



HAL
open science

**Mytho-logique ou méso-logique? Une étude comparative
de la mythologie Barthésienne et de la mésologie
Berquienne**
Xiaoling Fang

► **To cite this version:**

Xiaoling Fang. Mytho-logique ou méso-logique? Une étude comparative de la mythologie Barthésienne et de la mésologie Berquienne. PLASTIR, 2020. hal-02887064

HAL Id: hal-02887064

<https://hal.science/hal-02887064>

Submitted on 1 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mytho-logique ou méso-logique ? Une étude comparative de la mythologie Barthésienne et de la mésologie Berquienne

Xiaoling Fang, Le 04 juin 2020

Résumé :

Cette étude vise à analyser certaines analogies entre la mésologie berquienne et la mythologie barthésienne. Des similitudes peuvent être observées en premier lieu à travers leurs systèmes de signification : *les chaînes trajectives* et *les chaînes mythologiques*. Leurs schémas représentatifs respectifs sont bien plus que de simples démonstrations formelles d'un système de signification, car les éléments y sont alternés à travers des mécanismes complexes très voisins- une dynamique incessante circulant au sein du processus. Mais malgré ces similitudes, il est primordial de différencier ces deux modèles, car l'un n'est pas tout à fait l'équivalent de l'autre, et de surcroît, ils ne sont pas de même qualité. En effet, Barthes adopte une posture extrêmement critique visant spécifiquement la classe bourgeoise de l'époque, tandis que Berque adopte une vision plus large destinée à une démonstration du déploiement du monde et ainsi à une remise en cause des fondements du paradigme occidental moderne.

Afin de comprendre les limites de la forme mythologique et les différences qui la démarquent de la mésologie, cette analyse se déroule sous quatre angles : les chaînes trajectives et les chaînes mythologiques, l'hypostase de S/P en S' et la naturalisation mythique, le cycle de signification, l'inflation du système et les limites de la mytho-logique.

L'étude présente avant tout des réflexions nées à la lecture des écrits de deux philosophes, Augustin Berque et Roland Barthes. Son objectif n'est pas d'apporter des réponses définitives, mais de soulever des questions, et avant tout de proposer d'autres regards sur deux pensées extrêmement riches.

Mytho-logic or meso-logic? A comparative study of the Barthes' mythology and the Berque's mesology

Summary:

This study aims to analyze certain analogies between the Berque's mesology and the Barthes' mythology. Some similarities can first of all be observed through their meaning systems: the trajectory chains and the mythological chains. Their representative patterns are not mere formal demonstrations of a meaning system, as the elements are alternated through a complex but analogous mechanism - a never-ending dynamic flow within the process. On the other hand, it is important to make the distinction between these two models, since one is not quite the equivalent of another, and moreover they are not of the same quality. Barthes takes an extremely critical stance specifically towards the contemporary bourgeois class, while Berque chooses a broader vision intended to show the world's deployment and thus to question the modern Western paradigm's foundations.

In order to understand the mythological form's limits, and its main differences with the mesology, this analysis takes place from four angles: the trajectory chains and the mythological chains, the hypostasis from S/P to S' and the mythical naturalization, the meaning cycle, the system inflation and the mytho-logic's limits.

The study presents above all the reflections based on readings of the writings of two philosophers, Augustin Berque and Roland Barthes. Its goal is not to provide definitive answers, but most of all to raise questions, and specially to offer different perspectives on two extremely rich thoughts.

Analogie et paradoxe entre la mythologie barthésienne et la mésologie berquienne

Qu'est-ce qu'un mythe ?

Selon Barthes, « *le mythe est une parole*¹ ». Il précise par la suite : « *le mythe est un système de communication, c'est un message*² ». Il peut s'établir à partir de n'importe quel concept. Même un arbre peut devenir la matière d'un « mythe », parce que quand on dit arbre, on ne considère déjà plus de manière neutre l'arbre en soi : le concept d'arbre a été investi d'un usage social. En fin de compte, tout peut relever du mythe.

Il est certain que la mythologie participe à un faire du monde. Il s'agit de notre manière de créer, parce que la mythologie est un phénomène spontané, dû à la capacité créative de l'être humain de transposer les choses en mots.

Quant à la mésologie, l'étude des milieux concrètement vécus par les êtres vivants (humains en particulier), elle, tente de décrypter le déploiement du monde du vivant à travers le prédicat – à savoir par le sens, l'action, la pensée, la parole³. Une similitude apparaît ainsi entre la mythologie et la mésologie. Par ailleurs, dans nombre de ses écrits, Berque fait des rapprochements de ces deux théories et mentionne que : « *Du point de vue de la mésologie, cela conduit certes à admettre que la réalité des milieux est toujours quelque peu mythique...*⁴ »

Cette ressemblance peut avant tout être observée à travers les schémas représentatifs de leur processus de signification : la mythologie par la formule *signifiant + signifié = signe* → *signifiant¹ + signifié¹ = signe¹ → ...signifiantⁿ⁺¹ + signifiéⁿ⁺¹ = signeⁿ⁺¹* (partant des principes définis par Barthes, cette formule a été reformulée et développée dans mon mémoire de DEA⁵ en lui ajoutant une dimension historique), et *((((S/P) /P') /P'') /P''')* pour la mésologie. Ces deux formules mettent en évidence la diachronie du système. Elles ne sont pas de simples démonstrations formelles d'un système de signification, car les éléments y sont alternés à travers un mécanisme complexe, précisément la *trajection* selon Berque et « *le jeu de cache-cache entre le sens et la forme* » selon Barthes. Grâce à cette dynamique, les formules obtiennent instantanément une vivacité.

Ils sont tous deux caractérisés par une dynamique récurrente entre l'abstraction et la substantialisation, à la fois significative et infra-significative. Berque précise par ailleurs deux homologues : celle entre le processus indéfini de la naturalisation de l'histoire et celui de l'hypostase

¹ Roland Barthes, *Mythologies* (1957), Paris, Seuil, 1970, p. 181.

² *ibid.*

³ Parmi de nombreuses références, deux constituent le fondement de cette pensée : *Umweltlehre* (étude des milieux) de Jakob von Uexküll (1864-1944) et *Fûdoron* 風土論 (étude des milieux humains) de Tetsurô Watsuji (1889-1960). Cf. *La mésologie : pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, Coll. Essais & conférences, 2014.

⁴ Augustin Berque, « Milieu, contingence et sens dans la nature », Journée d'étude sur « le milieu », MSH de Clermont-Ferrand, 16 janvier 2020.

⁵ Xiaoling Fang, *Lire Versailles comme un texte - interrogation sur le processus de la signification paysagère*, Mémoire, DEA « Jardins, paysages, territoires », Université Paris 1 / Ecole d'architecture de Paris - La Villette, 2003-2005.

(ou de la réification) des prédicats, et celle entre ce que Berque appelle le syllemme⁶ et la disproportion entre le signifié et le signifiant dans le mythe⁷.

Comme nous pouvons la constater, une analogie profonde paraît entre deux modèles susdits. Il est cependant primordial de les différencier, car l'un n'est pas tout à fait l'équivalent de l'autre, et de surcroît ils ne sont pas de même qualité.

Barthes qualifie la signification du mythe d'imposture, de langage volé, d'une survie insidieuse, dégradée qui ne voit pas la Terre promise. La mythologie possède un sujet précis qui est le mythologue. Ce dernier peut même avoir une image concrète, telle que la classe bourgeoise transformant sans cesse la réalité du monde en image du monde, d'un anti-physis à un pseudo-physis.

