

Le paysage, espace sensible, espace public

Jean-Marc Besse
(EHGO/UMR Géographie-cités, CNRS/Paris I/Paris VII)

Abstract

The Landscape: Sensitive Space, Public Space

The reflections on landscape flourished in the past few years and this shows in an increasing diversity of theories that this article first tries to grasp. Second, the article aims at exploring a new direction of research in landscape theory: the sensitive or poly-sensory approach to landscape that is envisaged as an alternative to classic theories, either visual or representational. This sensitive approach to landscape is then correlated with contemporary analyses of public space considered to be, following Richard Sennett, both political and a space for sensibility. Two examples (the street, the square) are studied from this perspective.

Keywords: landscape, space, public space, sensitive space, street, square

On peut considérer que les recherches théoriques sur le paysage en France ont véritablement débuté en France il y a vingt-cinq ans, après le colloque organisé, en 1982, par François Dagognet, François Guéry et Odile Marcel autour de la question de la *Mort du paysage*? Et, près de quinze ans après la publication du recueil de textes dirigé par Alain Roger sur *La théorie du paysage en France* (Roger 1995), le paysage fait aujourd'hui plus que jamais l'objet de débats dont les enjeux apparaissent considérables, aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique.

1. Les enjeux du paysage

Cependant, de nouvelles questions sont désormais posées au paysage. Pendant longtemps, en effet, on avait pu se satisfaire d'une définition qui faisait du paysage un panorama naturel, généralement découvert depuis une hauteur, permettant ainsi au spectateur d'obtenir une sorte de maîtrise visuelle sur le territoire. Un tel spectacle était censé provoquer chez les sujets l'apparition d'un plaisir esthétique ou d'une édification morale, et en tout cas d'une émotion sensible inégalable en son genre.

Cette conception pittoresque ou ornementale du paysage (qui est d'ailleurs encore bien vivante, notamment dans ses expressions idéologiques et marchandes), est aujourd'hui mise en crise, aussi bien sur le plan des représentations et des perceptions que sur celui des réalités et des projets. La relation entretenue avec les paysages est devenue plus complexe et moins « naturelle ». Les paysages sont envisagés dans des termes qui ne sont plus simplement esthétiques, mais aussi économiques, politiques, juridiques, sociaux.

Ainsi, les paysages sont abordés désormais dans le cadre d'une réflexion plus générale sur les villes et l'extension suburbaine, sur les sites industriels et leur emprise territoriale, sur les friches, sur l'impact des aménagements dévolus au transport des hommes et des marchandises ou bien à la production et à la circulation de l'énergie. D'où l'interrogation : quelles conséquences cet élargissement du domaine des objets paysagers entraîne-t-il sur la lisibilité des paysages, sur la définition même du concept de paysage et sur les pratiques paysagères ?

Mais d'autres questions ont été soulevées, concernant les relations entre les paysages et le pouvoir, politique ou économique. Les paysages ne sont-ils pas d'une certaine manière les instruments de la dissimulation de réalités sociales et économiques assez peu glorieuses, comme l'exclusion socio-spatiale par exemple ? Quelle est la teneur idéologique d'un paysage ? Plus généralement, quelles *significations* et quelles *valeurs* un paysage peut-il aujourd'hui proposer ?

Concernant les modes d'accès aux paysages, la question, par exemple, est posée de savoir si la vue est encore le support

privilegié du rapport aux paysages. On parle des paysages sonores, mais aussi du paysage des saveurs, voire du toucher, dans le cadre d'une réflexion générale sur l'histoire des sensibilités.

Dans le même ordre d'idées, le développement de *media* comme la photographie ou le cinéma, mais également celui des techniques numériques d'enregistrement, de fabrication et de reproduction des sons et des images, ont conduit à définir d'autres types de relation aux paysages, voisinant avec les univers de l'immatérialité et de la virtualité, et qui de toute façon vont au-delà des traditionnelles références à la picturalité.

Au total, les paysages sont devenus moins immédiatement lisibles, et, dans cette perspective, on comprend que les interrogations conceptuelles concernant les paysages et leur compréhension soient à l'ordre du jour. Afin d'essayer de clarifier les données de cette situation épistémologique et culturelle à tous égards inédite, il peut être utile de dessiner ce qui pourrait être appelé une cartographie des discours paysagers.

On peut en effet distinguer dans la pensée contemporaine cinq orientations discursives majeures, qui constituent autant de paradigmes paysagers entre lesquels le débat théorique, voire la controverse, se développent. Ces paradigmes ne se confondent pas avec des auteurs précis. Ils sont plutôt des *pôles* théoriques et problématiques autour ou à partir desquels les discours sur les paysages se déploient.

a) L'orientation aujourd'hui la plus répandue définit le paysage comme une représentation culturelle élaborée par l'histoire. Selon cette orientation, culturaliste, les paysages sont moins des objets que des images ou des pensées. Ils sont relatifs à des systèmes de valeurs philosophiques ou religieuses (mais aussi politiques, sociales, scientifiques et esthétiques), à des conceptions du monde. Le paysage est présenté comme une interprétation ou une « lecture » de l'espace (A. Corbin), ou plutôt comme une succession de lectures. Dans cette perspective se rangent, par exemple, les travaux sur l'*invention culturelle et sociale* des montagnes, des forêts, ou des rivages marins comme paysages, ou sur le rôle des paysages dans la

mise en œuvre des imaginaires nationaux (F. Walter). La notion d'*artialisation* est mise en avant par Alain Roger pour fonder la distinction, constitutive, entre *pays* et *paysage*. La notion de représentation peut d'ailleurs être prise de façon restrictive comme représentation esthétique (voire strictement picturale), ou bien de façon plus élargie comme représentation sociale.

b) Cette première approche, dite « représentationnelle », du paysage s'est superposée en fait à une approche culturaliste plus ancienne, issue de la géographie humaine (de P. Vidal de la Blache à J. Gracq), et de l'histoire (M. Bloch), qui met l'accent moins sur les représentations considérées spécifiquement que sur les pratiques de production et les usages culturels qui organisent le paysage de façon à en faire un territoire habitable par un groupe humain. Dans cette deuxième perspective, le paysage est alors fondamentalement défini comme une manière collective d'habiter le monde, comme demeure des hommes où ceux-ci peuvent trouver abri et identité, c'est-à-dire sens pour leur existence. Le paysage est alors conçu comme un espace éthique et politique. L'histoire des paysages correspond alors à la transformation des pratiques et des modes d'organisation de l'espace, telles qu'ils s'impriment directement ou non sur le sol. Cette orientation reste très présente chez les anthropologues, les géographes, mais aussi les historiens.

c) Une troisième orientation, répandue dans les domaines de l'aménagement et des sciences de la terre, s'articule autour du concept de *système paysager*. Cette approche, illustrée par les travaux du géographe Georges Bertrand ou de l'écologie du paysage, n'est pas quant à elle strictement culturaliste : le paysage y est compris avant tout comme une réalité matérielle, une entité visible certes, mais qui reflète la présence et l'articulation de forces objectives indépendantes des perceptions et des représentations sociales. En ce cas, le paysage peut être défini soit comme réalité naturelle, soit comme effet d'un aménagement humain, soit enfin comme produit historique de la rencontre des hommes et de la nature. Mais l'orientation générale de cette approche du paysage est systémique, et elle pose la question des temps et des espaces du paysage, c'est-à-

dire en particulier la question de l'articulation des temporalités et des spatialités humaines, sociales, avec les temporalités et spatialités proprement naturelles (les temps géologiques, climatiques, etc.).

