

Le rural, le sauvage, l'urbain

Augustin Berque



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9367>

DOI : [10.4000/etudesrurales.9367](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.9367)

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2011

Pagination : 51-61

Référence électronique

Augustin Berque, « Le rural, le sauvage, l'urbain », *Études rurales* [En ligne], 187 | 2011, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 10 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9367> ; DOI : [10.4000/etudesrurales.9367](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.9367)

LE RURAL, LE SAUVAGE, L'URBAIN

Augustin Berque

LES CAMPAGNES se définissent traditionnellement par rapport aux étendues sauvages (la forêt, la montagne, la mer, le désert) et par rapport aux villes. Elles sont un stade intermédiaire entre ces deux espaces, l'un plus naturel, l'autre plus artificiel ; l'un primitif, l'autre à la pointe de la civilisation. Dans l'histoire de l'anthropisation de la planète, elles sont en effet apparues à la suite de la mise en culture des terres incultes, avant de régresser devant l'urbanisation ; et, pendant des milliers d'années, le rural, le sauvage et l'urbain auront ainsi constitué les trois motifs essentiels des paysages de l'écoumène, que j'entends ici comme la relation de l'humanité à l'étendue terrestre¹.

Comment définir les rapports entre ces trois termes ? Tout d'abord, il ne fait pas de doute que, pour ce qui est de la superficie, l'érème² (la partie sauvage) l'emporte sur la campagne, qui l'emporte sur la ville ; pas de doute non plus qu'en datation absolue l'érème précède la campagne, qui précède la ville. Les choses toutefois se compliquent si l'on songe que la campagne et la ville sont l'œuvre des humains. Elles n'ont donc d'existence et de

sens que par et pour les humains. Cela vaut même pour l'érème, dans la mesure du moins où ce terme se définit par rapport aux deux autres. Il ne s'agit pas de subjectivité seulement – c'est une constatation objective – mais il s'agit également de subjectivité, les trois termes étant investis par des représentations humaines, tant collectives qu'individuelles, à commencer par les mots qui les désignent – et qui ont néanmoins, eux aussi, une existence objective.

De cette ambivalence, où l'objectif et le subjectif se compénètrent, résulte un premier paradoxe. Car, si, en principe, l'érème précède

1. Cette définition se distingue de l'acception traditionnelle en géographie, où « écoumène » (au masculin) signifie « la partie habitée de la Terre ». Elle tient compte de l'ambivalence originelle du terme grec « *hê oikoumenê* » (littéralement : « l'habitée »), qui, en même temps que ce sens général, voulait dire aussi, plus particulièrement, « notre terre à nous, les Grecs » (par opposition aux terres barbares), impliquant donc une subjectivité collective. Ici, la subjectivité en question est celle de l'humain en général. J'entends « écoumène » dans ce double sens, à la fois objectif et subjectif, en lui restituant son genre féminin pour signaler cette dualité [Berque 2000].

2. Terme qui vient du grec « *erêmos* » (désert, i.e. inhabité), qui, en français, a donné « ermite, ermitage, érémitisme ». C'est l'espace sauvage où, d'ordinaire, on n'habite pas, et qui s'oppose ainsi au premier sens d'« écoumène ». Dans les campagnes du Sud-Ouest, on dit l'« *herm* », « région inculte et incultivable à cause de la nature de son sol ; elle est déserte et réservée aux bois et aux buissons » [Fénelon 1970 : 352]. Dans le Midi, « *erme* » ou « *ermas* » désigne « une lande, un terrain inculte, une steppe des garrigues languedociennes, parsemée de buissons et de plantes odoriférantes parmi la rocaille ; c'est souvent le résultat d'un pacage excessif par des troupeaux de moutons » [*ibid.* : 263].

les deux autres termes dans le temps et dans l'espace, en réalité, il n'y a eu d'ère qu'à partir du moment où il y a eu des campagnes et, plus tard, des villes. De même, il n'y a eu d'ère qu'à partir d'une limite que la plupart des personnes ne franchissaient pas, donc une limite sans étendue ni profondeur, si ce n'est dans l'imagination.

Ce paradoxe n'est-il qu'un jeu intellectuel ? Tel qu'on vient de le présenter, il semble que oui ; mais, dans la réalité concrète de l'écumène et de l'histoire humaine, on verra que c'est bien à partir de la campagne et de la ville que se sont institués les espaces sauvages, que, pourtant, nous croyons premiers.

C'est dire la fonction cosmogénétique de la campagne puis de la ville : chacun de ces deux termes institue un certain monde (*kosmos*) au sein duquel l'ère apparaîtra comme tel, dans un rapport ressenti comme naturel avec les deux autres termes. Tel est le point de vue selon lequel nous allons considérer le rural, le sauvage et l'urbain.