Barthes adopte donc résolument un regard critique, ou une posture de combattant avec des cibles concrètes : « il s'agissait évidemment de mon actualité⁸ », souligne Barthes dans l'avant-propos. S'appuyant sur 53 textes écrits chaque mois pendant environ deux ans, de 1954 à 1956, au gré de l'actualité, il analyse ensuite d'une façon méthodique le phénomène même du mythe.

Pour Barthes, le mythe relève d'une science générale extensive à la linguistique, et qui est la sémiologie. Néanmoins, le mythe n'est pas un simple fragment sémiologique. La sémiologie est une science des formes, puisqu'elle étudie la structure des significations indépendamment de leur contenu. Elle est nécessaire mais insuffisante pour comprendre la mythologie, car le mythe fait partie à la fois de la sémiologie comme science formelle et de l'idéologie comme science historique : « elle étudie des idées-en-forme⁹ ». Les mythologies s'adosent fermement aux faits en situation. Selon ses attributs définis par Barthes, nous pouvons repérer précisément des phénomènes mystifiés et dénoncer des ruses de mythologue.

Voici un exemple du mythe décrit dans son ouvrage : « *Je suis chez le coiffeur, on me tend un numéro de Paris-Match. Sur la couverture, un jeune nègre vêtu d'un uniforme français fait le salut militaire, les yeux levés, fixés sans doute sur un pli du drapeau tricolore. Cela, c'est le sens de l'image. Mais naïf ou pas, je vois bien ce qu'elle me signifie : que la France est un grand Empire, que tous ses fils, sans distinction de couleur, servent fidèlement sous son drapeau, et qu'il n'est de meilleure réponse aux détracteurs d'un colonialisme prétendu, que le zèle de ce noir à servir ses prétendus oppresseurs¹⁰* ». Prenons un cas de nos jours : l'image ci-dessous (Fig.1) montre une copie vraisemblable du pont Alexandre III dans une ville chinoise. Le signifié de cette étrange présence semble implicite pourtant évident : l'intention de s'associer à des valeurs pompeuses.

Il est au contraire difficile de discerner un comportement mésologique, ou du mésologue, si on peut dire. Mais peut-on considérer la mésologie comme le simple opposé de la mythologie ? Dans ses ouvrages récents¹¹, Berque a complété sa formule en rajoutant un *I* (interprète) entre *S* et *P*. Par

⁶ Le syllemme, le 4^e lemme du tétralemme (à la fois A et non-A) : le « prendre-ensemble », sullambanein. C'est à cela que, selon Berque, correspond ce que Yamauchi qualifie de « logique du soku » (soku no ronri 即の論理). cf. Augustin Berque, « Milieu, contingence et sens dans la nature », *op. cit.*, s.p. Cf. *Mythologies, op. cit.*

⁷ Selon Barthes, un signifié peut avoir plusieurs signifiants, et vice versa.

⁸ Roland Barthes, *Mythologies, op. cit.*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p.185.

¹⁰ *Ibid.*, p.189.

¹¹ V. Augustin Berque, *La mésologie : pourquoi et pour quoi faire ?* Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, Coll. Essais & conférences, 2014, et *Poétique de la Terre : histoire naturelle et histoire humaine*, essai de mésologie, Paris, Belin, 2014.

conséquent, la dyade *S-P* devient *S-I-P*. A la différence de la mythologie, ici, *I* (le sujet humain) peut être tout le monde. Ce *I* sous-entend-il une inclusion du mythologue ? Au demeurant, la mythologie présente également des risques recouvrant le développement global de la société, par exemple la tendance à l'ultra-signification (surprédication selon Berque) du système de signification. La mésologie échappe-t-elle à cette tendance ?

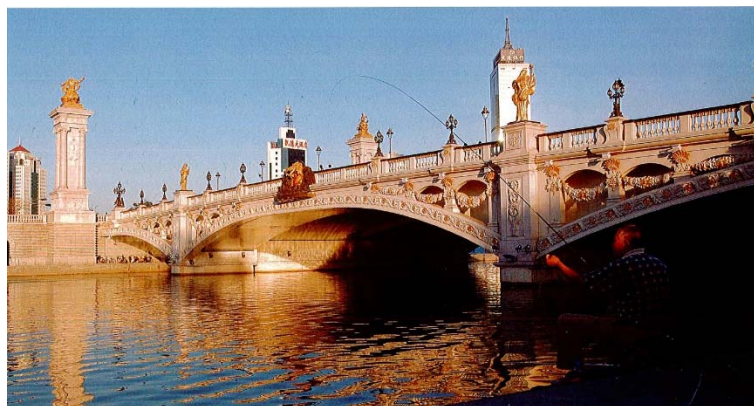


Figure 1. Pont en Chine.

(Summary of the Economic Development of Haihe, No 7, 2006-05, Tianjin, 建筑创作杂志社 [Edition du magazine de La création de l'architecture], 2006, p. 15.)

La mésologie se pose la question éthique. L'approche de Berque est essentiellement phénoménologique et herméneutique. Parallèle au concept mésologie, Berque met en avant la *mésologie*, une logique incluant le tiers au lieu de l'exclure¹², et le pluriel *méso-logiques*, la variété des points de vue et des approches. Corrélativement, nous emploierons ci-après la *mytho-logique* comme l'équivalent de méso-logique pour désigner la logique du mythe.

Afin de comprendre les limites de la forme mythologique et les différences qui la démarquent de la mésologie, cette analyse se déroulera sous quatre angles :

- Les chaînes trajectives et les chaînes mythologiques¹³,
- L'hypostase de *S/P* en *S'* et la naturalisation mythique,
- Le cycle de signification,
- L'inflation du système et les limites de la mytho-logique.

Pour prendre du recul par rapport à la vision critique de Barthes visant spécifiquement la classe bourgeoise de l'époque, nous prendrons un autre exemple pour illustrer l'analyse : les jardins de Versailles.

Les chaînes trajectives & les chaînes mythologiques

La trajection est un concept introduit par Berque dans *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature* (Paris, Gallimard, 1986). La formulation de son processus a néanmoins pris plusieurs années¹⁴, et a été développée à travers deux phases principales : le « S en-tant-que P », et les chaînes trajectives.

Le « saisir en tant que » est au cœur du processus de la trajection. Il se fonde sur la distinction entre *milieu* (concrètement vécu) et *environnement* (objectivé par l'abstraction scientifique), et est

¹² Cf. Augustin Berque, « Mésologiques », <http://ecoumene.blogspot.com/p/argument.html>

¹³ Puisque Barthes fait la distinction entre le mythe et la sémiologie, nous proposons d'utiliser l'expression *les chaînes mythologiques* au lieu des *chaînes sémiologiques*. Cependant, Berque l'appelle les chaînes sémiologiques.

¹⁴ Berque a décrit l'ensemble du chemin qu'il a tracé pour développer ses théories dans *La mésologie : pourquoi et pourquoi faire*, op.cit.

représenté par une formule simple : $r=S/P$, « la réalité r , c'est le sujet logique S (ce dont il s'agit) en tant que le prédicat P (le mode selon lequel S est saisi par les sens, l'action, la pensée et la parole)¹⁵ ».

Jusque-là, on n'y voit qu'une structure relativement statique. Or la trajection est par nature un processus, et nécessairement historique. Dans la seconde étape, Berque y ajoute la dimension historique, et la formule devient $((((S/P) /P') /P'') /P''')$: « D'un côté, le donné environnemental est saisi en tant que quelque chose, c'est-à-dire que S est assumé en tant que P . Comme dans la logique aristotélicienne, S est substantiel, et P ne l'est pas. C'est cela qui produit la réalité S/P , qui n'est ni proprement substance ni proprement relation, mais aussi est à la fois substantielle et relationnelle (comme on le verra plus bas, ce rapport logique relève du tétralemme). Cependant, dans la deuxième phase, S/P est hypostasié (substantialisé) en tant que S' par rapport à un prédicat ultérieur P' , qui le surprédique en $(S/P)/P'$ (c'est-à-dire S'/P'), et ainsi de suite¹⁶ ».