d) Une quatrième orientation présente aujourd'hui est « phénoménologique » (E. Straus, H. Maldiney, M. Collot) : le paysage est compris alors comme l'événement d'une expérience sensible, celle de l'horizon. Il est relatif à la mise en œuvre des formes de la sensibilité humaine lorsque celle-ci est livrée au contact du monde. Il est alors moins une représentation qu'un affect, moins une connaissance qu'un choc. On n'est plus, là, dans la perspective de l'établissement d'un savoir. Les paysages, à l'inverse, sont vécus comme se refusant à l'objectivité, voire comme la dérouté de tout savoir. Les analyses qui suivent cette ligne de pensée sont plutôt à caractère psychologique et philosophique. Elles s'interrogent sur « l'être au paysage », sur la manière dont les êtres humains sont au monde, et se rattachent au monde par leur corps et leur sensibilité.

e) Enfin, dans une cinquième orientation de recherches, le paysage est considéré comme projet. On y trouve l'idée selon laquelle tout paysage est porteur d'une sorte de dynamique (et il est porté par cette dynamique), que celle-ci soit sociale, économique, naturelle, ou politique. En d'autres termes tout paysage est en mouvement et plus précisément en transformation, en cours de modification par le jeu même des forces naturelles, économiques, sociales qui s'y déploient, et il s'agit alors de capter ces forces et les formes qui les expriment pour tenter de guider ou de contrôler leurs orientations. C'est principalement chez les architectes et les paysagistes, mais aussi chez les aménageurs de manière générale, que cette approche a été développée. La question est celle de la mise en relation des bâtiments et des organisations urbaines avec leurs sites, leurs contextes, et, surtout, de la formulation d'un mode de « projection » qui tienne compte des particularités de ces sites. Soit une double interrogation : sur la définition de ce qu'est un site, d'une part, et sur la définition de ce qu'est une démarche de projet, d'autre part.

Il est évident que tout paysage *réel*, et toute rencontre réelle avec un paysage, correspondent en fait à un composé de ces cinq orientations. Tout paysage peut être considéré à la fois, quoique de manière complexe, comme une réalité matérielle traversée par des valeurs et des représentations culturelles, comme un milieu de vie, comme le support d'une expérience de la sensibilité, et comme un site appelant des transformations.

Plus généralement, quiconque rencontre la question du paysage est confronté au problème d'une *approche globale*, c'est-à-dire de la coexistence de rationalités paysagères différentes, et à celui de la réarticulation des fonctions de la raison que la modernité a dissociées. Enumérons rapidement ces formes de rationalité mises en jeu dans les approches paysagères : la rationalité instrumentale qui s'incarne dans des modélisations scientifiques, ainsi que dans des dispositifs et des savoirs techniques ; la rationalité morale, qui désigne les valeurs collectives et les horizons éthiques et politiques au sein desquels l'action humaine se donne un sens ; la rationalité esthétique, qui prend en charge la diversité des formes possibles de la rencontre des corps et des sensibilités avec le monde ; la rationalité dialogique ou communicationnelle, qui installe les cadres symboliques où se construisent les orientations et les principes de la vie commune.

Les paysagistes, qu'ils soient concepteurs ou ingénieurs, sont concernés par un ensemble complexe de préoccupations auxquelles ils doivent néanmoins répondre et dans lesquelles ils s'inscrivent, en tant qu'acteurs de la transformation des réalités territoriales. Comment parviennent-il, dans l'élaboration et la conduite de leur projet, à coordonner les différentes raisons qui les traversent ? Comment parviennent-ils, par exemple, à coordonner d'une part la portée stratégique des solutions techniques qu'ils apportent aux situations de dysfonctionnement spatial pour lesquelles ils sont amenés à intervenir, et d'autre part l'attention compréhensive qu'ils doivent porter aux représentations des habitants, mais aussi aux significations et aux valeurs des lieux où ils agissent ? Et comment prennent-ils en compte, en outre, la nécessaire dimension émancipatrice de leur activité, destinée à procurer un « mieux vivre » aux populations et aux territoires visés par

leurs projets ? Comment, enfin, insèrent-ils leurs interventions dans un contexte social marqué par la pluralité, voire la contradiction, des normes de croyance et des formes et de rationalité ?

Les positions théoriques qui viennent d'être présentées dressent un cadre de réflexions et d'actions possibles, plutôt qu'elles ne dégagent des réponses définitives à cet ensemble d'interrogations. Il n'est pas sûr, en effet, qu'il soit possible de faire une synthèse de ces différentes problématiques paysagères en une pensée globale du paysage. Mais il n'est pas sûr non plus que cela soit nécessaire.

2. Espace sensible

On se concentrera ici sur un aspect plus particulier de la question du paysage et de sa définition. Un aspect assez particulier à première vue, mais dont on espère montrer qu'il possède en réalité une conséquence importante concernant la définition du paysage, et surtout concernant la définition du rapport que les humains peuvent entretenir avec les paysages. Cet aspect concerne l'approche sensible du paysage, ou encore le paysage considéré comme espace sensible.

Pour saisir correctement les enjeux de cette question, il faut à nouveau revenir à la définition « classique » et encore couramment utilisée, du paysage : le paysage comme vue. Cette définition, à laquelle il a été fait allusion précédemment, présente le paysage avant tout comme un spectacle visuel obtenue depuis une hauteur, comme un panorama. Le paysage, ce serait la partie du territoire à laquelle on peut accéder par la vue, depuis une certaine distance. Les notions de distance et de recul par rapport au territoire jouent un rôle important ici : c'est grâce à cette prise de distance que le paysage pourrait apparaître devant les yeux du spectateur, du voyageur, du touriste. Le paysage se présenterait alors au regard comme une sorte de petit monde synthétique et complet.

Comme on l'a déjà indiqué, cette définition est aujourd'hui critiquée. Non pas qu'elle serait fautive, mais surtout parce qu'elle serait insuffisante, autrement dit parce qu'elle ne rendrait pas compte de la complexité et de la diversité des

expériences paysagères, des expériences qui ne sont pas toutes, et en tout cas qui ne sont pas uniquement, de l'ordre de la vision et de la prise de distance. Evoquons deux exemples, sans les développer.

Depuis les années 70, à la suite des travaux du musicien canadien Raymond Murray Schafer, on parle de « paysage sonore » (*soundscape*), pour désigner « ce qui dans l'environnement sonore est perceptible comme unité esthétique » (J.-F. Augoyard). Murray Schafer montre très bien dans son ouvrage fondateur, *Le paysage sonore*, comment le monde naturel est générateur de sonorités identifiables (la pluie, les animaux, la neige) et caractéristiques des lieux d'où ils s'élèvent. Et de même pour le monde humain, notamment urbain (les voix, les machines, la résonance des sols), dont les sonorités se sont modifiées dans l'histoire en relation avec les transformations de la vie sociale, urbaine, économique. Les lieux et les espaces ne sont pas seulement visibles, ils sont audibles également. Ils dégagent des sonorités particulières qui d'une certaine manière « font paysage », au sens où ces sonorités constituent l'atmosphère ou l'ambiance caractéristiques de ces lieux. De nombreux historiens, anthropologues et sociologues des sensibilités ont prolongé le travail de Murray Schafer, et exploré l'univers des sonorités urbaines et péri-urbaines.

