GENIUS LOCI : LES RACINES SYMBOLIQUES DE L'AUTOCHTONISME

Daniel COJANU*

Abstract**:** *In this study I try to analyze the relation between an ethnic culture and the territory it inhabits, as well as the connection with the symbolic space of all representations of its members' identity. I'll make some distinctions: culture / civilization, culture-education/culture-identity, in order to understand, from an identity point of view, the meaning of one's situation within a culture and one's sharing of certain meanings, values and collective representations with its members. How can we ask other cultures to recognize our identity? I will try to present some of the conclusions of philosophers about the morphology of the culture, the relation between a culture and a certain spatial vision, the analogy between the spirit of the place, the* ***genius loci*** *and the irreducible specificity of a culture and its associated ways of life, the analogy between the home country and culture as a space that can be inhabited, the analogy between home and culture, the analogy between the cultural space and the space of a tradition, but also with the orientation of the religious man in the sacred space. By this, I will reconstruct some meanings that constitute the imaginary space of an ethnic culture.*

Keywords: *symbolic place, cultural space, autochthonism, morphology of culture.*

Le présent article essaye d'esquisser une analyse philosophique de la relation entre l'esprit du lieu, l'identité culturelle et l'autochthonisme. L'autochtonisme ne se définit pas seulement comme une idéologie ou une attitude issue de partis-pris nationalistes, mais comme attitude devant la vie ayant des motivations existentielles, une structure anthropologique qui montre bien l'impossibilité de l'homme de se soustraire aux déterminations ethnoculturelles, aux identités héritées, même quand il essaye de les contester.

Cette attitude confirme également la liaison abyssale que l'homme des cultures sédentaires entretient avec son lieu natal. La question de l'identité culturelle dispose d'un potentiel polémique et même subversif contre un ordre socio-politique rationnel (un ordre construit, réglementé par contrat, qui proclame sa neutralité et par défaut l'indifférence envers les valeurs, les opinions ou les croyances qui ont inévitablement la couleur d'une perspective particulière, celle du spécifique local). Compte tenu de la migration du travail dans le monde entier, de ce nouveau nomadisme, certains auteurs libéraux et communautariens ont réfléchi sur la nécessité d'une politique de reconnaissance (Taylor, 1994) ou sur la citoyenneté multiculturelle (Kymlicka, 1995).

Lorsqu'elles proviennent des communautés ethniques majoritaires représentant le fondement démographique des états nationaux, les revendications identitaires, et notamment celles relatives à la liaison avec le territoire habité, sont perçues comme un phénomène réactionnaire, comme une forme de xénophobie. Par contre, lorsqu'elles proviennent de minorités ou de groupes d'immigrants, elles sont considérées comme une tentative de miner l'ordre public, de violer la loi ou de créer un état dans l'état. Il y a cependant une intolérance envers les revendications des groupes identitaires (culturels, ethniques), qui sont considérées comme une menace potentielle pour la démocratie et les droits de l'homme. Les identités héritées, comme les traditions et les religions, sont

* Université Valahia de Târgoviște, cojanu.daniel@gmail.com

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

regardées avec suspicion parce qu'elles fondent la vie sociale sur des appartenances et loyautés qui limitent la liberté des agents humains.

L'ordre social rationnel que les démocraties libérales occidentales s'efforcent de construire n'est favorable que pour les formes volontaires et consensuelles d'association d'individus, seulement les identités choisies étant acceptées comme légitimes ; dans cet esprit, les cultures sont considérées comme des formes contingentes de la vie en commun, qui pourraient disparaître au profit de formes de coopération et d'arrangements rationnels.