Quant à la mythologie, elle est un système double. Le départ du mythe est constitué par l'arrivée d'un signe, c'est-à-dire qu'il faut au moins deux chaînes sémiologiques pour constituer un mythe : $signifiant + signifié = signe \rightarrow signifiant^1 + signifié^1 = signe^1$. Le signe issu de la première chaîne, un alliage d'un sens et d'une image, deviendra simplement signifiant dans la seconde.

Barthe appelle la première chaîne *langage-objet*, qui forme la matière de la parole mythique, et la deuxième chaîne, *méta-langage*, « dans laquelle on parle de la première ¹⁷ ». Pour distinguer les termes dans les deux systèmes assimilés, Roland Barthes appelle ceux qui sont sur le plan mythique : la forme (équivalent du signifiant¹), le concept (équivalent du signifié¹) et la signification (équivalent du signe¹). Le processus est schématisé de la façon suivante : (Fig. 2)

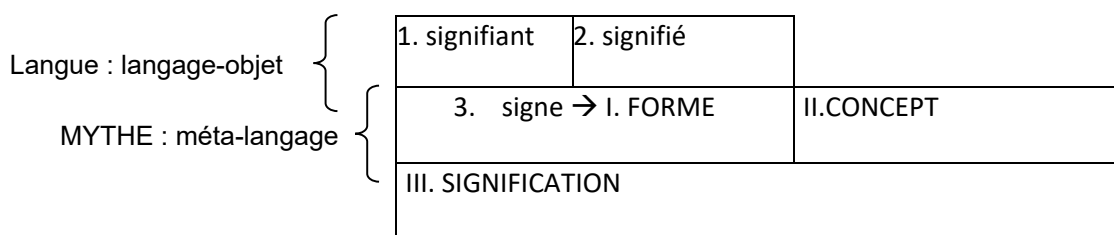


Figure 2. Schéma de constitution du *mythe*.

Voyons une démonstration du modèle du mythe : les jardins de Versailles (Fig.3). La matière capturée par Versailles est avant tout les jardins de Vaux-le-Vicomte (Fig.4), le premier jardin classique. Nous nous trouvons ici devant un système sémiologique agrandi : il y a une forme (le jardin classique) modelée elle-même, déjà, d'un système préalable qui est le Vaux, un concept qui cherche l'image représentative du pouvoir absolu monarchique, et enfin les jardins de Versailles, le mythe du Roi-Soleil (Fig.5).

La capture de la matière eut lieu précisément au cours de la soirée du 17 août 1661 qui marqua la fin de Nicolas Fouquet, le maître de Vaux. Devant la beauté de Vaux et la splendide création du jardin classique, Louis XIV eut le coup de foudre : l'idée du pouvoir absolu coïncida pour la première fois avec l'image du pouvoir. Le mythe trouva sa forme, il pouvait désormais s'exprimer librement sous la

¹⁵ Cf. Augustin Berque, « Trajection », <https://fr.wikipedia.org/wiki/Trajection>

¹⁶ Augustin Berque, *La mésologie : pourquoi et pour quoi faire ?*, op.cit., p.64.

¹⁷ Roland Barthes, *Mythologies*, op.cit., p.188.

lumière. Philippe Beaussant disait : « *Il faut lire Vaux à posteriori pour comprendre¹⁸* », car chaque détail l'un après autre sera repris par Louis XIV à Versailles. Il reprendra à son service, tous ceux qui ont fait Vaux : Le Nôtre, Le Vau, Le Brun, La Quintinie, La Fontaine et Molière; il exploitera le plan de Vaux; et au cours de l'hiver 1661- 1662, on note, que quelque 1200 arbres furent transférés de Vaux à Versailles. On se demande aussi si la fête de Vaux ne serait pas le brouillon des Plaisirs de l'île enchantée.



Figure 3. Perspective aux Jardins de Versailles – vue de l'axe central (Photo prise par Xiaoling Fang).



Figure 4. Vue aérienne du château et du jardin de Vaux.

(Michael BRIX, *André Le Nôtre : magicien de l'espace- tout commence à Vaux le Vicomte*, Traduit de l'allemand par Claudia Schinkiewicz et Igor Sokologorsky, Versailles, Artlys, 2004, p. 41.)

¹⁸ Philippe Beaussant, « Fouquet et le songe de Vaux », in *Vaux-le-Vicomte*, [textes de Philippe Beaussant, Cyril Bordier, Alain Mérot, et al.], *Connaissance des Arts*, H.S. n° 196, Paris, Société française de promotion artistique, 2003, p.18.

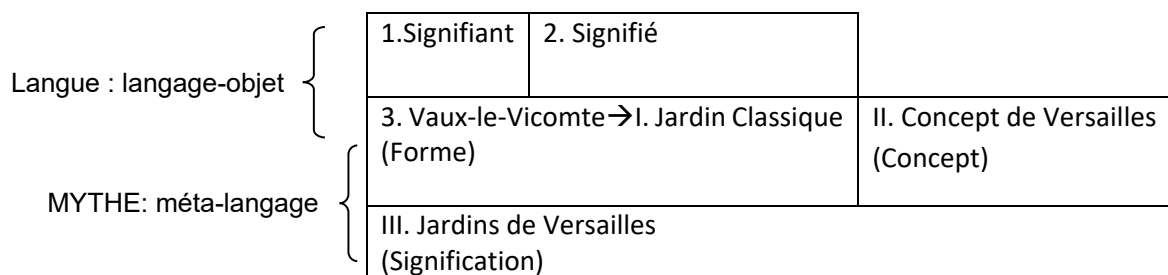


Figure 5. Schéma de constitution du mythe de Versailles.

L'opération clé pour réussir cette transposition de l'histoire est la déformation de Vaux-le-Vicomte : il est rétréci et réduit à la simple forme de jardin classique. Selon Barthes, le propre du mythe est de transformer un sens en forme, autrement dit, le mythe est un langage volé : Versailles vole le langage de Vaux-le-Vicomte. Barthes insiste sur la nécessité de distinguer le signe du signifiant. Selon lui, le signifiant est vide, mais le signe est plein parce qu'il a un sens. Ce que le mythe peut déformer est la face pleine du signe, le sens.

Formellement, l'enchaînement diachronique du processus de signification semble le point commun des modèles mésologique et mythologique. En revanche, ils ne s'accomplissent pas de la même façon. Berque souligne que les processus trajectifs partent d'une base substantielle qui est la Terre. Tandis que le méta-langage est un second système, un fragment sémiologique, et il n'a pas besoin de tenir compte du détail du schème linguistique. Il faut simplement que le signe arrive au seuil de la deuxième chaîne et se prête au mythe : « *Il faut ici rappeler que les matières de la parole mythique (langue proprement dite, photographie, peinture, affiche, rite, objet, etc.), pour différentes qu'elles soient au départ, et dès lors qu'elles sont saisies par le mythe, se ramènent à une pure fonction signifiante : le mythe ne voit en elles qu'une même matière première ; leur unité, c'est qu'elles sont réduites toutes au simple statut de langage*¹⁹ ». De ce fait, Vaux-le-Vicomte n'est pas lu comme la réalité mais comme une forme instrumentale : il n'est en réalité qu'un pauvre révélateur des formes divines !