Deuxième exemple : il n'y a pas seulement une sonorité des paysages. Les paysages développent des odeurs spécifiques par exemple, à tel point qu'il est possible de parler d'une sorte d'organisation olfactive de l'espace dans les paysages naturels et urbains. Cette géographie olfactive, sensible, a été bien étudiée par Alain Corbin, encore une fois, dans son ouvrage intitulé *Le miasme et la jonquille*, et par d'autres également, historiens, géographes et anthropologues des sensibilités (David Howes, Douglas Porteous), qui ont retracé l'histoire moderne de la « désodorisation » du monde, et plus précisément de l'espace public (de la rue).

Ces deux exemples nous signalent qu'à côté de l'espace visuel, optique, et peut-être se mélangeant avec lui, il existe d'autres systèmes de construction de la spatialité. On parle dans ce cas d'espace « haptique ». Plus précisément : il existe

aussi dans le paysage une spatialité du proche, du contact et de la participation avec l'environnement extérieur qui est compris lui-même comme complexe, c'est-à-dire comme une ambiance composée de plusieurs dimensions sensorielles (sonores, tactiles, olfactives, visuelles, etc.) qui interagissent en réalité et dans laquelle le corps est comme « plongé ».

De manière plus générale, il serait donc possible de s'interroger sur la coexistence et les transitions entre plusieurs niveaux ou formes de spatialité à l'intérieur de ce qu'on appelle « le paysage » : i.e. le visuel, le tactile, l'olfactif, le sonore. Et, au bout du compte, nous sommes amenés aujourd'hui à questionner et à relativiser les conceptions purement « visuelles » du paysage.

Nous ne considérons plus nécessairement le paysage simplement comme un beau décor, naturel de surcroît. On reprendra à ce propos l'observation de l'historien et théoricien du paysage américain J.B. Jackson : « Nous ne voyons plus [le paysage] comme séparé de notre vie de tous les jours, et en réalité nous croyons maintenant que faire partie d'un paysage, y puiser notre identité, est une condition déterminante de notre être-au-monde, au sens le plus solennel du mot. C'est cette signification, considérablement élargie, du paysage, qui rend une nouvelle définition tellement nécessaire aujourd'hui » (Jackson 2003, 262).

Mais alors, si le paysage fait partie de notre être-au-monde, s'il est un des éléments constitutifs, voire fondateur, de nos identités personnelles et collectives, nous ne pouvons plus en parler uniquement dans les termes de la vue, du spectacle, de la distance. Au contraire il semble nécessaire d'envisager le paysage avec des notions telles que celles d'« engagement dans », ou d'« implication dans » (le paysage). Nous « sommes au paysage ». Comme le dit Barbara Bender, qui est anthropologue : « [...] les paysages ne sont pas seulement des « vues », mais des rencontres personnelles. Ils ne sont pas simplement vus, mais *éprouvés* avec tous les sens » (Bender 2002, 136). Les paysages sont des ambiances, des atmosphères, des milieux dans lesquels nous sommes plongés, avant d'être des objets à contempler. Ils ne sont pas faits d'abord pour être

vus, avait écrit jadis le géographe français Eric Dardel. Nous habitons les paysages avant de les voir.

Il faudrait s'interroger alors de manière plus précise sur cette notion d'engagement, cette notion d'implication dans le paysage. Si le paysage correspond à notre implication dans le monde, alors cela veut dire qu'il n'est pas loin de nous, dans une sorte de distance, mais au contraire qu'il est proche, que nous sommes à son contact, qu'il nous enveloppe pour ainsi dire. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est ce contact, cet ensemble de contacts avec le monde environnant, bref cette expérience physique, qui fait paysage, qui fait le paysage.

La sociologie et l'anthropologie des sens, la géographie culturelle, l'histoire des sensibilités, l'esthétique philosophique, mais aussi de nombreuses études sur les environnements urbains, ont fait apparaître en quoi le paysage prenait en charge une dimension de la relation humaine au monde et à la nature que la science moderne, par principe, avait laissé de côté : le rapport direct, immédiat, physique, aux éléments sensibles du monde terrestre. L'eau, l'air, la lumière, la terre : autant d'aspects matériels du monde qui sont ouverts aux cinq sens, à l'émotion, à une sorte de géographie affective qui répercute les pouvoirs de retentissement que possèdent les lieux sur l'imagination. Le paysage serait d'abord de l'ordre de l'expérience vécue, sur le plan de la sensibilité.

Plus précisément, le paysage serait de l'ordre de l'expérience poly-sensorielle, à l'opposé des entreprises « anesthésiques » (R. Sennett) qui caractérisent le monde moderne et contemporain. Contre la phobie moderne du contact avec le monde et avec les autres, le paysage affirmerait au contraire le rôle central des expériences sensorielles dans la fabrication des identités territoriales.

La question deviendrait alors la suivante : comment reconnaître la « poly-sensorialité » propre au paysage, et, surtout, comment y accéder ? Comment accéder au paysage comme milieu sensoriel ? On a vu toute l'importance, et plus précisément la place centrale du corps dans les ambiances et les expériences paysagères : le corps sensible est comme le centre et la condition de possibilité des expériences du paysage. A quoi renvoie ici la notion de « corps sensible » ? Il faut rappeler ici la

distinction, classique depuis Merleau-Ponty, entre le concept de corps considéré comme objet physique neutre (le corps des sciences physiques : un point matériel auquel on a attribué des propriétés diverses, pesanteur, grandeur, etc., mais c'est un point qui en réalité n'existe pas : c'est une réalité théorique, élaborée par la science), et le corps vivant, senti, vécu, éprouvé de l'intérieur, notre propre corps. Il y a, dit-on encore pour marquer cette distinction, d'une part le corps que j'ai et qui peut me paraître parfois comme étranger à moi-même, et d'autre part le corps que je suis, le corps que je vis pour ainsi dire « de l'intérieur », mon corps vivant.

C'est le corps vivant qui est le corps sensible des expériences paysagères poly-sensorielles, qui est le centre des affects, le centre et le réceptacle des spatialités affectives. La notion d'« habitation », dans cette perspective, acquiert une charge ontologique et phénoménologique : c'est par notre corps propre que nous habitons le monde. C'est une autre géographie du monde qui est ici proposée et mise en œuvre.

C'est une géographie qu'on pourrait dire de sensibilité et de sentiment, une géographie affective, de proximité et de contact avec le monde et avec l'espace, et dont on pourrait penser qu'elle est originale, première par rapport à la géographie savante. Tout n'est pas objectivable dans l'expérience géographique que nous faisons du monde.

Cette autre géographie est, elle aussi, un savoir de l'espace. Un savoir sans doute plus intime, plus mystérieux, qu'on ne peut le traduire qu'avec peine, qui difficilement communicable dans un discours public et général. C'est un savoir qui exprime en effet une intelligence quotidienne du monde et de l'espace, une familiarité fondée sur l'usage. C'est une géographie vécue autant que pensée. C'est avant tout une manière d'être dans le monde, une expérience et un usage qui se déploient dans l'espace. Mais cela ne signifie pas que ce savoir ne peut pas être dit.