Je me propose d'examiner du point de vue philosophique l'attachement de l'homme pour son lieu d'origine, ce que le spécifique culturel, l'appartenance à une culture donnée présupposent comme structure affective et condition de possibilité. Un célèbre proverbe dit : « L'homme donne la marque de le lieu où il vit » qui n'est rien de plus qu'une formulation possible, plus concrète, du dicton humaniste attribué au sophiste Protagoras « L'homme est la mesure de toutes choses ». Je propose également d'analyser l'opinion contraire, mais complémentaire selon laquelle « le lieu donne la marque de l'homme ». L'hypothèse de ma démarche est que l'humanité de l'homme dépend essentiellement de son emplacement culturel, symbolique et territorial, du lieu qui lui confère l'identité et la possibilité de s'orienter, de comparer, de juger, de délibérer et finalement d'agir. Le lieu n'est pas une localisation dans l'espace selon des coordonnées, mais il est plutôt l'expression d'une liaison entre les gens et les espaces concrets qu'ils habitent, c'est le terrain privilégié d'une relation ; le lieu est l'expression du retour vers le monde vécu (lifeworld), vers les choses mêmes, monde qui précède la connaissance et toute schématisation abstraite, théorique ; l'espace vécu exprime ainsi l'immédiateté concrète de l'existence.

Le localisme de l'homme et de cultures est en accord non seulement avec une vision qualitative concrète du monde, mais aussi avec celle d'un ordre découlant de la nature des choses, un ordre qui légitime la perception qualitativement distincte de différentes régions et endroits. Pour l'homme moderne, une structure métaphysique qui pourrait soutenir autant l'univers que le milieu social est devenue progressivement intenable. Peut-on parler aujourd'hui de l'esprit du lieu ? Le lieu en tant qu'expression de la participation de l'homme dans le cosmos est particulièrement fréquent dans la culture populaire. L'homme des sociétés traditionnelles ou ethnographiques se rapporte toujours à l'espace vécu et au temps vécu, les représentations abstraites, mathématiques lui étant étrangères. Dans la vision populaire, la représentation de l'espace ne comprise pas seulement des déterminations géométriques, mais elle représente un phénomène complexe, exprimant la participation de l'homme au cosmos.

L'espace vécu est un espace qualitatif qui se construit successivement par rapport aux expériences familières, par l'élargissement progressif de l'horizon de l'expérience, mais aussi en conformité avec l'ordre du monde qui est conçu comme un ordre objectif. « Experienced space is first given as a closed finite space, and only through subsequent experience does it open up to an infinite extent ». (Bollnow, 2011: 19) Pour les cultures traditionnelles, comme c'est le cas de la culture roumaine, l'homme prend au sérieux l'expérience de la vie, et l'expérience de ses prédécesseurs, mais il ne se regarde jamais comme *la mesure de toutes choses*.

Pour l'homme des cultures traditionnelles, la construction de l'espace vécu commence par l'existence quotidienne, mais elle n'est pas perçue comme une création arbitraire de sa subjectivité. Pour le paysan roumain, « L'espace est défini par le rapport entre le plan horizontal de la terre et de l'hémisphère du ciel… À partir du carrefour du

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

village dérivent les quatre points cardinaux : l'Est (l'aube), l'Ouest (le coucher du soleil), le Sud (midi) et le Nord (minuit) » (Bernea, 1997 :70)

Cependant, l'espace concrètement vécu, expérimenté en tant que totalité perçue dans les conditions particulières de l'existence quotidienne, n'est pas l'espace euclidien : « Concrete human actions in fact do not take place in an homogenuous, isotropic space, but in a space distinguished by qualitative differences, such as "up" and "down" » (Norberg-Schulz, 1980: 11). Le haut et le bas ont une signification absolue. Ils supposent une structure du monde qui n'est pas une projection de l'homme ou choisie par convention.

Symboliquement, l'irréductibilité qualitative (le caractère concret) d'un « lieu » peut être corrélée avec un ordre providentiel et immuable du monde. D'où le prestige et l'effet psychologique d'un lieu, son génie, son arôme incomparable. Parce qu'il certifie par défaut que les choses ne pourraient pas en être autrement, parce qu'il certifie que le monde a un ordre implicite auquel nous ne pouvons pas échapper, mais qui nous garantit également que notre existence a un sens.