Le concept mythique est au fond une intention imposée de l'extérieur de l'action, un objectif prédéfini qui existe avant le choix de la matière, et qui se définit comme une tendance de l'action. Le devenir potentiel du mythe est prédestiné dès l'apparition de l'intention. C'est comme un rédacteur de presse qui part d'un concept et lui cherche une forme. En fin de compte, pour comprendre un mythe, il faut le lire en sens inverse : concept → forme → mythe. L'apparition de la matière est, quant à elle, contingente, mais le choix de la matière est toujours en grande partie artificielle : il est une saisie subjective de l'histoire. Le mouvement du méta-langage est par essence une rétrospection motivée par l'intention. Contrairement aux chaînes trajectives, l'intention artificielle est le point de départ du système mythique²⁰. Autrement dit, le mythe n'a pas de substrat. Nous tombons ici sur la *logique du*

¹⁹ Roland Barthes, *Mythologies*, op.cit., p.187

²⁰ Pour une analyse détaillée sur la capture des matières dans l'édification du mythe de Versailles, v. Xiaoling Fang, *Lire Versailles comme un texte - interrogation sur le processus de la signification paysagère*, op.cit., ou de même auteur, *Enseigner la créativité ? - Introduction à une approche mésologique de la formation des paysagistes*, Thèse, Doctorat en Philosophie et Sciences sociales - Architecture et Paysage, l'EHESS, Paris, 2015.

prédicat de Nishida Kitarô (1870-1945), décortiqué à plusieurs reprises par Berque : une absolutisation du prédicat²¹.

L'hypostase de S/P en S' et la naturalisation mythique

Berque relève notamment une analogie entre la naturalisation mythique et l'hypostase de S/P en S' : « L'effet de ces chaînes sémiologiques est, selon Barthes, que ce qui est historique se trouve déshistoricisé et, de ce fait, mythiquement naturalisé. Tel est le mythe : l'histoire travestie en nature. Au lu de ce qui précède, on comprendra : un prédicat P travesti en sujet S, un accident travesti en substance ; et c'est effectivement ce qui se passe dans l'histoire des milieux humains, tout comme dans l'évolution des milieux vivants, où il y a, par « calage trajectif », indéfiniment hypostase (substantialisation) de S/P en S' par un prédicat postérieur P', puis de cet (S/P)/P' en S'' par un prédicat ultérieur P'', et ainsi de suite, selon la formule (((S/P)/P')/P'')/P'''..., indéfiniment.²² »

Il existe deux types de naturalisation dans le mythe : l'un, la réduction du signe à la forme qui est une sorte d'émancipation du signifiant de son histoire préalable, et l'autre, la naturalisation du concept mythique, qui est une appropriation de la forme, ou pour Barthes « la mystification qui transforme la culture petite-bourgeoise en nature universelle ²³ » (ce dernier est plus complexe qu'une simple hypostase, nous l'aborderons plus bas). Ces deux opérations s'enchaînent dans une dynamique de signification en spirale que Barthes appelle *le jeu cache-cache entre le sens et la forme*. La duplicité du signe issu du premier système, à la fois sens et forme, plein d'un côté, vide de l'autre, lui permettra de fournir le pivot au jeu de cache-cache dans le second système.

Le jeu est assimilé par Barthes au mouvement de tourniquet pour démontrer que le mécanisme de la mystification est en fait une sorte d'alternance rapide, qui fait que le sens (signifié) sera pour la forme (signifiant¹) comme une réserve instantanée d'histoire : la forme part d'un sens et se dirige vers un nouveau concept ; elle s'éloigne et se libère, mais elle retourne pourtant continuellement au sens pour s'en nourrir (Fig.6).

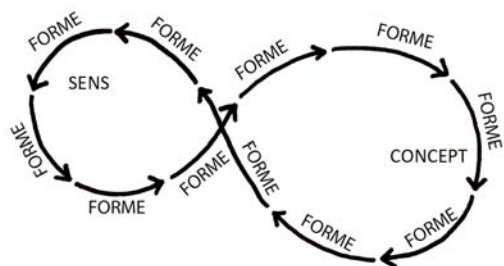


Figure 6. Mouvement de tourniquet de la conception mythologique - le jeu de cache-cache entre le sens et la forme.

²¹ Selon Berque, *la logique du prédicat* de Nishida est un simple culbutage de la logique aristotélicienne – fondée sur l'identité du sujet (au sens logique, ce dont il s'agit, et métaphysique, la substance). Elle est une absolutisation du prédicat (au sens logique, ce qui est dit du sujet, et métaphysique, l'insubstance ou le néant : mu 無). Cf. Augustin Berque, *Poétique de la Terre*, op. cit., p. 44.

²² Augustin Berque, « Milieu, contingence et sens dans la nature », Journée d'étude sur « le milieu », op. cit.

²³ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p.7.

Par exemple, la matière de Versailles, le signifiant, si l'on considère qu'il s'agit des jardins de Vaux-le-Vicomte (qui est d'ailleurs déjà un mythe en soi), présuppose déjà une lecture. Ils possèdent une réalité, un passé, une mémoire, un savoir, une richesse et une plénitude d'histoire. En devenant forme, la matière ne contient presque plus rien de cette longue histoire. Le sens se vide, s'appauvrit, l'histoire recule et s'évapore. Selon Barthes, cette opération est paradoxale par rapport à celle de la lecture : elle est une régression anormale du signe au signifiant, du sens à la forme. La pauvreté de la forme appelle un nouveau concept qui la remplit. Cependant pour le lecteur de mythe, tout se passe comme si l'image provoquait naturellement le concept, comme si le jardin classique était le symbole même du Roi-Soleil.

À travers ce jeu de cache-cache, le mythe infléchit la causalité naturelle et plante une causalité artificielle en profitant de certaines analogies entre le signe et le concept, comme celle entre les somptueux jardins réguliers et le puissant pouvoir monarchique. Versailles existe à partir du moment où le pouvoir absolu du Roi-Soleil passe à l'état de nature ; il n'est pas lu comme un plagiat mais la naissance du Roi-Soleil : « *le mythe est une parole excessivement justifiée*²⁴ ».

Le cycle de signification

Il nous paraît que l'homme, cet être changeant, malicieux et insaisissable est capable de rendre le processus totalement flexible, accommodant, quasiment manipulable. « *Le mythe est une parole définie par son intention*²⁵ », ainsi affirme Barthes. Bien que l'homme-interprète, ne soit pas affiché dans la formule du mythe²⁶, Barthes pénètre en revanche dans sa peau et pointe directement sa plume vers sa mentalité spéculative.

Berque, quant à lui, introduit *I* (interprète) entre *S* et *P*. Le couple *S/P* devient donc *S/I/P* : « *Ce que le rapprochement susdit entre chaînes trajectives et chaînes sémiologiques ne montre pas, toutefois, c'est que la dyade S/P ou S^ā/S^é ne peut concrètement s'établir que dans le rapport ternaire S-I-P, où I est l'interprète pour lequel S existe en tant que P. Ce n'est que dans la ternarité concrète – plus : concrescente – de S-I-P que S peut être P, donc signifier quelque chose ; il va de soi en effet que l'on peut transposer la triade S-I-P en une triade S^ā-I-S^é*²⁷ ».

Par contre, cette triade *S/I/P* nous laisse une question : comment distinguer le comportement de *I*. Ce n'est certainement pas avec une vision tranchante entre le bien et le mal, nous arriverons à établir les critères de l'identification. Il est essentiel pour nous de comprendre la motivation du processus de signification. Nous allons d'abord étudier un maillon de cycle de signification à l'aide de la formule générale du capital de Karl Marx.

Dans le quatrième chapitre du *Capital*, Max oppose la production de valeurs d'usage à celle de valeurs d'échange. Il distingue deux formules : *Ma-A-Mb* (marchandise *a*-argent-marchandise *b*) pour

²⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p.203.