Toute la difficulté, à vrai dire, est de dégager le point de vue d'où nous pourrions saisir cette intimité géographique avec le monde, puis de trouver le langage dans lequel elle peut être exprimée, traduite, ou, pour mieux dire, dans quelles phrases cette géographie intime peut résonner. On ne peut se contenter

de dire qu'on aurait affaire là à une géographie subjective, qu'on viendrait opposer pièce par pièce à la géographie savante et objective. Car l'intimité avec le monde dont il s'agit ici n'est pas privée, elle n'est pas repliée sur elle-même comme sur une intériorité personnelle. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, qu'il y ait quelque chose comme « un intérieur » dans cette histoire. La géographie vécue, c'est-à-dire le contact familier avec le monde et l'espace, n'est pas une géographie intérieure, une géographie de l'intériorité subjective, un « paysage de l'âme ». Si la subjectivité est impliquée dans cette expérience ou cette géographie (deux mots, peut-être, pour la même chose), elle n'est pas repliée sur elle-même à l'exclusion du monde et de l'espace. Elle est de part en part spatiale, mobilisée par l'espace, déplacée dans l'espace, elle traverse l'espace. Elle est dehors, à l'extérieur.

Il faut souligner alors toute l'importance de la notion et de l'expérience de l'exposition : « s'exposer à », « exposer son corps à » : c'est l'expérience du paysage. Affirmer le paysage, c'est affirmer que c'est dehors que ça se passe, c'est-à-dire dans la rencontre de l'extériorité sous ses formes les plus concrètes (lumière, température, qualité de l'air, odeurs, etc.).

La marche pourrait constituer un moment fondamental ou fondateur de cette expérience du paysage : et plus précisément ce sentiment particulier qu'est la fatigue dans la marche, une fatigue qui n'est pas épuisement ou lassitude, mais qui restitue au corps sa disponibilité et, comme le dit Nicolas Bouvier, sa *porosité* vis-à-vis du monde, qui lui restitue sa capacité à être affecté par les données sensibles du monde. « La fatigue de la marche, écrit Nicolas Bouvier au seuil du monastère Hae-in-sa, en Corée, rend poreux, ouvert au langage d'un lieu : impossible de franchir ce parvis sans se sentir allégé, lavé de quelque chose » (Bouvier 2001, 126).

« La fatigue, écrit Julien Gracq à son tour, agit comme le fixateur sur l'épreuve photographique ; l'esprit, qui perd une à une ses défenses, doucement stupéfié, doucement rompu par le choc du pas monotone, l'esprit bat nu la campagne, s'engoue tout entier d'un rythme qui l'obsède, d'un éclairage qui l'a séduit, du suc inestimable de l'heure qu'il est » (Gracq 1995, 280).

Dans la marche, au cœur de ma fatigue, je fais apparaître le monde autant que je me fais apparaître moi-même, dans un espace poreux et commun qui est l'espace du paysage.

On peut tirer de ces différentes remarques un certain nombre de conséquences concernant les expériences urbaines par exemple, concernant ce qu'on a pu appeler un « urbanisme sensoriel ». Elles conduisent, en particulier, à revaloriser le rôle de la marche, et plus généralement du rôle de la situation « piétonnière », de la condition du piéton, dans la mise en œuvre des expériences paysagères.

Trois remarques à cet égard :

- La marche peut être comprise comme mise en œuvre de la poly-sensorialité du paysage urbain. Il s'agit avec la marche, avec notre mobilité corporelle, de devenir un « corps urbain », de faire corps avec la ville. Dans la ville, le marcheur est corps visuel et visible, corps sonore, corps sensible.

- La marche peut être comprise également comme l'élaboration d'un espace psychique d'un genre particulier : celui des rythmes spatiaux et des intensités spatiales de la ville, que l'on ne peut saisir que dans la marche. La marche « requalifie » l'espace d'une certaine manière, elle possède une vertu performative : le déplacement a le pouvoir de créer des formes.

- Enfin, la marche peut également être considérée comme l'élaboration d'un rapport spécifique à l'espace, elle met en œuvre une spatialité spécifique. Une spatialité qui repose en particulier sur la frontalité, par exemple, c'est-à-dire là encore sur les investissements corporels, physiques, de l'espace urbain par les sujets qui s'y déplacent et qui y vivent. C'est une expérience de l'espace qu'il faut distinguer des « vues de haut », propre aux entreprises de pouvoir (voir comme un Etat = voir de haut) : la marche peut être vue comme une expérience d'appropriation personnelle mais aussi civique de l'espace. « Narration » ambulatoire contre regard « cartographique » : marcher c'est transformer l'espace de la ville en histoire, en récit.

D'où la question (question d'aménageur) : comment rendre possible ou favoriser ce type d'expérience ? Quels lieux et quels espaces réaliser à la mesure de ces enjeux ? C'est la question des espaces publics et de l'espace public.

3. Espaces publics

Le concept d'espace public est ambigu. Il est à la fois un concept d'urbanisme et d'aménagement, et un concept de philosophie et de sociologie politique. Il est donc à la fois une réalité effective, concrète, et une métaphore. Si on prend le concept dans la perspective qui est aujourd'hui la plus commune, c'est-à-dire celle de l'aménagement et de la transformation des cadres de la vie collective, l'espace public c'est surtout l'espace *du* public. C'est un espace qui est ouvert à la fréquentation et à l'usage, libres mais réglementés, de tout un chacun. Par contre, si l'on prend le concept du point de vue de la philosophie politique, l'espace public est avant tout une métaphore, la métaphore d'une forme d'action collective et de lien politique, qui d'ailleurs n'est pas toujours réglementée par l'Etat, ce qu'on appelle parfois encore la « sphère publique ». Cette forme d'action n'a pas nécessairement une apparence spatialisée, et donc on peut se demander pourquoi on fait appel dans ce cas à une métaphore spatiale.

Existe-t-il, en fait, un rapport entre ces deux significations, entre l'espace du public d'une part, et une certaine forme de l'agir et de la relation politiques d'autre part ? On le suppose, mais ce n'est pas toujours très clair.

De fait, on a souvent identifié l'espace public politique avec celui de la ville. Du moins a-t-on pu dire que la ville avait été une condition constitutive de l'apparition de l'espace public moderne. La proximité même des mots laisse entendre cette sorte de parenté. On parle d'urbanité, de civilité, et ces dispositions morales qui sont proprement urbaines, on les considère également comme des conditions morales de l'exercice de la capacité politique dans l'univers ouvert de la politique moderne. Plus généralement, on a pu identifier des lieux réels de l'espace urbain comme étant des incarnations concrètes de l'espace public ou de sa possibilité : la rue, la place, le jardin public, par exemple, mais aussi le théâtre, ou le café. On sort de la métaphore, comme on voit, mais pas nécessairement de l'ambiguïté. Qu'est-ce qui fait de ces espaces concrets, qui sont aussi parfois des paysages (la rue, la place, le jardin, le café ou

le théâtre) des espaces publics ? Qu'est-ce qui donne à ces paysages et à ces espaces leur valeur d'espaces publics ?

a) L'espace public comme sphère d'action politique

Pour la réflexion philosophique contemporaine (H. Arendt, J. Habermas), la notion d'espace public s'articule autour de plusieurs propositions et plusieurs références, qui d'ailleurs se croisent :

1/ l'espace public est l'espace de l'action, ce qui veut dire que cet espace n'est pas essentiellement porteur d'une rationalité économique ou instrumentale, comme les espaces du travail ou les espaces marchands par exemple (Aristote/Arendt) ;