Le rural, ou l'espace premier

« Motifs essentiels des paysages de l'écumène », ai-je écrit plus haut : le rural, le sauvage et l'urbain. Mais qu'est-ce qu'un « motif de paysage » ? Selon le paysagiste Pascal Aubry, orfèvre en la matière :

C'est un élément de l'espace concret qui nous motive à inventer un paysage [in Berque dir. 2006 : 68].

Et de poursuivre :

Le mot est bien connu grâce à l'expression fameuse des peintres impressionnistes, qui s'en allaient « peindre sur

le motif ». Mot, motif, « motivation », mouvement et émotion sont de la même famille. Cette filiation est importante puisqu'elle insiste sur le fait qu'un paysage a pour origine une émotion qui a mis en mouvement celui qui l'éprouve et l'a motivé à inventer ce paysage [*ibid.*]

Effectivement, il y a dans la relation humaine à l'écumène une motivation que l'on peut définir – au moins pour ce qui nous concerne, nous, membres d'une société nantie du XXI^e siècle – comme « une médiation du paysage dans les comportements » [Berque dir. 2006 : 68 *sqq.*] ; et c'est bien ce que symbolise « le triple sens de motif, notion qui est d'ordre à la fois temporel (tel “motif d'une mélodie”) et spatial (tel “motif d'un papier peint”), tout en gardant son sens principal de “raison d'agir” » [*ibid.*]. Ces motifs de l'écumène que sont le rural, le sauvage et l'urbain nous donnent des raisons concrètes d'agir de telle ou telle manière, en accord avec ce qu'ils représentent à nos yeux et en fonction de la manière dont s'organise notre existence, dans l'espace comme dans le temps.

Certes, voilà qui n'est que l'évidence – l'évidence de notre monde. Dans ce monde, effectivement, la vie s'organise entre la ville, la campagne et l'ère, lequel est pour nous synonyme de vacances et que nous fréquentons de plus en plus. C'est en effet la vacance, la parenthèse vide d'obligations, héritière de la fête (à l'origine, « *Ferien* », en allemand, veut dire « jours de fête »), durant laquelle nous avons congé (permission d'aller où il nous plaît). Nous allons donc, pendant ce temps de relâche, vers les espaces libres d'obligations, c'est-à-dire, en somme, vers

l'érème, pôle inverse de la ville, puisque nous sommes citadins.

Si les modalités de cette inversion évoluent rapidement, son principe en revanche est ancien. L'*otium* des Romains, la *scholê* des Grecs, l'*yindun* 隱遁 des Chinois la préfigurent, mais c'est dans l'érémitisme d'un saint Antoine qu'elle atteint la pureté du paradigme : dans ce cas-là, on voit clairement que quitter la ville, c'est quitter le monde pour le désert, *de-sertum*, l'érème où se défont les liens – les obligations – qui tressent (*serere, sertum*) un monde³. À la limite, c'est mourir au monde : saint Antoine ne commence-t-il pas symboliquement son anachorèse par un séjour dans un sépulcre ?

Or, en pratique, cette désertion du monde par les anachorètes était un retour (*ana*) à la campagne (*chôra*) : une *anachôrêsis* ; et si, en Syrie ou en Thébaïde, on se trouvait vite en plein désert, l'essentiel était fait à partir du moment où l'on franchissait les portes de la ville. Il s'agissait donc d'un phénomène urbain. Nous verrons bientôt pourquoi.

Cependant, si l'on « remonte » (*ana*) plus loin, avant la naissance des villes et, même, plus loin encore, avant la naissance des campagnes, que trouve-t-on ? La sylve « primitive », habitat du « sauvage » (mot qui vient de « *silva* »). De celle-ci, que savons-nous ? Nous savons ce que les anthropologues nous ont appris des sociétés qui, de nos jours, habitent encore pareil milieu, à savoir, en un mot, que celui-ci n'a rien d'érémitique. Ce n'est pas un désert, pour la bonne raison qu'il n'y a là ni campagnes ni villes par rapport auxquelles ce désert puisse exister comme tel. Ce n'est pas un hors-monde : c'est le monde de ces Pygmées d'Afrique centrale, les M'Buti

dont parle Maurice Godelier [1973], ou celui de ces Jivaros d'Amazonie, les Achuar qu'a étudiés Philippe Descola [1986]. Pour eux, ce monde est plein et ordonné ; il n'a rien de cette vacance indéfinie qu'est pour nous le désert.