²⁵ *Ibid.*, p.197.

²⁶ Le fait que *I* ne soit pas affiché dans la formule du mythe est, d'une certaine façon, cohérent avec ce que décrit Barthes, c'est-à-dire que le mythologue reste en général volontairement anonyme. Cf. Le chapitre « La bourgeoisie comme société anonyme », in *Mythologies*, op. cit., pp.211-216.

²⁷ Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique », paru dans Eleni MITROPOULOU et Nicole PIGNIER, *Le Sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2018, 276 p., p. 53. V. pdf 9782753906013 in Augustin 75 pour l'ouvrage.

la première, et la forme capitaliste A-M-ΔA (argent-marchandise-plus d'argent). Dans la première circulation, les extrêmes sont toutes deux marchandises, des valeurs d'usage de qualité différente - par exemple, froment et habit. Ce sont des produits de matières différentes dans lesquelles se manifeste le travail social. Le circuit A-M-ΔA, au contraire, débute et s'achève par un même élément insubstantiel, l'argent : elle « *paraît vide de sens du premier coup d'œil, parce qu'elle est tautologique* »²⁸. Il n'y a aucune différence qualitative de ses extrêmes, mais seulement de leur différence quantitative. En passant de « vendre pour acheter » à « acheter pour vendre », l'argent devient le capital dans lequel les valeurs d'usage particulières sont éteintes.

Tout comme la production capitaliste, le propre du mythe est d'abolir la complexité des actes humains. Selon Barthes, s'il y a un langage qui n'est pas mythique, c'est le langage transitif de l'homme producteur : « *... partout où l'homme parle pour transformer le réel et non plus pour le conserver en image, partout où il lie son langage à la fabrication des choses,...* »²⁹. Le méta-langage est au contraire intransitif, dépolitisé³⁰. C'est exactement comme ce qu'évoque Berque, *la forclusion du travail*³¹. Toute histoire particulière est liquidée, et transformée en informations : « *En réduisant toute qualité à une quantité, le mythe fait une économie d'intelligence : il comprend le réel à meilleur marché* »³².

Par contre, son circuit signifié/signifiant ne semble pas à première vue tautologique, car ses deux extrêmes peuvent être vêtus de matière différente, comme le Vaux-Le-Vicomte d'un côté, le Versailles d'un autre. Du point de vue mésologique, ils sont tout à fait substantiels. Berque distingue une forme désastreuse du mouvement de substantialisation - le mythe d'Arcadie naturalisé, hypostasié au fur et à mesure à travers le jardin, les villas suburbaines, puis la banlieue, le périurbain, jusqu'à l'urbain diffus³³. « *Ça, c'est de la substance, ce n'est plus du prédicat !* »³⁴ s'exclame Berque. Comme nous pouvons le noter, le mythe arcadien est quasiment du même type que celui de Versailles. Selon Berque, il s'agit des prédicats insubstantiels du début de la chaîne peu à peu substantialisés, et hypostasiés ou naturalisés, gravés dans la Terre par l'histoire³⁵.

Du point de vue mythologique, le jardin classique, les villas suburbaines, la banlieue, etc. sont en revanche des alibis affichés du concept, que Barthes nomme *la physique de l'alibi* : « *je ne suis pas où vous croyez que je suis ; je suis où vous croyez que je ne suis pas* »³⁶. Par exemple, le « nègre » qui salue le drapeau est l'alibi de l'impérialité française ; le pont Alexandre III est l'alibi de la somptuosité du quartier (voire de la ville). Dans ces deux cas, le concept et l'image sont noués par un rapport d'identité négative : la plénitude de l'un suppose le vide de l'autre (le concept est plein de sens mais insubstantiel ;

²⁸ Karl Max, *Le Capital*, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcap1-4.htm>

²⁹ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p.220.

³⁰ Sur ce terme, Barthes précise : « *Il faut naturellement entendre : politique au sens profond, comme ensemble des rapports humains dans leur structure réelle, sociale, dans leur pouvoir de fabrication du monde ; il faut surtout donner une valeur active au suffixe dé : il représente ici un mouvement opératoire, il actualise sans cesse une défection.* », V. *Mythologies*, op. cit., p.217.

³¹ Cf. Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Ed. du Félin, 2010, pp. 347-350.

³² Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p. 228.

³³ V. Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique », op. cit.

³⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p. 35.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* p.196.

la forme est substantielle mais vide de sens). « *Il (le mythe) en fait des cadavres parlants* ³⁷ ». Voici, la naturalisation truquée par la mytho-logique.

Vaux et Versailles, aussi hostiles qu'ils soient, partagent tout de même le même mobile – la vanité, c'est-à-dire que les deux extrêmes dissimulés par des histoires particulières sont de même qualité et sanctifiés comme une valeur en soi. C'est une tautologie masquée qui ne fait que définir le même par le même. Le concept est le véritable élément constituant du mythe. Barthes nous alerte que pour déchiffrer le mythe, il faut nommer son concept !

À la fin, le mythe est destiné à être vendu aux lecteurs ciblés. Autrement dit, pour que le mythe soit accompli, il doit être consommé. Ainsi, Louis XIV s'occupa lui-même de la rédaction du guide pour la visite de Versailles, parce qu'il avait compris que son jardin était fait principalement pour des invités tels que les princes et les ambassadeurs (Fig7). Ces lecteurs-là allaient fixer la valeur définitive de Versailles. En sémiologie, le troisième terme, signification, est le seul qui sera consommé. Ce qui permet au lecteur de consommer le mythe en toute innocence, c'est qu'il ne voit en lui qu'un système inductif, là où il n'y a qu'une équivalence : les jardins classiques = le pouvoir du Roi-Soleil ; le « nègre » au garde à vous est la présence même de l'impérialité française.

Les caractères spéculatif et consommateur du mythe constituent sans doute des points de repère importants pour distinguer la méso-logique de la mytho-logique.

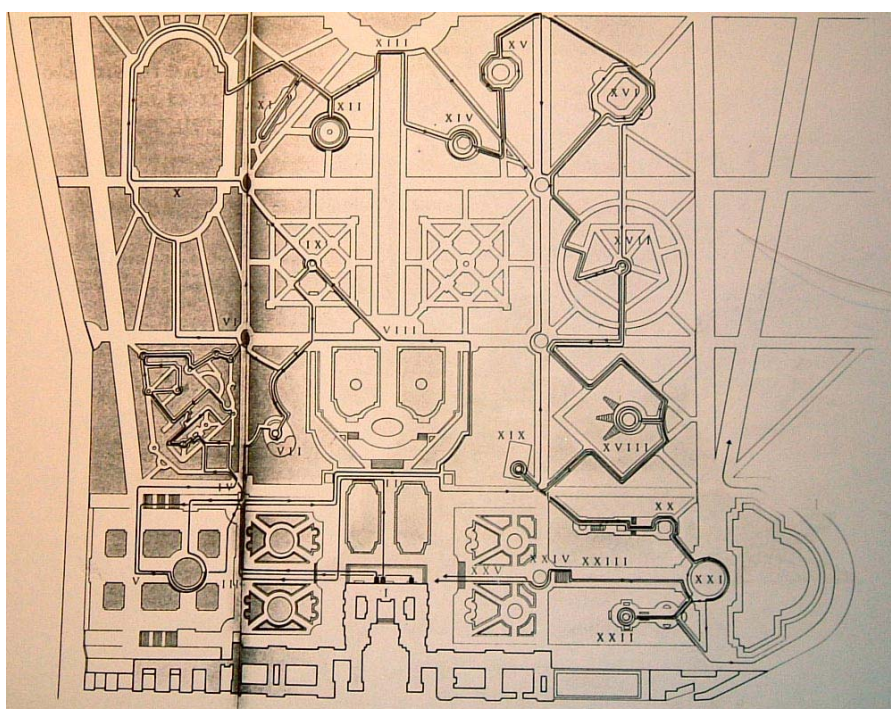


Fig.7 : Itinéraire du Roi Louis XIV.