2/ l'espace public n'est pas l'espace domestique ou intime (privé), il se caractérise essentiellement, là encore, par le décentrement auquel il contraint ceux qui le fréquentent, par sa fonction de désenclavement et de « délocalisation » vis-à-vis des milieux d'origines ou des milieux de vie (et en cela il est l'espace de la citoyenneté, un espace civique) ;

3/ l'espace public ne peut être approprié par une personne ou par un groupe : il est caractérisé par son accessibilité, sa vertu de « désappropriation », si je puis dire (et c'est en cela qu'il est espace) ;

4/ l'espace public est donc un espace d'extériorité, si l'on peut dire, un espace de visibilité ou d'exposition, qui engage en outre une notion de responsabilité éthique et politique, en rapport à une scénographie voire à une dramaturgie : il s'agit d'attester de sa valeur personnelle devant les autres ;

5/ l'espace public est caractérisé par la pluralité des perspectives : l'espace public est par définition collectif et donc ouvert ;

6/ l'espace public est l'espace de déploiement des opinions et des goûts, il est historiquement en rapport avec la notion de spectacle (ce qu'on a appelé le « public » a d'abord été, au XVIII^e siècle, le public des concerts et des expositions) et avec la notion de « publicité », c'est-à-dire à la liberté d'expression (la presse) ;

7/ l'espace public est par conséquent caractérisé par la rencontre (le croisement) jamais (ou rarement) pacifiée des perspectives : c'est l'espace des superpositions, des frottements,

voire des antagonismes. Ce n'est pas un espace de fusion, c'est un espace non identitaire et non communautaire ;

8/ l'espace public est l'espace de la controverse démocratique (Habermas/Kant), c'est-à-dire de l'usage public de la raison, étant entendu que cet usage public a une vertu éducative ;

9/ l'espace public est un espace d'exercice de la capacité politique, un espace orienté vers la réalisation du bien commun, mais non identique à l'Etat : l'espace public n'est pas (tout à fait) l'espace de l'Etat (peut-on dire qu'il est l'expression de la société civile dans un face à face avec l'Etat ?).

Au total, on observe que la notion d'espace public désigne un aspect de l'expérience politique et sociale moderne qui est tout à fait particulier : c'est un espace collectif ou pluriel de l'expérience de soi, des autres, et de l'environnement en général ; cet espace n'est pas économique ou fonctionnel, mais politique, voire moral et culturel (puisque l'on y débat des valeurs dans tous les domaines) ; cet espace politique n'est pas celui de l'Etat (ou de l'administration) ; c'est un espace non identitaire, non fusionnel, et qui d'ailleurs n'est pas complètement administré ou contrôlé, un espace informel, en d'autres termes.

Quelles seraient alors la situation et la fonction de l'espace public dans l'univers de la pensée et de l'action politiques ?

Un des principaux penseurs contemporains de l'espace public, Jürgen Habermas, définit l'espace public comme une structure intermédiaire, qui assure la rencontre et la transition entre d'une part les intentions et les échelles de l'action de l'Etat ou de l'administration, plus généralement du système politique, et d'autre part les intentions et les échelles de revendications des acteurs privés. En d'autres termes, il y a deux aspects dans l'espace public. D'une part c'est un espace de perception et de formulation des problèmes qui affectent la société dans son ensemble. Et, d'autre part, c'est un espace où se formulent des problèmes qui sont jugés comme significatifs par tel ou tel groupe particulier qui compose la société. L'espace public apparaît donc comme une structure d'identification des problèmes nouveaux. Habermas donne une liste considérable de

ces thèmes apparus dans les dernières années au sein de l'espace public : la question du nucléaire civil et militaire, l'impact éthique et ontologique de la recherche génétique, les menaces écologiques, l'appauvrissement du tiers-monde, les problèmes liés à l'équilibre économique mondial, à l'immigration, etc. Mais surtout Habermas souligne que presque aucun de ces thèmes « n'a été introduit par les représentants de l'appareil d'Etat, des grandes organisations ou des systèmes fonctionnels de la société. Ils ont plutôt été lancés par les intellectuels, les personnes concernées, les experts engagés, les « avocats » auto-proclamés, etc. » (Habermas 1997, 409). Ce n'est qu'après un long parcours que ces thèmes, qui proviennent de la périphérie du monde politique, sont introduits dans le centre du système politique pour y être traités formellement.

Politiquement parlant, l'espace public est un tissu d'une grande complexité, ajoute Habermas, c'est un espace qui se différencie en espaces publics partiels en fonction de la densité de la communication et de l'ampleur du rayon d'action, mais aussi du niveau d'organisation. Ces espaces publics partiels, qui tous relèvent cependant de cette structure intermédiaire générale qu'on appelle l'espace public, prennent donc des visages assez variés : cela va « de l'espace public *épisodique* du bistrot, des cafés et des rues, jusqu'à l'espace public *abstrait* créé par les mass media [...], en passant par l'espace public *organisé*, en présence des participants, qui est celui des représentations théâtrales, des concerts rock, des réunions de partis ou des conférences ecclésiastiques » (Habermas 1997, 401). Le point important cependant, est que ces espaces publics partiels restent poreux les uns par rapport aux autres, en particulier dans la mesure où ils se fondent sur l'emploi du langage ordinaire.

Habermas souligne un point décisif : c'est le rôle que joue l'usage du langage ordinaire dans la constitution d'un espace public. C'est parce que le langage utilisé est ordinaire et compréhensible par tout un chacun, que la participation de tout un chacun à l'espace public est rendue possible. Mais cela implique de prendre en compte ou d'adopter (même provisoirement) le point de vue de l'habitant ordinaire non

spécialiste. Cela veut dire que politiquement parlant, le langage de l'expert ne donne pas la leçon ultime sur la réalité. La notion d'espace public implique la reconnaissance du fait que l'habitant est porteur d'une « vérité », une « vérité » ou si l'on veut une voix qu'il est nécessaire d'entendre et de prendre en compte dans l'élaboration du projet et de la décision politique. L'espace public est « l'arène » où s'expriment les voix et les vérités, et la structure organisatrice plus ou moins formalisée et durable de ces expressions, comme on l'a vu avec Habermas.

b) L'espace public comme espace de la sensibilité

Avant d'évoquer ce point, revenons un peu en arrière, et posons une nouvelle fois la question : en quoi la notion métaphorique d'espace public dans l'analyse des formes de l'action politique conduit-elle à une interrogation sur l'espace concret, et en particulier sur l'espace urbain ? En quoi la notion de public, dans le cadre de la présente réflexion, engage-t-elle la spatialité et une réflexion sur les spatialités concrètes de notre vie ?

Pour répondre à cette question, rappelons tout d'abord ce que dit le sociologue américain Richard Sennett à propos de la notion de public : le public ce n'est pas seulement une catégorie logique de la pensée politique, mais aussi une catégorie historique de la sensibilité. L'espace public, ce n'est pas seulement être en mesure d'argumenter de manière rationnelle, d'exposer plus ou moins paisiblement ses raisons et sa compétence devant des spectateurs, et d'entrer dans un échange rationnel de paroles. Le public, bien entendu, c'est cela, mais c'est aussi et peut-être d'abord une expérience plus directe, plus immédiate, celle de la présence de l'autre, et plus exactement de la présence de nous à l'autre, si l'on peut dire. Être dans l'espace public, c'est être visible. Reconnaître l'existence d'un espace public, c'est, très concrètement reconnaître que nous avons un dehors, si je puis dire, c'est-à-dire un corps, et que nous ne sommes pas invisibles dans une bulle imperméable. Reconnaître l'espace public c'est reconnaître cette forme de fragilité immédiate qui est en même temps le signe de notre responsabilité. La question de l'espace public est donc en tout premier lieu, avant d'être une question d'argumentaire politique, une question de sensibilité (de sensibilité morale) à

l'autre, une prise de conscience de la présence de l'autre, un autre qui n'est pas seulement un être de pensée, un être abstrait, mais qui a un corps.