Ainsi, au départ, l'érème n'existe pas puisque c'est un hors-monde et que, pour les personnes concernées, cet espace est justement leur monde. Pour qu'il existe en tant qu'érème, il faut que s'ouvre un autre espace et, même, que s'ouvre l'espace tout court : celui qui a donné lieu à notre propre monde. Cela commence par une clairière, ouverte dans la forêt par des essarteurs néolithiques. Début du rural, donc. De cette cosmogénèse, il nous reste des traces : « rural » descend d'une racine indo-européenne, « *reuos* », signifiant « espace libre », et qui a donné le latin « *rus* » (campagne), « *rusticus* », « *ruralis* », comme l'ancien haut-allemand « *rîm* » (espace libre), aujourd'hui « *Raum* » (espace), ou l'anglais « *room* » (même sens) [Gransaignes d'Hauterive 1994 : 175]. Ces mots sont des indices de notre mémoire longue, source de nos métaphores – celle, par exemple, qui s'est exprimée au XX^e siècle dans le propos heideggérien tournant autour de la « clairière » (*Lichtung*) comme ouverture de l'être, ouverture de monde [Heidegger 1957].

C'est effectivement à partir de cette clairière, c'est-à-dire de la campagne, que notre cosmicité a commencé à se déployer, dans la distinction fondatrice entre les champs et la forêt, l'écoumène et l'érème, le monde et le désert.

3. Au sujet des Pères du désert, voir J. Lacarrière [1975]. Au sujet de l'idéalisation de l'érème et du rejet de la ville, voir A. Berque [2010].

La ville, refondation du monde

Ainsi, depuis le néolithique, et durant des millénaires, le monde rural n'a cessé de gagner sur le monde sylvain⁴, désormais rejeté dans la sauvagerie. Ce n'est que récemment que l'anthropologie a redécouvert ce monde ; et, plus récemment encore, qu'on ne le qualifie plus de primitif. L'idée s'est fait jour en effet que les divers mondes humains sont d'égale dignité. Mais il est bien tard : non seulement ce sont les tristes tropiques du monde sylvain qui disparaissent [Lévi-Strauss 1955], mais celui-là même qui l'avait remplacé touche à sa fin [Mendras 1967]. Car le monde rural, lui aussi, a été oblitéré par un autre, qui, à son tour, l'a rejeté dans l'érème...

L'apprenti latiniste s'étonnera toujours de cette expression romaine « *ab urbe condita* » (« depuis la fondation de la ville »). Il a de la peine à comprendre que ce temps zéro du comput historique, la fondation de Rome, était un amer ni plus ni moins arbitraire que ne l'est pour nous la naissance du Christ. Il serait plus étonné encore d'apprendre que ce même principe s'appliquait à chaque fondation de ville, dans un rituel que les Romains prétendaient tenir des Étrusques – cette *disciplina etrusca* dont, en réalité, la filiation n'a jamais pu être établie de façon certaine [Grandazzi 1991]. Mais l'histoire a voulu que seule Rome devînt l'Empire, donc le seul centre du monde, Urbs et Orbs ne faisant plus qu'un, ou, du moins, étant à portée de la même voix ; ce qui permet, aujourd'hui encore, au pape de parler *urbi et orbi*.

Même si seule Rome est véritablement devenue monde – le monde romain –, toute

ville, à sa fondation, était un monde en puissance. Ce qu'exprime l'homologie contenue dans le mot « *mundus* », où se répondent le sens de « monde » et de « trou sacré que l'on creusait au centre de la ville à naître », et conduisant à un hypogée couvert, pense-t-on, d'une coupole représentant la voûte céleste [Lagopoulos 1995 : 305 *sqq.*].

Les autres civilisations urbaines ont connu d'autres rites, mais le fait est que, partout, c'est la ville qui s'est imposée comme centre du monde, aux dépens du monde rural. Une fois encore, donc, les mondes humains ont été refondés. Néanmoins, le couple cosmogénétique monde/hors-monde s'est maintenu, tout en se déplaçant à mesure que se déployait le monde urbain.

Pendant des millénaires, la limite essentielle a été celle qui séparait le monde rural du monde sylvain : par exemple, cette lisière où Pygmées (monde sylvain) et Bantous (monde rural) troquaient leurs produits respectifs et que, de part et d'autre, on ne franchissait pas [Godelier 1973]. Puis une autre limite est apparue : par exemple, ce sillon que trace Romulus lors de la fondation de Rome, et qui est sacré au point qu'il tuera son frère pour l'avoir franchi. Tracer le sillon qui enceint une ville se disait « *urbare* » (ou « *urvare* »), c'est-à-dire « tenir le mancheron de l'araire ». C'est de cette image agricole qu'est né le monde urbain ; forcément, puisque, jusqu'alors, le monde était rural.

4. Nous entendons par là les non-agriculteurs, qu'ils habitent ou non la forêt. Disons que c'est une image née de la campagne française. Autrefois, on aurait dit « les sauvages ».