(Louis XIV, Manière de montrer les jardins de Versailles (par roi Louis XIV), Paris, Ed. de la Réunion des Musées Nationaux, 1982.)

³⁷ *Ibid.* p.206.

L'inflation du système et les limites de la mytho-logique

Après tout, le mythe n'est pas forcément toujours vicieux, comme par exemple, une rose mystifiée qui représente l'amour. Il peut également devenir une œuvre humaine remarquable, comme les jardins de Versailles. De même, le mythe arcadien a inspiré maints chefs-d'œuvre artistiques : des peintures (peintes par Le Lorrain, Poussin), des jardins à l'anglaise, y compris le fameux concept *Cités-Jardins* inventé par Ebenezer Howard (1898-1965)³⁸.

Pour comprendre les risques potentiels contenus dans la mytho-logique, il ne suffit pas de s'arrêter à un moment donné devant certaines de ses productions, mais il faut se mettre dans son flux dynamique et examiner l'effet de l'accumulation de tendance de signification dans son ensemble, spatiale et temporelle, synchronique et diachronique.

Rappelons que l'essence de la mytho-logique est « sans base ». La substance (la Terre) constitue une référence extérieure d'un système. Or, le mythe est un système autosuffisant commandé par l'intention même du mythe. Son mode de production est par nature une création à partir du néant - *creatio ex nihilo* - comparable à celle de Dieu. La question engendrée par son fonctionnement est sur la mesure de l'action.

Dans son analyse, Karl Max interroge également la limite du développement de l'économie capitaliste : « *La circulation simple – vendre pour acheter – ne sert que de moyen d'atteindre un but situé en dehors d'elle-même, c'est-à-dire l'appropriation de valeurs d'usage, de choses propres à satisfaire des besoins déterminés. La circulation de l'argent comme capital possède au contraire son but en elle-même : car ce n'est que par ce mouvement toujours renouvelé que la valeur continue à se faire valoir. Le mouvement du capital n'a donc pas de limite*³⁹ ». Plus exactement, le mouvement ne connaît d'autre limite que le capital lui-même.

De la même façon, le mythe ne connaît qu'une limite : son désir. « Vouloir toujours plus » constitue la motivation de sa reproduction. Le mythe est historique. Dès que le contexte change, le mythe individuel peut disparaître, ou devenir soit la proie d'un autre mythe, soit une réserve de matières mythiques, comme la mythologie gréco-romaine. Le rapport entre les mythes qui se trouve sur la même filiation est non seulement une déformation mais aussi un dépassement, voire une destruction⁴⁰, comme l'annihilation de la campagne bucolique par l'urbain diffus.

Reprenons l'exemple de Versailles : pour dépasser le Vaux-le-Vicomte, la stratégie adoptée par ce premier est de transcender la clôture formelle du second par une clôture informelle dont le cœur est l'idée de l'infini. C'est-à-dire de créer des jardins avec une dimension grandiose plus importante que celle de Vaux-le-Vicomte. Versailles apparaissait ainsi, comme disait Mlle de Scudéry : le jardin du « *plus grand roi de la terre*⁴¹ ». Mais en réalité, tout cela ne fait que réduire toute qualité à la

³⁸ Cf. Philippe Bonnin, « Quelques matériaux pour suivre la filiation du mythe de la ville-campagne dans le bassin sémantique européen », in A. Berque, PH.Bonnin, C.Ghorra-Gobin (sous dir.), *La ville insoutenable*, Ed. Belin, Paris, 2006, pp19-34.

³⁹ Karl Max, *Le Capital*, op.cit.

⁴⁰ J'ai proposé une comparaison entre la relation entre *le calage trajectif* mésologique et *le rapport destructif* mythologique dans *Enseigner la créativité ?-Introduction à une approche mésologique de la formation des paysagistes*, op.cit.

⁴¹ Cf. Michel Baridon, *Les jardins : paysagistes-jardiniers-poètes*, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1998, p. 702.

quantité par une simple équivalence : *divinité = infini = échelle démesurée*. De même, le mythe d'Arcadie est repris et reproduit successivement par des modèles de construction de plus en plus amples (les jardins à l'anglais, les villas suburbaines [la ville à la campagne], les cités-jardins, puis la banlieue, le périurbain, jusqu'à l'urbain diffus). La dimension esthétique et poétique y est progressivement diluée, asséchée, voire même absente.

Autrement dit, dans les deux cas susdits, l'étendue de signifiant grandit graduellement. Dans son ouvrage, Barthes parle d'une disproportion entre le signifié et le signifiant, c'est-à-dire, un signifié peut avoir plusieurs signifiants, comme le système de synonyme dans la langue. Ce phénomène, selon Barthes, est dû au fait que nous n'arrivons pas à dépasser une saisie instable du réel, impuissante à rendre sa totalité. Ainsi, un signifiant ne peut jamais interpréter pleinement un signifié, et cela veut dire qu'il y a toujours d'autres possibilités de traduire le même signifié.

De son côté, Berque avance le terme *syllemme*, le quatrième lemme du tétralemme (à la fois A et non-A⁴²) : « Concrètement, il s'agit bien de réalités différentes (S/P, S/P', S/P'', etc.), chacune dans une relation spécifique avec l'être ou le dispositif concerné (I, I', I'' etc.) ; car S, en soi, n'est jamais que virtuel⁴³ ».

Ces deux réflexions paraissent presque homologues. Lorsque nous pénétrons dans les écrits de Barthes, nous apercevons qu'il se place toujours dans une vision méfiante. Il décrit : « Ceci veut dire que quantitativement, le concept est bien plus pauvre que le signifiant, il ne fait souvent que se représenter. De la forme au concept, pauvreté et richesse sont en proportion inverse : à la pauvreté qualitative de la forme, dépositaire d'un sens raréfié, correspond une richesse du concept ouvert à toute l'Histoire ; et, à l'abondance quantitative des formes, correspond un petit nombre de concepts. ⁴⁴ » Par exemple, on peut trouver mille images qui signifient l'impérialité française; mille objets qui représentent la richesse d'une ville. Dans ce cas, combien faut-il de signifiants pour satisfaire le désir du mythe?

On peut percevoir un problème similaire dans le système mésologique. Le prédicat possède seulement quatre prises avec l'environnement : ressources, contraintes, risques et agréments. Avec ces quatre prises, le système va reproduire en dimension spatio-temporelle, d'innombrables réalités et chacune possède ses propres valeurs, exactement comme une reproduction biologique : S/P est une interprétation partielle du S, et S'/P', une interprétation partielle de S/P, ainsi de suite. En fonction de la culture, de l'individu ou du collectif, simultanément, S autorise de nombreuses interprétations différentes; historiquement, chaque interprétation partielle continue à son tour à se multiplier, d'une génération à une autre. Au demeurant, dans la formule (((S/P) = S'/P') = S''/P'') = S'''/P'''...), chaque monde actuel est la totalité des cycles de prédication entre parenthèses, accumulés à travers le temps.

Nous sommes devant un phénomène naturel d'une expansion du système de signification, dû à la prédication perpétuelle. Le point crucial est qu'en définitive, tout cela pèse sur notre planète et qu'elle n'est pas qu'une ressource intarissable et exploitable à volonté par l'Homme. (Fig. 8 : Le diagramme figure la tendance expansive du système : une forme de trapèze rectangle inversé en développement constant dont la base reste toujours de même volume)

⁴² Cf. « Milieu, contingence et sens dans la nature », *op.cit.*, s.p.