Disons la chose autrement : l'espace public, dit-on, c'est là où je peux faire entendre ma voix et entendre la voix des autres. C'est aussi une question d'écoute. Le mot *voix* est un mot remarquable par sa richesse et son ambiguïté. La voix, c'est le *vote*, bien sûr, dans une logique politique comptable. Mais ce vote est également l'expression d'un *avis*, c'est-à-dire que derrière ce vote il y a un ensemble d'arguments, de croyances, de valeurs auxquelles on adhère, bref quelque chose comme une rationalité personnelle. Mais il faut aller encore plus loin : la voix c'est aussi la *sonorité* physique produite par un corps, une sonorité toujours très singulière et qui est comme la signature de l'individu qui parle. La voix porte plus que des raisons et des pensées, elle atteste également de la présence physique d'un individu qui parle devant nous, qui s'adresse à nous, et à cette voix nous sommes plus ou moins sensibles, par cette voix nous sommes plus ou moins touchés. Qu'est-ce donc qu'écouter l'autre ? C'est entendre des raisons générales certes, mais c'est également et peut-être d'abord accepter la présence d'une voix singulière, et des sonorités qui cherchent à nous atteindre. Ce n'est pas seulement une question de respect, c'est une question de tact.

On pourrait reprendre ici ce qu'écrivait Murray Schafer, à propos de la façon dont la dimension de différents peuplements humains est déterminée par la voix : « La portée de la voix humaine a, au cours de l'histoire, constitué un module important à partir duquel se sont groupés les peuplements humains. Elle est, par exemple, à l'origine de la ferme 'longue' des premiers colons nord-américains, dont l'éloignement par rapport aux autres, ne dépassait pas, en raison des risques d'attaque surprise, la portée du cri. Dans sa République modèle, Platon limite, de façon tout à fait précise, la taille de la communauté idéale à 5040 habitants, soit l'audience à laquelle un seul orateur peut convenablement s'adresser. Cette taille devait correspondre à peu près à celle de Weimar du temps de Goethe et de Schiller » (Schafer 2010, 294-5).

La question que nous pouvons nous poser dans les villes d'aujourd'hui, c'est bien celle du bruit et des conditions de « l'entente », en jouant à peine sur l'ambivalence du mot « entente ». Comment pouvons-nous nous entendre (au sens politique du terme) si nous ne pouvons pas nous entendre (au sens physique) ?

Si l'on généralise, la question de l'espace public n'est donc pas une question « abstraite ». C'est une question liée à une expérience, ou à un ensemble d'expériences très concrètes, très « sensibles » : celle de la présence de l'autre ou plutôt des autres, dehors. L'espace public, c'est l'espace des croisements plus ou moins réguliers avec des inconnus plus ou moins familiers. La pensée de l'espace public, c'est la pensée de ce dehors, de la manière de l'organiser et d'y vivre. Et ce dehors est un dehors concret, ouvert à la sensibilité.

Par conséquent, si l'espace public est par définition un espace de pluralité, un espace de croisement des opinions et des valeurs, il faut le considérer également comme un espace de croisement des présences physiques. En d'autres termes, la liberté d'expression ou de parole, qui est caractéristique de l'espace public politique, présuppose un réglage spatial, présuppose une organisation concrète, physique, de l'espace, une forme de l'espace, même si cette forme n'est pas dessinée a priori. Ni trop près (car en ce cas c'est l'intime, c'est le fusionnel, c'est l'impossibilité de la différence), ni trop loin (en ce cas, c'est l'impossibilité même de s'entendre et de se voir, et c'est peut-être l'indifférence). L'action politique est aussi l'art de ce réglage physique des voix et des regards, et plus profondément encore l'art de la définition des bonnes proximités et des bonnes distances entre les gens, bref un art de l'espacement.

Encore une fois, la prise de conscience des dimensions sensibles et concrètes de la relation politique et de l'exercice de la capacité politique a pour conséquence qu'il est nécessaire de tenir compte de manière solidaire de ces deux aspects (le politique, le sensible) dans la conception et la réalisation des cadres concrets de la vie collective (notion de « partage du sensible »). L'espace public implique un art spatial, une architecture, un urbanisme, et de manière générale un art de

l'organisation de l'espace. Essayons de considérer la chose plus concrètement maintenant.

c) Deux exemples : la rue et la place

Revenons sur deux exemples tout à fait classiques : la rue, la place, qui peuvent être considérés comme des espaces à la fois sensibles et politiques, et peuvent être traités également comme des paysages. On l'a souvent dit : l'espace public, dans sa notion et dans sa pratique, est un produit de la ville, et de la grande ville en particulier. La ville nous transporte ailleurs, elle nous déplace, elle met notre identité personnelle et collective à l'épreuve.

L'analyse de ces deux exemples de la rue et de la place permet d'indiquer en quoi il y a une relation entre la ville et les expériences les plus familières de l'accessibilité, de l'ouverture, du désordre et de la transgression, expériences qu'on peut considérer comme constitutives de l'espace public. Ces deux exemples permettent de souligner, en particulier, en quoi certaines des expériences urbaines les plus caractéristiques du point de vue de la sensibilité sont déjà chargées de significations du point de vue de l'espace public politique. La rue et la place sont des lieux exemplaires de l'expérience de la sociabilité, ce sont des lieux où s'expérimente avec vivacité l'aptitude d'une population à vivre avec intensité les relations publiques (M. Agulhon).

a/ La rue :

La rue, c'est bien entendu l'endroit par où l'on passe et où l'on passe : c'est l'espace des circulations et des transports, le canal des déplacements orientés vers un but à partir d'un point d'origine (qui est au bout du compte le domicile). Mais à ce niveau-là la rue n'est pas encore un espace public, c'est une ligne que l'on suit et un ensemble de prescriptions auxquelles on obéit (quels que soient nos véhicules) pour atteindre un objectif. A ce moment-là, la rue n'est encore qu'un tuyau, et la gestion de la rue n'est que la gestion des flux qui passent par ce tuyau.

La rue est également l'endroit que l'on dessert. Ce n'est pas seulement un espace de circulation pour les véhicules par conséquent, mais c'est aussi un espace composé par des arrêts,

des points d'arrêt, des lieux. La rue est composée de lieux d'arrêts.