Avec ce sillon, de quoi s'agit-il ? Symboliquement, il s'agit de faire exister la ville. La faire *exister*, c'est-à-dire la faire « se tenir » (*sistere*) « hors de » (*ex*) son milieu originel, qui est la campagne – cette campagne que les Grecs appelaient *chôra*, et dont Platon, dans le *Timée*, tirera l'image onto-cosmologique du milieu (*chôra*) où il y a naissance de l'existant (*genesis*). Cette genèse de l'être, genèse du monde, c'est désormais la ville qui va l'accaparer, elle qui, en grec, se dit « *astu* », mot de la même racine indo-européenne « *wes-* » (séjourner) que le sanskrit « *vastu* » (emplacement), l'anglais « *was, were* » (imparfait de « *to be* ») ou l'allemand « *Wesen* » (être, essence) [Gransaignes d'Hauterive 1994 : 240].

L'érème commence hors les murs

Cette existence que symbolisait le sillon, c'est la muraille qui devait la matérialiser. Aussi l'idée de ville se confondit-elle avec l'idée de muraille. Témoin la définition que donne du mot « ville », en 1765 encore, l'*Encyclopédie* de Diderot :

C'est une enceinte fermée de murailles qui renferme plusieurs quartiers, des rues, des places publiques et autres édifices.

Et en ce XXI^e siècle, voici la définition que le *Xinhua zidian* (le *Petit Robert* des sinogrammes) donne du mot *cheng* 城 :

1. Muraille : la Grande ~ (*Chang*~ 長 ~).
2. Ville : ~ et campagne s'entraident (~ *xiang huzhu* ~ 鄉互助).

Comme cela ne suffisait pas pour qu'existât la ville, on assortissait ce géogramme de toutes sortes de rites signifiant qu'il s'agissait

bien là de la limite entre monde et hors-monde. À Rome, au-delà des murs, se trouvait le *pomœrium* (de « *post* », « après », et « *mœrus, murus* »), où, symboliquement, il n'y avait plus que l'érème : c'était un espace sacré où l'on ne pouvait ni bâtir ni cultiver. Mais voyons plutôt le cas chinois [Berque 2010 : 55 *sqq.*], la Chine étant par excellence le pays des murs – la ville traditionnelle se distinguant par son système à doubles remparts (le *cheng* 城 et le *guo* 郭)⁵. Les Chinois se sont eux-mêmes définis comme « le peuple aux doubles remparts » (*chengguo zhi min* 城郭之民) ; ce qui, soulignons-le, fait abstraction du monde rural.

La chose qui, mutatis mutandis, correspondait en Chine au *pomœrium* s'appelait le *jiao* 郊. Au Japon, à l'époque meijiennne, ce sinogramme s'est retrouvé dans le terme *kôgai* 郊外, qui veut dire « banlieue », mais signifie à l'origine « au-delà du *jiao* ». L'étymologie du sinogramme 郊 contient l'idée de feux de joie (représentée par l'élément de gauche). Le sens premier de « *jiao* » renvoie aux « terrasses » où, aux deux solstices, le Fils du Ciel sacrifiait au Ciel (au sud de la muraille, au solstice d'hiver) et à la Terre (au nord de la muraille, au solstice d'été). Le terme s'appliqua aussi, à partir des Zhou de l'Ouest (-1122/-770), à cette fête elle-même, pour laquelle on allumait de grands feux. On pense, bien sûr, à nos feux de la Saint-Jean, voire aux feux des essarteurs de la *Lichtung*.

5. Le *cheng*, enceinte interne, enclosait les lieux du pouvoir (résidences princières et seigneuriales, quartiers administratifs) ; le *guo*, enceinte externe, enclosait le reste de la ville.

C'est dire le sens cosmique de cette limite spatiotemporelle, et c'est pourquoi le passage du *jiao* était investi par les rites. Le moindre des rites n'étant pas, quand on attendait un hôte de marque, d'aller à sa rencontre dans le *jiao* pour le remercier de sa peine, et, quand il repartait, de l'accompagner jusqu'au *jiao*.

La limite entre la ville et la non-ville a en effet cristallisé l'essentiel des raisons d'être d'un monde : c'est cette limite qui distinguait nature et culture ; c'est là que se jouait l'existence du monde. C'est ce qui faisait des portes de la ville l'emblème du passage de l'écoumène à l'éreème. Trois millénaires après les Zhou, l'émoi qu'a suscité la décision de déplacer l'École des hautes études en sciences sociales à Aubervilliers, c'est-à-dire hors les murs, en est une frappante illustration !

