons d'être aussi) et au-delà un tout autre nouage ou un tout autre *avec*, c'est-à-dire un tout autre sens, non plus donné par le divin ou produit par un quelconque humanisme cette fois-ci, mais un sens "ouvert", "problématique" ou "absent" ? Un sens dont l'ouverture même, et dont le caractère inappropriable, indécidable et infigurable – nous branchant ou nous articulant tous en quelque sorte les uns aux autres, à travers la finitude, notre seul horizon de partage et cela dans un régime de *co*-espacement et de toucher général – ferait de *nous* (de nous tous, hommes, animaux, végétaux, minéraux, ainsi que des paysages eux-mêmes et au-delà de la terre elle aussi) des passants ou des êtres de passage. Car eux aussi, sans cesse, ils passent et dans ce passage, comme tous les visages singuliers de la terre (chacun ou chaque *un* de ses paysages) se touchent eux aussi les uns les autres, et dans, par ou comme ce toucher même, en viennent à composer notre monde. Ce monde qui, lui aussi comme le *là* général de tous nos passages, de tous nos paysages, comme de tous nos visages, mais aussi toujours en même temps de tout leur partage, n'est au fond, dans son fond sans fond, lui-même que de passage...

Bibliografia

- Nancy J.L. 1998, "L'artisanat de la sans-fin", in Saint-Jacques C. (édition), *Artiste, et après ?*, *Entretiens*, Paris: Jacqueline Chambon
- Nancy J.L. 2003, "Paysage avec dépaysement", in *Au fond des images*, Paris: Galilée
- Nancy J.L. 1999, "Techniques du présent", in *Le Portique*, 3, online:
<http://journals.openedition.org/leportique/309>; DOI: <https://doi.org/10.4000/leportique.309>