Dans l'expérience courante, l'espace n'est jamais perçu comme un conteneur des choses, mais comme entrelacement des lieux, comme interdépendance des positions qualitatives, qui ne peuvent pas changer. Aristote soutenait qu'il y a un certain lien providentiel entre la nature de différentes choses et leurs emplacements en vertu d'un ordre comportant l'immutabilité des lieux, des régions et des règnes. Ainsi, il a parlé du lieu naturel de la pierre (la terre), de l'oiseau (l'air). (Aristotel, *Physique*, 212 b 29, *apud* Casey, 2011: 71). Pour la perception commune, l'espace vit toujours en corrélation avec un ordre qualitatif. L'espace n'est pas vécu comme étant séparé des choses, mais comme étant intimement associé aux choses et aux événements, en tant que substance de leur être, en tant que lieu spécifique. Par conséquent, l'espace concret apparait comme un espace hétérogène. Il est concret, qualitatif, intuitif, vivement imprégné de significations des diverses associations imaginatives.

La relation entre le corps humain et le milieu naturel a été largement analysée par Robert Hertz. Bien qu'il existe certaines asymétries biologiques entre le côté gauche et le côté droit du corps, elles ne justifient pas une valorisation positive de la main droite dans la plupart des cultures. (Hertz, 1909: 95-99) Cela veut dire que la valorisation a un fondement culturel et que, en tant qu'être culturel, l'homme perçoit un déséquilibre, une asymétrie dans l'univers matériel des faits. Ceci le conduit inévitablement à établir des hiérarchies et de valoriser ainsi le monde qui l'entoure, d'exercer son discernement, non seulement sa capacité d'adaptation biologique ou sa liberté de choisir. Cela veut dire que l'homme ressent culturellement qu'il y a un ordre dans le monde, une structure et une hiérarchie des significations qu'il est appelé à déchiffrer.

Comme Robert Hertz, Yi-Fu Tuan le constate, la main droite signifie le pouvoir sacré, le principe de l'action, tout ce qui est bon et légitime. Dans le plan social, la place qui est située à droite représente la place d'honneur. Dans le plan cosmologique, la main droite est symboliquement corrélative aux régions hautes, au ciel et au paradis. La main gauche signifie ce qui est impur, profane, ambivalent, faible, incertain. (Hertz, 1909 : 103-108 ; Tuan, 1977 : 43). Cependant, quand il examine les points cardinaux, Tuan fait référence non seulement à la structure du corps humain, mais aussi à l'expérience de l'homme qui apprend à s'orienter par rapport au soleil levant. Par conséquent, quand le paysan arabe dresse ses regards vers l'aube, il donne au pays de Yemen, qui est situé au sud, donc à sa droite, des connotations positives, et regarde la Syrie, qui se trouve au nord et à gauche comme porteuse de significations négatives. (Tuan, op. cit. 44)

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

La vision scientifique moderne a éliminé la représentation d'un cosmos fini, centré et hiérarchiquement structuré, comme l'était celui des antiques ou des médiévaux, mais a offert en revanche la perspective d'une étendue infinie. Ce que la nouvelle représentation du monde a perdu est la centralité, la hiérarchie des êtres et l'harmonieuse diversité qualitative (la cosmicité). Pour les sociétés pré-modernes, le Centre du Monde n'était pas juste un point géométrique, détectable par rapport aux confins de l'univers. Dans une cosmologie symbolique, celle des médiévaux par exemple, « le centre est une propriété intrinsèque de l'espace même, une qualité propre plutôt qu'un point qui peut être calculé et localisé ». (Borella, 1995: 74-75.)

« Le lieu est une partie intégrante de l'existence » (Norberg-Schulz, 1980:6). Mais le lieu signifie plus qu'un emplacement abstrait. « On comprend une *totalité* (mes italiques, D.C.), composée des choses concrètes, ayant consistance matérielle, forme, texture et couleur » (*ibidem*: 6). Totalité ne veut pas dire juxtaposition, addition, mais une synthèse qualitative. Voila pourquoi on doit analyser en quel sens un phénomène est englobant : l'est-il en tant qu'horizon, fusion, participation et transfiguration dans un champ qualitatif ?