Mais dans cette cosmologie, que devenait donc le monde paysan ? Que devenait, par exemple, la trilogie romaine *ager-saltus-silva* (champ-pacage-forêt) ? Tout cela certes subsistait mais s'est trouvé oblitéré par un couple plus fort : le monde (la ville) et le désert (le hors-monde, hors les murs). Nos langues en gardent la trace. Prenons l'adjectif dérivé d'« *ager* », « *agrestis* » : on ne peut douter qu'il exprime l'essence du monde paysan, celui qui s'est institué en opposition à l'éreème puisqu'il dérive de la racine indo-européenne « *agr-* », qui signifie « campagne » et a donné « agriculture ». Or, dès l'époque romaine, cet adjectif était ambivalent : d'un côté, il voulait dire « champêtre » ; de l'autre, « sauvage ». Jusqu'au XVIII^e siècle, il en a été de même en français avec « *agreste* ». Après quoi, le sens de « champêtre » l'a emporté. Toutefois l'ambivalence demeure dans l'espagnol « *agreste* » comme dans l'anglais « *agrestic* ».

Ce phénomène n'est pas propre à l'Europe. Il est plus remarquable encore en Asie orientale, où le sinogramme 野, *ye* en mandarin, représente, d'une part, la campagne, d'autre part, la nature sauvage. En japonais par exemple, *no* 野, c'est la campagne ; mais *yasei* 野性, c'est la sauvagerie, la naturalité pure. En chinois, *yeren* 野人 (« l'homme du *ye* »), c'est l'abominable homme des neiges, le yéti ; mais *yei* 野意, c'est le goût de la campagne...

Que signifie cette ambivalence ? Qu'à l'espace premier du monde rural – où la limite décisive était la lisière entre les champs et la forêt – s'est surimposé un autre espace, engendré par la ville – où la limite décisive est devenue la limite entre la ville et la campagne. Dans ce nouvel espace, la campagne s'est trouvée rejetée hors monde, du côté de l'éreème. Elle est devenue désert, comme autrefois le monde sylvain. Cet évincement d'un monde par un autre s'illustre dans l'évolution du sinogramme *ye* 野, dont la forme ancienne était 埜, c'est-à-dire une terre (土) recouverte par la forêt (林). Que, par un basculement cosmique, la forêt ait laissé place aux champs, c'est-à-dire que le monde sylvain soit devenu le monde rural, tout cela, vu du haut de la muraille, c'est du pareil au même (*ye*) : ce qui compte, c'est l'antithèse entre la ville et le *pomœrium*, entre le monde et le hors-monde.

Autrement dit, la ville a naturalisé la campagne : elle l'a convertie en nature. Depuis lors, la campagne, c'est la nature. Le *country-side* (la « contrée », contraire à la ville, qui, elle, est du côté de la culture), c'est l'envers sauvage, le *wilderside* de notre monde urbain. Cette cosmologie s'exprime presque à la lettre dans un célèbre passage d'Horace

Walpole (1717-1797), cet ancien d'Eton et de Cambridge, pétri d'urbanité, où celui-ci recommande de supprimer la barrière du jardin pour la remplacer par un haha :

[...] the garden in its turn was to be set free from its prim regularity, that it might assort with the wilder country without. [...] He [William Kent] leaped the fence and saw that all nature was a garden [1995 (1785) : 46]⁶.

La forclusion du travail paysan

Mais pourquoi parler ici de jardin alors qu'il s'agit du rapport ville-campagne ? Parce que le jardin d'agrément, symbolisant la nature, est un attribut de la vision urbaine qui a institué cette notion de « nature » [Berque 2010]. Croit-on en effet que les philosophes présocratiques, les premiers à donner ce sens de « nature » au mot « *phusis* » – qui, chez Homère, signifiait encore la puissance médicinale d'une plante –, étaient des laboureurs ou des pâtres ? Non, ils fréquentaient plutôt l'agora de Milet, cette ville où, dit-on, Hippodamos inventa l'urbanisme. De ce lien entre « la nature » et la ville, nous avons par ailleurs des indices moins conjecturaux : par exemple le fait que, lorsqu'ils installèrent dans leur ville la statue du dieu Pan pour le remercier de les avoir aidés à Marathon, les Athéniens le logèrent dans une grotte – alors que, dans sa région d'origine, les Arcadiens lui bâtissaient des temples, comme il est normal de le faire pour un dieu [Borgeaud 1977]. C'est que, pour l'urbanité athénienne, Pan avait pris le sens de « la nature » alors que, dans l'Arcadie sauvage, ce dieu était celui des

troupeaux, et que la grotte, c'est un habitat qui fait plus « naturel » qu'un temple.