Mais la rue est aussi un endroit où l'on marche, et plus encore où l'on flâne, et en cela elle est un espace d'exposition, un espace où se joue la question de l'accessibilité. C'est le lieu d'exposition des marchandises et des services offerts dans la ville, qui sont visibles dans des vitrines devant lesquelles on s'arrête, ou bien le long desquelles on progresse avec lenteur. Cette exposition obéit à des rituels de temps et d'espace particuliers : la lumière, la composition, les odeurs, l'ensemble des signes sensibles qui font de la rue plus qu'une simple ligne : c'est un milieu auquel on peut avoir accès si l'on prend le temps de s'y arrêter (mais aussi si l'on en a la possibilité financière). Mais c'est aussi, d'autre part, l'espace d'exposition des autres, que l'on voit et qu'on entend dans la rue, sans nécessairement les connaître ou les reconnaître, mais que l'on peut aussi croiser, rencontrer, ou chercher à éviter. La rue est aussi l'espace de l'inconnu plus ou moins familier, comme on l'a déjà dit. La rue se présente alors comme un espace humain organisé lui aussi selon des rituels complexes d'habillements, de regards et de paroles, qui marquent le possible et l'impossible, et où se joue très concrètement, au niveau de la sensibilité, la question de la proximité et de la distance, la question de la distanciation, qui traverse toute réflexion sur l'espace public.

La rue, enfin, est également, un espace d'expériences (la rue ce n'est pas seulement le lieu où je passe, mais c'est aussi le lieu où quelque chose se passe), et l'on ajoutera, de façon un peu paradoxale : la rue est un espace d'expériences de l'espace en tant que tel. Sollicitons ici les analyses d'un philosophe chilien, Humberto Giannini, un des rares à avoir abordé philosophiquement la question : « En tant qu'espace public, disposé à toute manifestation anonyme, la rue représente, en vérité, le lieu de tous et de personne. Dans un tel espace, je suis un homme indifféremment égal à tous les hommes » (Giannini 1992, 29-30). Il faut insister sur cette fonction « d'impersonnalisation » ou de restitution de l'anonymat qui est jouée par la rue, car c'est justement cette fonction qui constitue la rue comme espace public véritablement, au sens que nous avons défini plus haut avec Arendt et Habermas. Reprenons

Humberto Giannini : « [...] au milieu de ce flux humain, dans la libre circulation de la rue, je réussis dans une certaine mesure à me détacher du poids, de la responsabilité, du souci de cet être disponible pour soi que je suis dans mon domicile, à me détacher aussi de ce personnage en vue de soi-même que je suis [...] dans mon travail » (Giannini 1992, 30). Ainsi la rue n'est pas seulement un espace domestique, ni un espace de fonctions à remplir, elle est aussi l'espace des détachements, des décentremements, des transgressions possibles, un espace de distraction et d'aventures (c'est au fond ce que les surréalistes, Walter Benjamin, certains artistes contemporains, ont cherché à faire valoir : il y a une sorte d'enfance qui peut se jouer dans la rue).

Giannini va plus loin encore, en mettant en valeur ce qu'on pourrait appeler l'humanité de la rue : « Se détacher, se laisser aller à l'enchantement des choses, se surprendre à marcher sans but, sans lieu à atteindre, sans horaire, ouvert au hasard des rencontres que la rue met à notre disposition. Ainsi, il se peut que la rue nous rende, par son caractère ouvert et niveleur, l'exacte dimension de notre humanité mise à nu, dépouillée des procédures raisonnables, des hiérarchies et des distinctions, qu'elle nous révèle soudain notre condition d'humanité imprévisible dans notre relation aux autres, humanité exposée aux autres dans sa nature transitoire » (Giannini 1992, 30).

La rue, par conséquent, est un espace de transgression : on y déplace ou l'on y dépasse les frontières du possible et de l'impossible, les routines, c'est-à-dire tout ce qui enferme l'existence humaine dans une identité stabilisée et refermée sur elle-même. La rue est l'espace d'expérience de l'altérité, et en cela elle est comme le lieu de naissance de l'espace public.

A vrai dire, il faudrait apporter deux précisions importantes à cette description, qui permettraient de la nuancer.

D'une part, il faudrait distinguer entre les différents types de rues. Les rues qui viennent d'être évoquées sont celles où se trouvent les commerces, les services publics, les salles de spectacles. Il y a d'autres types de rues, où la notion d'espace public ne joue pas, ou bien joue différemment. On pourrait

d'ailleurs en tirer l'argument d'une réflexion nécessaire sur les conditions de possibilité de l'espace public : si la rue devient espace public à partir du moment où elle « offre », si l'on peut dire, les « équipements » commerciaux et de service dont on vient de parler, n'est-il pas nécessaire, du point de vue de la gouvernance urbaine, d'engager une réflexion sur la disparition des commerces de proximité, sur la mono-fonctionnalité de certaines rues, etc. ?

Il faudrait faire une deuxième remarque, à propos de la question des tentatives par les riverains de « privatiser » la rue. On pourrait évoquer à cet égard (mais il y a d'autres exemples possibles) la question des terrasses de café, de leur apparence et de leur taille, en essayant de parvenir à point de vue équilibré entre deux considérations. Car s'il est vrai, d'une part, que ces établissements jouent et ont joué un rôle essentiel dans l'apparition du type de sociabilité nécessaire à la constitution des espaces publics, il est non moins vrai, d'autre part, que l'espace public doit rester accessible et ne doit pas être encombré par des terrasses qui s'approprient abusivement la vue des façades et le passage de la rue.

À ces deux remarques il faudrait sans doute en ajouter une troisième, douloureuse, concernant les personnes qui, par contrainte le plus souvent, doivent vivre dans la rue. Il ne faudrait pas tomber dans une sorte de mythification de la rue, qui la présenterait comme le lieu par nature de la socialisation et de l'accession à la citoyenneté. La rue, c'est aussi le lieu de la désocialisation, de l'abandon, de la perte de soi et de ses ancrages. Il faut réfléchir à cela, à ce que le sociologue Zygmunt Bauman appelle les « vies perdues », quand on s'interroge sur la qualité des espaces publics.

b/ La place :

La place est, historiquement et ontologiquement parlant, le lieu fondateur de la cité, son centre organisateur. Elle est, dit Humberto Giannini, « le temps réflexif de la ville » (Giannini 1992, 56), et en tant que telle elle est l'espace public, voire politique, par excellence. C'est son caractère d'espace ouvert qui définit la place, son accessibilité. Elle est comme une clairière dans la ville. Une place est un lieu de visibilité (visibilité de soi-même et d'autrui), un lieu de liberté (de parole et d'action), un

lieu de bavardage, un lieu de passage mais aussi un lieu où l'on s'attend et où l'on se retrouve, bref un lieu de séjour provisoire, un lieu où se superposent et se juxtaposent un grand nombre de classes sociales et d'usages, bref quelque chose qui ressemble fort à un désordre, mais qui, au bout du compte, restitue au piéton une dimension d'existence qui est fort proche de ce que Arendt ou Habermas appelleraient une conscience de citoyenneté, ou plus précisément une civilité. Richard Sennett, en mettant en valeur le caractère désordonné de l'agora, insiste sur la dimension éducative d'un espace de ce genre : c'est là, dit-il, qu'on apprend à tenir une conversation au milieu du désordre, et qu'on s'initie au discours et à l'argumentation (Sennett 2009).

Et, en cela, tout lieu qui recueille les diverses propriétés qu'on vient d'énumérer peut être dit « place » (un café, un banc, un bout de rue). Les dictionnaires historiques de la langue française nous disent que le mot « place » provient du latin *platea*, lui-même dérivé du grec *plateia*. On y trouve l'idée d'une étendue plate et large (au XVI^e siècle, une place peut être appelée une *platée*), mais aussi une autre idée : celle de s'approcher, celle d'avoir commerce avec. Tout lieu durablement ouvert et accessible est une place, en ce sens.