⁴³ Cf. *Ibid.*

⁴⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, pp.192-193.

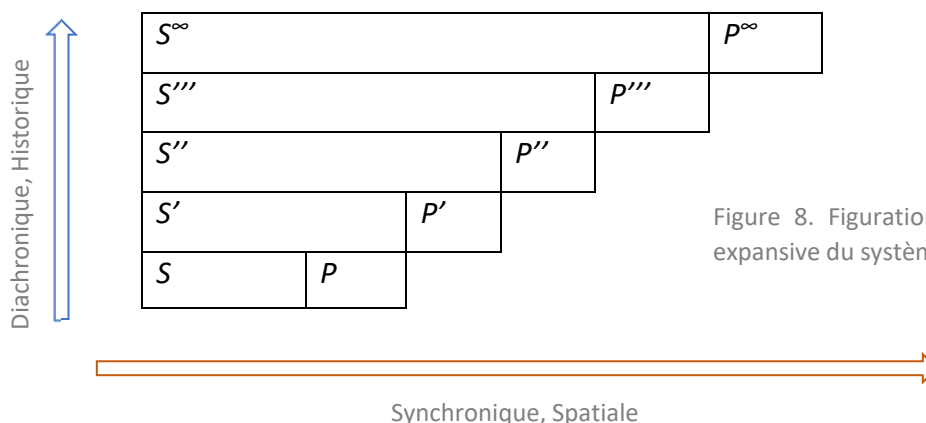


Figure 8. Figuration de la tendance expansive du système de signification.

C'est précisément là que se pose le problème de la mytho-logique, car c'est un système sans repère. Il vise à une ultra-signification, ou une surpédication en termes berquiens, et provoque volontairement l'amplification du système premier, une inflation techno-symbolique sans limite. Le grand risque d'une conduite mythologique réside surtout dans l'accumulation de pseudo-physis au fil de la *création collective continuée*⁴⁵ (i.e. transgénérationnelle).

La vision « sans base » fait que le mythe se maintient dans un monde paradoxal : il refuse de voir un monde sensible. Or cette réalité ignorée est la base de sa propre vie. Contrairement à son désir de longévité, en réalité, le mythe ne peut que vivre à l'instant présent. Comme le dit Roland Barthes : « *Le mythologue n'est même pas dans une situation moïsséenne : il ne voit pas la Terre promise. Pour lui, la positivité de demain est entièrement cachée par la négativité d'aujourd'hui ; toutes les valeurs de son entreprise lui sont données comme des actes de destruction : les uns recouvrent exactement les autres, rien ne dépasse*⁴⁶ ».

Conclusion

Comment échapper à cette tendance désastreuse ?

Selon Barthes, rien ne peut être à l'abri du mythe. Son milieu favorable est le sens. Tant qu'il existe une épaisseur virtuelle où flottent d'autres interprétations possibles, le mythe peut toujours s'installer. Presque aucun langage ne peut résister au mythe, car il est très rare que le langage impose dès l'abord un sens indéformable : « *Le mythe peut tout atteindre, tout corrompre, et jusqu'au mouvement même qui se refuse à lui ; en sorte que plus le langage-objet résiste au début, plus sa prostitution finale est grande : qui résiste totalement, cède ici totalement...*⁴⁷ ». C'est notamment le cas de « l'avant-garde ».

Prenons l'exemple d'un personnage polémique, Le Corbusier. Contrairement à son image dogmatique, machiniste, Le Corbusier était artiste, poète, un homme sensible, en même temps qu'un combattant actif contre l'académisme conformiste entretenu par la classe des élites. La recherche du sens inaliénable des choses et des objets à réaction poétique constituait le cœur de son travail artistique, sa source d'inspiration. Il proclama à plusieurs reprises que le seul but des arts plastiques

⁴⁵ Cf. René Passeron, *Pour une philosophie de la création*, Paris, Klincksieck, Coll. esthétique, 1989.

⁴⁶ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., pp. 231-232.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 206.

était la poésie⁴⁸. On connaît généralement Le Corbusier par son parcours d'architecte mais pas pour celui d'artiste, comme s'il était extrait de son contexte (selon Barthes, le mythe choisit toujours une histoire partielle de la matière). Il a finalement été à son tour emballé et transformé en une des plus grosses mythologies de l'architecture et de l'urbanisme modernes, dont le modèle de construction pousse l'habitat traditionnel au bord de l'abîme.

Barthes considère que les révoltes de l'avant-garde contre l'idéologie bourgeoise sont socialement limitées, et restent récupérables. Car « *...ces révoltes s'inspirent toujours d'une distinction très forte entre le bourgeois éthique et le bourgeois politique : ... ce que l'avant-garde ne tolère pas dans la bourgeoisie, c'est son langage, non son statut*⁴⁹ ». De la même façon, quand on accuse Le Corbusier aujourd'hui, a-t-on vraiment saisi la bonne cible ?

Comme nous pouvions le pressentir, il y a certaines similitudes entre la mythologie et le processus de création artificielle, durant lequel l'homme créateur hésite constamment entre la subjectivité et la donnée extérieure, et risque à chaque instant de glisser dans un ego écrasant le monde sensible.

Avant tout, il faut comprendre que la mythologie est un système sémiologique qui prétend se dépasser en système ultra-significatif. Sa puissance vient de l'accumulation historique d'une tendance d'abstraction de plus en plus forte. Une solution possible est de le réorienter par un contre-courant, une autre tendance infra-significative - un retour du signe à la réalité sensible, c'est-à-dire, un mouvement d'hypostase.

Berque insiste sur une boucle chair/esprit au sein du processus trajectif : « *...il y a en réalité une boucle chair/esprit, dans laquelle l'esprit (ici, à l'inverse, en position de P) lui aussi interprète la chair (ici en position de S), assomption qui n'est autre que la conscience*⁵⁰ ».

S'il y a un langage qui garde à tout moment cette boucle chair/esprit, c'est bien celui de l'homme producteur, un langage transitif par lequel « *j'agis l'objet*⁵¹ ». Par ailleurs, Barthes note que ce qui occupe la position inverse du mythe, c'est notre langage poétique⁵². Il relève surtout que la poésie contemporaine « *est un système sémiologique régressif. ... elle s'efforce de retransformer le signe en sens : son idéal - tendanciel - serait d'atteindre non au sens des mots, mais au sens⁵³ des choses même*⁵⁴ », et peut résister autant que possible au mythe. Si l'on entend *par poésie* son sens de racine, il s'agit à juste titre de la création (latin *poesis*, du grec *poiêsis* « création », du verbe *poiein* « faire, créer »). En d'autres termes, le langage poétique est un langage créatif, et que la véritable arme pour résister au mythe se trouve paradoxalement dans la créativité même de l'homme.

En revanche, la créativité est par nature une force non institutionnelle et parfois destructrice, et ainsi un pouvoir aveugle qui a besoin d'être guidé⁵⁵. Berque souligne que le langage poétique doit avoir

⁴⁸ Cf. Danièle Pauly, *Ce labeur secret, Le Corbusier et le dessin*, Paris, Fage, 2015.

⁴⁹ Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁰ Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique », *op. cit.* p.38.

⁵¹ Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, p. 220.