La ville n'a pas seulement inventé « la nature » : elle l'a idéalisée. Ce processus est à l'origine, en Occident, du mythe arcadien (« la pastorale ») et, en Extrême-Orient, du mythe de l'ermitage paysager. Dans les deux cas, cela passe par une naturalisation du monde rural, c'est-à-dire par une forclusion du travail paysan – ce travail étant justement ce qui fait que la campagne n'est pas naturelle. Nous en avons déjà les prémices dans le poème « Les travaux et les jours » d'Hésiode. Hésiode, qui, pourtant, était paysan, avait néanmoins le pressentiment (vers 42) que :

Les dieux en effet ont caché aux humains
ce qui les fait vivre

(*Krupsantes gar echousi theoi bion
anthrôpoisi*)

Ce qui faisait vivre les humains de ce temps-là, n'était-ce pas d'abord le labeur paysan ? Mais les dieux, effectivement, ont caché à Hésiode que la terre labourée (*aroura*, même racine [*ara-* : labourer] qu'*araire*, *arable* ou *aratoire*), y compris à l'Âge d'or, ne pouvait pas d'elle-même donner ses fruits. Il a donc pu écrire, en toute contradiction, les vers suivants (109-118) :

6. [...] « le jardin à son tour devait être libéré de sa prude régularité pour s'assortir à la campagne plus sauvage au dehors. [...] Il [William Kent] sauta la barrière et vit que toute la nature était un jardin » (notre traduction ; nos italiques). « Sauter la barrière » est une image signifiant que Kent a inventé le haha (du moins selon Walpole), unifiant ainsi la perspective entre le jardin et « la nature » environnante.

D'or fut la race première [...]
 La terre donneuse d'épeautre portait fruit
 d'elle-même
 En nombre et à satiété
 (*Chruseon men prôtista genos [...]*)
Karpon d'ephere zeidôros aroura auto-
matê
Pollon te kai aphthonon)

Encore Hésiode fait-il remonter cette naturalité à l'Âge d'or justement : avant le travail. Mais chez son héritier, Virgile (*Géorgiques* II, vers 458-460), la forclusion est accomplie, et la terre, soi-disant, donne ses fruits sans labeur :

Ô trop heureux, s'ils savaient leur bonheur,
 Les paysans ! Pour qui d'elle-même, loin des luttes fratricides,
 La très juste terre épand au sol une nourriture facile
 (*O fortunatos nimium, sua si bona norint, Agricolas ! Quibus ipsa, procul discordibus armis,*
Fundit humo facilem victum justissima tellus)

Cette vision arcadienne, évidemment, n'est pas paysanne : elle est urbaine. C'est celle d'une classe résidant d'ordinaire en ville, mais riche propriétaire hors les murs comme à la ville, pour qui la campagne est synonyme d'*otium* dans ses vastes terres, et non pas de *labor* sur ces mêmes terres. Loisir, et non labeur ; contemplation, et non labour. La ville, c'est le milieu où règnent les obligations mondaines ; c'est la négation de l'*otium* – ce *negotium* dont nous tenons le mot « négoce » – qui est, lui, le mode de vie normal de cette

« classe de loisir » (Veblen) ; c'est le monde de ces gens du monde, mais qui ont le loisir, justement, de jouer à le rejeter. Ce sont eux, particulièrement les grammairiens et les lettrés, les véritables auteurs du mythe arcadien, qui, pour des raisons idéologiques voire conjoncturelles, ont, tel un Varron, bricolé les étymologies, créant et manipulant des analogies par la *convenientia* des termes afin de répondre à un programme qui est celui d'une certaine conception de l'économie agraire à la fin de la République.

La même chose, mais en des termes différents, s'est produite en Chine avec les mandarins des Six Dynasties (III^e-VI^e siècle), qui, hors les murs, jouaient aux ermites un peu comme Marie-Antoinette jouait à la bergère, et qui nous ont laissé le mythe de l'ermitage paysager, homologue de notre pastorale. Anachorètes de luxe, ils portaient sur l'environnement non point le regard de l'*uti* – l'utilitaire, qui vaut pour le monde paysan –, mais celui du *frui* – la jouissance contemplative. C'est de ce regard oisif, délivré des liens du monde urbain, qu'est né le paysage (*shanshui* 山水). La chose est dite, en l'an 353, au fameux banquet du Pavillon des orchidées, où une bande de copains lettrés et bons buveurs se mit à composer des poèmes [Berque 2008]. Comme l'écrivit Wang Huizhi dans le distique suivant :

散懷山水	<i>San huai</i>	Distrayant mon cœur
	<i>shanshui</i>	dans le paysage
蕭然忘羈	<i>Xiaoran</i>	À moi-même absent,
	<i>wang ji</i>	j'oublie mon licou ⁷