Ce qui se joue, dans cette ouverture, c'est la réflexivité de la ville et de la vie collective. Par là, on veut dire deux choses contradictoires mais qu'il ne faut pas séparer. D'abord, au sens littéral, que la place est comme le miroir de la ville, le lieu où celle-ci se donne en spectacle. La place, et en particulier la place centrale, c'est l'endroit où se déroulent les événements exceptionnels de l'histoire de la ville. Les fêtes, les cérémonies civiles et religieuses, les commémorations, mais aussi les défilés politiques et syndicaux, les manifestations plus ou moins spontanées de la colère, de la joie ou de l'émotion collective ont lieu sur la place, ou du moins la traversent d'une manière ou d'une autre. La place est alors comme l'image, le miroir et le lieu de constitution d'une identité urbaine, voire d'une identité civique. Il n'est pas du tout anodin, à cet égard, que la place soit bordée, encadrée par des bâtiments ou des monuments qui sont comme les manifestations à la fois réelles et symboliques de pouvoirs divers qui cherchent à s'approprier ce lieu ou à la

contrôler. Autrement dit, la place est traditionnellement le lieu du pouvoir et de ses signes.

Mais symétriquement, l'ouverture de la place c'est aussi le fait de sa désorientation, de la multiplicité des directions qu'on peut y prendre pour y entrer et pour en sortir. L'ouverture spatiale de la place rend possible une sorte d'indétermination, une indifférenciation qui lui confère une disponibilité pour différents usages. Mais, en même temps, l'indifférenciation spatiale de la place rend possible l'apparition et le jeu des différenciations sociales sur la place. La place est comme un plateau de théâtre. Plusieurs entrées, plusieurs sorties, plusieurs histoires y sont possibles, plusieurs histoires même peuvent s'y dérouler simultanément et je dirai sans encombre, du moins jusqu'à une certaine limite ou un certain seuil, qu'il s'agit justement de définir.

Au bout du compte, toute place se présente donc, du point de vue d'une réflexion sur l'espace public, comme un système et un lieu de tensions perpétuelles entre d'une part des tendances à l'identification et d'autre part des tendances à la différenciation. Ce qui signifie qu'il faudrait penser la place avant tout comme un espace de l'être-avec, et non pas de l'être-comme, un espace de l'être-avec où parfois un être-ensemble peut apparaître, mais qu'il ne faudrait pas figer de façon artificielle.

Autrement dit, du point de vue d'une réflexion sur l'espace public, la place est et doit rester sans fonction, elle est le lieu du ni l'un ni l'autre. La qualité publique d'une place réside dans cette résistance qu'elle oppose à tout effort, conscient ou non, d'appropriation pour un seul type d'usage ou d'idée. Il faut considérer la place comme un espace de transactions, d'interactions, mais pas de fusion.

Conclusion

Ainsi, la question de l'espace public ce n'est pas d'abord ni seulement la question de la forme et du dessin de la forme. Ou plutôt, il faut envisager, de façon plus complexe, trois questions.

La première question serait celle des usages, des pratiques, celle de la pluralité et de la superposition (ou de

l'enchevêtrement) de ces usages : bref tout ce qu'on résume avec le mot « habiter ».

La deuxième question serait alors celle des conditions données aux possibilités d'habiter : conditions de forme, certes, mais aussi de matières, de textures, d'échelles, de lumières, d'équipements, etc.

Mais la troisième question serait également de comprendre aussi qu'il y a une part irréductible d'informel, de non maîtrisable et de non prévisible dans toute cette affaire. Ce qui rejoint, d'ailleurs, les réflexions de Richard Sennett sur l'espace public : c'est aux marges, dit-il, aux limites, que l'espace public se développe, car c'est là, sur ces limites qui sont également des seuils que se développe la sensibilité à l'autre et la reconnaissance de l'autre.

Le pluralisme des approches est nécessaire.

Tout d'abord, parce que seule la pluralité des vues et des savoirs peut donner une mesure à la complexité de cette réalité qu'est le paysage. Pluralisme qui interdit que le paysage soit l'affaire d'un seul métier, d'une seule spécialité, d'une seule autorité ou d'une seule commande : le paysage, et plus précisément le projet de paysage impliquent la constitution d'espaces de confrontation des opinions à l'intérieur desquels les divers acteurs, y compris les experts, mais pas eux seulement, qui entrent dans la formation des territoires doivent pouvoir trouver leur place. Le paysage et l'espace public demandent du temps, et de la pédagogie. Le paysage est un art du temps, en effet, autant que de l'espace. Le paysage est un processus, et pas seulement parce qu'on y trouve des êtres vivants : il est l'élément d'une fabrication commune, il contient bien des chemins imprévisibles, beaucoup de situations informelles, et, au bout du compte, cela échappe en partie à tout programme.

REFERENCES

Bender, Barbara. 2002. "Landscapes and Politics." In *The Material Culture Reader*, edited by Victor Buchli, 135-174. New York: Berg.

Bouvier, Nicolas. 2001. „Les chemins du Halla-san." Dans *Journal d'Aran et d'autres lieux*. Payot : Paris.

Gracq, Julien. 1995. "Lettrines 2." Dans *Œuvres complètes*, II. Paris: Gallimard/Pléiade.

Habermas, Jürgen. 1997. *Droit et démocratie*. Traduit en français par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme. Paris : Gallimard.

Jackson, John Brinckerhoff. 2003. *A la découverte du paysage vernaculaire*. Traduit en français par Xavier Carrère, préface de Jean-Marc Besse et Gilles A. Tiberghien. Arles : Actes Sud.

Roger, Alain. 1995. *La théorie du paysage en France*. Seyssel : Champ Vallon.

Schafer, Murray. 2010. *Le paysage sonore*. Traduit en français par Sylvette Gleize. Paris : Editions Wildproject.

Giannini, Humberto. 1992. *La 'réflexion' quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*. Traduit en français par Vincente Duchel et al., préface de Paul Ricoeur. Aix-en-Provence : Alinea.

Sennett, Richard. 2009. *La conscience de l'œil. Urbanisme et société*. Traduit en français par Dominique Dill. Lagrasse : Verdier.

Jean-Marc BESSE est directeur de recherche au CNRS, où il dirige l'équipe EHGO/UMR Géographie-cités (CNRS/Paris I/Paris VII). Il enseigne l'histoire de la géographie à l'université Paris 1 (Institut de géographie), et l'histoire et la culture du paysage à l'École nationale supérieure du paysage de Versailles. Il est co-directeur de la rédaction de la revue *Les Carnets du paysage*. Ses travaux développent une interrogation épistémologique, historique et anthropologique sur la géographie, ainsi que sur les diverses formes prises par les savoirs et les représentations de l'espace et du paysage. Ouvrages : *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie* (2000), *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance* (2003) ; *Face au monde. Atlas, jardins, géoramas* (2003) ; *Le goût du monde. Exercices de paysage* (2009). Il a co-dirigé *Les méditations cosmographiques à la Renaissance* (avec M.-D. Couzinet et F. Lestringant, 2009) et *Naissances de la géographie moderne (1760-1860). Lieux, pratiques et formation des savoirs de l'espace en France* (avec H. Blais et I. Surun, 2010).

Adresse :

Jean-Marc Besse, PhD

UMR Géographie-cités (CNRS/Paris I/Paris VII)

13, rue du Four

75006 Paris

Email : bessejm@parisgeo.cnrs.fr