⁵² Selon Barthes, il y a deux sortes de langages qui résistent au mythe, les mathématiques et la poésie contemporaine. Cf. *Mythologies*, *op.cit.*

⁵³ Barthes annote « *On retrouve ici le sens, tel que l'entend Sartre, comme qualité naturelle des choses, située hors d'un système sémiologique (Saint Genêt, p. 283).* », *Mythologies*, *op.cit.*, p. 207.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁵ Pour une analyse plus détaillée sur la caractéristique non institutionnelle et destructrice de la créativité, V. Xiaoling Fang, *Enseigner la créativité ? -Introduction à une approche mésologique de la formation des paysagistes*, *op.cit.*

une référence qui est la Terre : « *Pour vaste que soit cette perspective, elle se ramène essentiellement à un dire humain, dans un langage poétique, à propos de la Terre*⁵⁶ ». Il précise d'ailleurs le sens du développement du monde : « *Or pour indéfinie et complexe qu'elle soit, cette histoire a un sens : le sens de l'évolution créatrice de la Terre avec tout ce qu'elle comporte, de la matière à l'esprit en passant par la chair.*⁵⁷ »

Après tout, il est très difficile de condamner tout mythe, ou de nier qu'il puisse parfois générer une création poétique ; ainsi, il est impossible de rester aveugle à la splendeur des jardins de Versailles. L'homme ne peut jamais décider du devenir d'un acte producteur car l'ordre de l'œuvre appartient à la nature.

Il existe en réalité une autre forme d'hypostase au sein de l'enchaînement de la production des signes, surtout quand il s'agit de la nature : depuis l'ère de Louis XIV, les plantes asservies à l'époque, en grandissant, montrent petit à petit leurs vraies vies et formes; les arbres ont été plusieurs fois replantés; les tempêtes ont dévasté les parcs anglais en 1983 et ont jeté bas des frondaisons dont on ne retrouve plus l'ombrage ni les couleurs. Un retour à la réalité sensible est ainsi autorisé par la nature. Puisque le mythe ne supprime pas les histoires mais les cache, au fil du temps, elles émergent et se sédimentent. Cette fois, c'est le temps qui façonne et dépose les réalités.

Il faut aussi lire Versailles a posteriori : après leurs réalisations, les jardins sont libérés de leurs concepteurs. Ils se développent et vivent seuls dans le temps grâce auquel ils acquièrent progressivement des caractères qui leur sont propres. L'histoire singulière de ce déroulement diachronique confère aux jardins de Versailles la vie d'une œuvre. En quelque sorte, Versailles est condamné à être œuvre à qui la nature permet d'avoir ses propres histoires et réalités pour, enfin, installer un monde.

Finalement, le vrai paradoxe demeure entre l'ordre humain et l'ordre de la nature, entre la créativité insaisissable de l'homme et le devoir responsable envers la nature. Au demeurant, le paradoxe ne relève-t-il pas aussi de la nature de la vie ?

Bibliographie :

Baridon Michel, *Les jardins : paysagistes- jardiniers- poètes*, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1998.

Barthes Roland, *Mythologies* (1957), Paris, Seuil, 1970.

Beaussant Philippe, « Fouquet et le songe de Vaux », in *Vaux-le-Vicomte*, [textes de Philippe Beaussant, Cyril Bordier, Alain Mérot, et al.], *Connaissance des Arts*, H.S. n° 196, Paris, Société française de promotion artistique, 2003.

Beurtheret Vincent, Alexis Riboud, *Versailles- Symbolique caché*, Éd. du Huitième jour, 2000

Berque Augustin, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

⁵⁶ Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique », *op. cit.* p.33.

⁵⁷ *Ibid.* p.39.

Berque Augustin, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Ed. du Félin, 2010.

Berque Augustin, *La mésologie : pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, Coll. Essais & conférences, 2014.

Berque Augustin, *Poétique de la Terre : histoire naturelle et histoire humaine*, essai de mésologie, Paris, Belin, 2014.

Berque Augustin, « Milieu, contingence et sens dans la nature », Journée d'étude sur « le milieu », MSH de Clermont-Ferrand, 16 janvier 2020.

Berque Augustin, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique », paru dans Eleni MITROPOULOU et Nicole PIGNIER, *Le Sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2018, 276 p., p. 19-55. V. pdf 9782753906013 in Augustin 75 pour l'ouvrage.

Berque Augustin, « Trajection et réalité », in Augendre Marie, Llored Jean-Pierre, Nussaume Yann (dir.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?*, recueil du Colloque international, Cerisy-la-Salle, 30 août-6 septembre 2017, Paris, Hermann, 2018.

Berque Augustin, « Trajection », <https://fr.wikipedia.org/wiki/Trajection>

Berque Augustin, « Mésologiques », <http://ecoumene.blogspot.com/p/argument.html>

Bonnin Philippe, « Quelques matériaux pour suivre la filiation du mythe de la ville-campagne dans le bassin sémantique européen », in Berque A., Bonnin Ph., Ghorra-Gobin C.(dir.), *La ville insoutenable*, Ed. Belin, Paris, 2006, pp19-34.

Brix Michael, *André Le Nôtre : magicien de l'espace- tout commence à Vaux le Vicomte*, Traduit de l'allemand par Claudia Schinkiewicz et Igor Sokologorsky, Versailles, Artlys, 2004.

Danièle Pauly, *Ce labeur secret, Le Corbusier et le dessin*, Paris, Fage, 2015.

Fang Xiaoling, *Lire Versailles comme un texte - interrogation sur le processus de la signification paysagère*, Mémoire, DEA « Jardins, paysages, territoires », Université Paris 1 / Ecole d'architecture de Paris - La Villette, 2003-2005.

Fang Xiaoling, *Enseigner la créativité ?-Introduction à une approche mésologique de la formation des paysagistes*, Thèse, Doctorat en Philosophie et Sciences sociales - Architecture et Paysage, l'EHESS, Paris, 2015.

Joas Hans, *La créativité de l'agir* (1996), Traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Cerf, Coll. Passages, 1999.

Louis XIV, *Manière de montrer les jardins de Versailles (par roi Louis XIV)*, Paris, Ed. de la Réunion des Musées Nationaux, 1982.

Max Karl, *Le Capital*, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcap1-4.htm>

Passeron René, *Pour une philosophie de la création*, Paris, Klincksieck, Coll. esthétique, 1989.

S. WEISS Allen, *Miroirs de l'infini – le jardin à la française et la métaphysique au XVII^e siècle*, Traduit de l'anglais par Mathilda Sitbon avec l'auteur, Paris, Seuil, 1992.

Summary of the Economic Development of Haihe, No 7, 2006-05, Tianjin, 建筑创作杂志社 [Ed. du magazine de La création de l'architecture], 2006.

Tanuro Daniel, *L'impossible capitalisme vert*, Paris, La Découverte, 2012.

Xiaoling Fang

Architecte paysagiste, Docteur en philosophie et sciences sociales-architecture/paysage de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris. Enseignante vacataire de l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris la Villette - HESAM Université, membre de l'Unité de Recherche « Architecture, Milieu, Paysage », ENSAPLV / HESAM / MC, fondatrice et présidente de l'association LABCF (Laboratoire de l'Art de Bâtir France/Chine). Ses thèmes de recherche concernent essentiellement les théories de l'action dans la perspective de Mésologie : la créativité, le processus de création, les expériences corporelles, les actions concernant l'architecture, l'urbanisme, et le paysage.

Landscape architect, Doctor of Philosophy and Social Sciences-Architecture / Landscape from the School for Advanced Studies in the Social Sciences (EHESS) in Paris. Teacher at the *Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris la Villette* - HESAM University, member of the "Architecture, Milieu, Landscape" Research Unit, ENSAPLV / HESAM / MC, founder and president of the LABCF association (Laboratory of *Art de Bâtir* France/China). Her research themes mainly concern action theories in the perspective of Mesology: creativity, creative process, body experiences, actions concerning the architecture, the urban planning, and the landscape.