7. Obligations mondaines, les ligatures – *sertum* – dont ce *de-sertum* qu'est l'èrème délivre les *happy few*.

Ce *wilderside* que la campagne était à leurs yeux, ils l'ont même rapporté en ville sous la forme du jardin paysager. Les murs de cet enclos annulaient l'urbanité de la muraille, leur permettant de se trouver « en pleine ville dans un chalet montagnard » (*shichû no sankyo* 市中の山居, comme dira la formule japonaise). Les Fils du Ciel plus tard s'en inspirèrent, créant par exemple cet admirable Jardin de la clarté parfaite (le Yuanmingyuan) qui enthousiasma les jésuites, à l'instar du Père Attiret ; à tel point que l'abbé Laugier, dans son *Essai sur l'architecture* (1753), prit ses fabriques pour un habitat véritable : « la maison délicieuse »⁸.

Cette « maison délicieuse », dérivée des fabriques d'un jardin chinois, dérivé lui-même d'une fiction de la « classe de loisir » naturalisant la campagne par forclusion du travail paysan : tel est le paradigme, greffé à la pastorale, d'où sont nées les banlieues d'hier et l'urbanisation diffuse des campagnes d'aujourd'hui.

L'acosmie de l'urbain diffus

Les banlieues modernes, comme, à leur suite, l'urbain diffus, ne sont pas nées seulement d'une hypertrophie de la ville. Encore a-t-il fallu qu'un certain idéal conduise les foules urbaines à vouloir vivre comme à la campagne, dans une « maison délicieuse », au plus près de « la nature ». Cet idéal est ancien, et nous venons de voir ce qui l'a engendré, à savoir une naturalisation du monde sylvaïn par le monde paysan, suivie d'une naturalisation du monde paysan par le monde urbain. Mais pourquoi « la nature » est-elle un idéal ?

Parce que, comme le suggère Hésiode entre mille autres choses, elle est une métaphore de l'indistinction première, antérieure au travail de la femme en couches, qui est celle de l'existant avant que, justement, il n'existe, c'est-à-dire ne se tienne dehors. C'est l'état de la *genesis* avant son expulsion de la *chôra* maternelle. Cet état d'indistinction antérieur au travail de l'existence, qu'Hésiode appelle l'Âge d'or, les Chinois l'ont idéalisé sous le nom de *Datong* 大同, ce qui littéralement veut dire « le Grand Même ». On ne saurait être plus explicite.

On n'en finirait pas d'énumérer les métaphores au moyen desquelles les sociétés humaines, chacune à sa manière, ont exprimé leur nostalgie du « Grand Même », c'est-à-dire de « la nature ». Ces métaphores sont plus ou moins matérielles, et inégales donc par leur effet sur la Terre (la nature au sens physicien du terme). Un mythe en tant que parole, par exemple la pastorale, exerce moins d'effet matériel qu'une architecture exprimant ce même mythe, par exemple un pavillon de banlieue. L'urbain diffus – qui procède dudit mythe – produit, quant à lui, l'empreinte écologique la plus insoutenable car il gaspille toutes les ressources de la Terre : l'étendue, l'énergie, les matières, les écosystèmes, qu'il cisaille avec ses autoroutes et étouffe avec ses déchets. Autrement dit, dans ce qu'est devenue notre urbanité, la quête de « la nature » détruit la nature.

Insoutenable au plan écologique, l'urbain diffus l'est aussi au plan moral en ce qu'il

8. Sur l'influence des jardins chinois en Europe, voir J. Wu [2006].

s'accompagne d'inégalités croissantes. Gas-piller les ressources de la Terre, en effet, signifie socialement que les « nomades sélec-tifs », comme les appelle la géographie struc-turale [Desmarais et Ritchot 2001], ceux qui ont loisir d'habiter où ils le souhaitent, ne laissent que les miettes de leur festin aux « nomades contraints », ceux qui sont réduits à habiter où ils peuvent.

L'urbain diffus est aussi insoutenable au plan esthétique : il ravage cette chose même qui l'aspire hors les murs, à savoir le paysage. Il fait ce qu'un poète chinois du VIII^e siècle, Li Shangyin, appelait *shafenjing* 殺風景 : « tuer le paysage ». Il le fait non seulement parce qu'il va partout miter, bétonner, polluer, en un mot « artificialiser » la nature, mais aussi parce qu'il a définitivement aboli ce que les portes de la ville emblématisaient jadis : l'existence

d'un monde. Cette limite cosmogénétique, il en a fait ce qu'on appelle aujourd'hui les « entrées de ville ».