Quand un phénomène particulier est intégré dans un phénomène plus vaste et complexe, on ne dit pas qu'il en fait partie et s'y inscrit juste sous rapport spatial, mais qu'il participe, qu'il appartient (belongs) à l'essence du phénomène lui-même et qu'il révèle ainsi sa spécificité. Seulement une chose bien placée (remise dans l'ordre), acquiert un caractère total, cosmique et révèle ainsi son essence. Pour comprendre une chose on doit accéder intellectuellement à son contexte d'existence ou de production.

Puisque le lieu est un phénomène total qui ne peut pas être réduit à ses caractéristiques, il est un phénomène qualitatif, synthétique, concret, irréductible. Il a une essence, une atmosphère, un caractère: « Different places on the face of the earth have different vital effluence, different vibration, different chemical exhalation, different polarity with different stars; call it what you like. But the spirit of place is a great reality » (DH Lawrence, *apud* Relph, 1976 : 49) En tant que totalités ayant une nature complexe, les lieux ne peuvent pas être décrits analytiquement, ni réduits à des relations spatiales (les coordonnées cartésiennes) sans perdre leur spécificité. Il y a aussi un lien entre les diverses activités de l'homme et les différents endroits les plus appropries ou elles peuvent se dérouler.

La science, la connaissance scientifique en général s'efforce de quitter la donnée concrète des faits et des événements pour obtenir des abstractions, des lois visant à expliquer les phénomènes ; elle perd donc le contact avec le monde vécu et son caractère concret. La méthode adéquate de comprendre les lieux est la phénoménologie, qui prétend offrir un « retour aux choses », mettant entre parenthèses (époché), les explications abstraites, les constructions et les interprétations.

Un endroit (comme une maison), contrairement à l'espace abstrait, implique un « dedans » et un « dehors ». Tout comme une maison, il peut fournir abri et sécurité sous rapport fonctionnel. Dans le périmètre de la maison (et cela puisque la maison existe) les choses du monde extérieur, les affaires humaines de l'extérieur des murs de la maison deviennent compréhensives, intelligibles, lumineuses et fondatrices.

Tout fait ou événement est à la fois général (et s'inscrit ainsi dans la science) et particulier (et fait comme tel l'objet d'étude de la phénoménologie). Il peut être pensé parce qu'il peut être vécu. Le monde de l'homme a du sens dans la mesure où il a une place, habite une maison. Et cela est vrai non seulement pour la trajectoire individuelle, mais aussi pour le destin collectif de l'homme. En fait, l'individu trouve son lieu d'action et d'existence, quand la collectivité d'appartenance retrouve son emplacement et ainsi

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

son identité culturelle. La maison est l'expression de l'habitation, et l'habitation est une donnée de la condition humaine et une condition préalable et nécessaire pour déchiffrer le sens de l'existence.

La pensée scientifique est abstraction et donc délocalisation, elle est le processus qui fait ressortir ce qui est commun de tous les contextes particuliers. C'est le prix que la connaissance scientifique doit payer pour accéder à l'universel, et pour éviter toute interprétation et évaluation. Au contraire, la pensée concrète et qualitative est un processus d'emplacement ; on retrouve par elle la nécessité du contexte particulier : « Concretize here means to make the general "visible" as a concrete local situation » (Norberg-Schulz, 1980: 10)

Le lieu ne peut pas être décrit seulement sous l'angle fonctionnel ou topographique comme location, comme emplacement, c'est plus que cela. Pour Heidegger, l'habitation est la condition spécifique de l'homme ; le monde de l'homme est situé entre le ciel et la terre, deux registres ontologiques, cosmiques, deux niveaux qualitativement distincts, irréductibles mais étroitement liés comme le yin et le yang (comme le soleil et la lune), complémentaires, l'un appelant l'autre. Puisqu'il est situé entre le ciel et la terre, le monde peut être habité. L'homme n'est pas simplement jeté dans le monde, mais l'homme habite un monde. Heidegger donne une description phénoménologique (c'est-à-dire une description en termes concrets et qualitatifs) du ciel et de la terre. (Heidegger, 1995:175-193)

Les endroits naturels aussi bien que les maisons ont la fonction de concentrer et de rassembler, mais en même temps de créer une ouverture vers l'extérieur. Le lieu ne peut pas remplir la fonction de rassembler, de recueillir et d'inclure dans son périmètre sans une ouverture complémentaire vers le monde extérieur.