Les « entrées de ville », ces zones innom-brables qui s'étendent le long des routes périurbaines, ne sont pas seulement la bête noire des paysagistes : elles sont l'emblème de la fin du monde urbain. Or, l'urbain diffus, qui lui succède, ne peut pas faire monde à son tour – comme la campagne l'avait fait par rapport à la forêt, puis la ville par rapport à la campagne –, non seulement parce qu'il n'est pas viable écologiquement mais, en outre, parce qu'il n'a plus aucune limite qui puisse l'instituer comme tel. Il ne peut pas exister : il est acosmique.

C'est dire qu'il nous faut reprendre le pro-blème à la source : à partir de la Terre...

Bibliographie

Berque, Augustin — 2000, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin. — 2008, *La pensée paysagère*. Paris, Archibooks. — 2010, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*. Paris, Le Félin.

Berque, Augustin dir. — 2006, *Mouvance. Tome II : Soixante-dix mots pour le paysage*. Paris, Éditions de La Villette.

Borgeaud, Philippe — 1977, *Recherches sur le dieu Pan*. Genève, Droz.

Descola, Philippe — 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la MSH.

Desmarais, Gaëtan et Gilles Ritchot — 2001, *La géographie structurale*. Paris, L'Harmattan.

Fénelon, Paul — 1970, *Vocabulaire de géographie agraire*. Gap, Imprimerie Louis-Jean.

Godelier, Maurice — 1973, *Horizons. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero.

Grandazzi, Alexandre — 1991, *La fondation de Rome*. Paris, Les Belles Lettres.

Gransaignes d'Hauterive, Robert — 1994, *Dictionnaire des racines des langues européennes*. Paris, Larousse.

Heidegger, Martin — 1957, *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus, 1946)*. Paris, Éditions Montaigne.

Lacarrière, Jacques — 1975, *Les hommes ivres de Dieu*. Paris, Fayard.

Lagopoulos, Alexandre-Philippe — 1995, *Urbanisme et sémiotique dans les sociétés préindustrielles*. Paris, Anthropos.

Lévi-Strauss, Claude — 1955, *Tristes tropiques*. Paris, Plon.

Mendras, Henri — 1967, *La fin des paysans. Innovations et changements dans l'agriculture française*. Paris, SEDEIS.

Walpole, Horace — 1995 (1785), *The History of the Modern Taste in Gardening. Essay on Modern Gardening*. New York, Ursus Press.

Wu, Juanyu — 2006, « L'image de la Chine et son influence dans l'art des jardins paysagers au XVIII^e siècle », in A. Berque, P. Bonnin et C. Ghorra-Gobin dir., *La ville insoutenable* : 302-315.

Résumé

Augustin Berque, *Le rural, le sauvage, l'urbain*

Dans de nombreuses langues, les mots représentant la ruralité sont les mêmes que ceux qui représentent la sauvagerie : « ye » en chinois, « *agreste* » en espagnol, etc. Pourtant, depuis les défrichements néolithiques, la campagne se définissait dans son opposition à la forêt. L'ambivalence rural/sauvage révèle que cette opposition a été ultérieurement oblitérée par une autre, définie par un regard venu de la ville. Dans les civilisations historiques, c'est cette seconde opposition – entre ville et campagne – qui est devenue structurante au point que, dans la vision urbaine, nature et campagne en sont venues à se confondre. Plus tard encore, cette entité nouvelle, la nature-campagne, a été idéalisée par les foules de la métropole moderne, qui y ont recherché une naturalité perdue. Cette attirance a engendré dans les pays riches, vers le dernier tiers du XX^e siècle, le phénomène de « l'urbain diffus », dans lequel c'est une société, pour l'essentiel urbaine, qui désormais peuple l'espace rural. On s'interroge ici sur les fondements de cette « nature » qui est à la pointe de l'artifice.

Mots clés

cosmicité, espace, rural, sauvage, urbain

Abstract

Augustin Berque, *The Rural, the Wild, the Urban*

In many languages, the words that refer to rurality are the same words that are used to describe wildness: “ye” in Chinese, “*agreste*” in Spanish, etc. Yet since Neolithic clearing, the countryside has been defined in opposition to the forest. The rural/wild equation indicates that the opposition was later superseded by another opposition defined by a specific vision originating from the city. In historic civilizations, it is this second opposition – between city and country – that has become the key structuring opposition, to such an extent that in the urban vision nature and countryside have tended to overlap. The new entity (the “wildside”) eventually came to be idealized by the crowds of the modern metropolis in search of a lost nature. In the final third of the twentieth century, this longing for nature resulted in the phenomenon of the “edgeless city” in rich countries, where a predominantly urban society populates rural spaces. This paper examines the foundations of this idea of “nature”, which represents the extreme of artificiality.

Keywords

cosmicity, space, rural, wild, urban