Le lieu imprime une influence décisive sur la manière d'être de l'homme, il donne de la forme à sa personnalité. Le lieu confère sa marque à l'homme! Quand l'homme trouve sa place ou quand il apprend à reconnaître un lieu prédestiné comme étant le sien, sa vie devient significative. Le lieu, en tant que région habitée par une communauté humaine particulière, a des limites naturelles, une configuration, c'est-à-dire une forme, un spécifique, il est constitué d'un ensemble d'éléments physiques caractéristiques, qui acquièrent leur personnalité en fonction de la manière dont ils sont perçus et de la réceptivité de celui qui y reconnait son appartenance. Le lieu implique aussi une dimension grave, métaphysique, existentielle. Dans les termes de Heidegger, le lieu en tant que vérité des choses est *alétheia*, la vérité comme apparition de l'être dans circonstances déterminés tant pour l'homme que pour son milieu concret, spécifique, ethnoculturel d'interaction avec le monde. L'initiative appartient à l'être des choses qui se révèle dans l'ouverture du lieu, mais qui va rester cachée pour celui qui comprend la vérité comme une adéquation abstraite entre les énonces et les faits observés. Les actions humaines les plus communes se produisent différemment d'une culture à une autre et ont besoin pour leur accomplissement de lieux avec des propriétés différentes en accord avec les différentes traditions culturelles et les différents milieux naturels.

L'homme comme agent moral et culturel délocalisé, l'homme qui, au nom des idéologies cosmopolites des Lumières, prétend avoir la possibilité de choisir librement, quel que soit le contexte culturel de ses options et choix, cet homme n'existe pas. « L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve les trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. » (Weil, 1949: 36) L'anthropologie des Lumières affirme que l'homme se définit par sa raison (désengagée), qui est une condition nécessaire pour son émancipation, pour échapper aux traditions, enracinements ou appartenances, aux liaisons culturelles et sociales, aux coutumes et préjugés. Cette anthropologie professe la conviction que seule la raison désengagée (wertfrei) peut orienter le comportement culturel de l'homme, comme elle le fait dans le domaine de l'économie ou de la connaissance scientifique, positive. Nous vivons dans un monde des choses et des êtres *concrets*, non dans un monde des impressions purement subjectives, ni dans un monde des lois naturelles ou des causes strictement objectives. Herder a rejeté l'idée des Lumières que la réalité peut être ordonnée en termes de lois objectives et universelles, intemporelles, qui peuvent être découvertes par la recherche scientifique. Il a soutenu que chaque âge ou civilisation a quelque chose de spécifique. Qu'il existe différentes formes d'expression de l'humanité. Ce qui donne l'unicité d'un peuple (Volk) est sa culture (Kultur), c'est-à-dire toutes les formes d'expression et de signification trouvées dans sa langue, sa littérature, ses traditions et ses modes de vie. Cette singularité est exprimée par l'esprit du peuple (Volksgeist) qui est l'expression de la permanence, de l'authenticité et de la correspondance de la culture avec le milieu cosmique et naturel environnant, avec le lieu ou elle se manifeste concrètement (Herder, 1973:113-177)

Montesquieu dans *De l'Esprit des lois* a mentionné l'influence des conditions climatiques et environnementales sur la morale et les créations spirituelles d'un peuple. (Montesquieu, 1964) Mais les individus humains se définissent non seulement par la liberté de choisir comme êtres rationnels et autonomes, mais aussi par ce qu'ils choisissent. Dans le monde réel, l'être humain ne se conçoit pas comme une personne ayant une variété de relations et d'attachements contingents, mais comme étant constitué de l'histoire et de la communauté dont il fait partie. L'homme choisit (et il est autonome) parce qu'il appartient a une culture qui donne le contexte et une orientation à ses choix. Ses choix sont orientés et limités par un horizon de sens structuré et structurant, fourni effectivement par une culture d'appartenance. La personne humaine est aussi le porteur involontaire de valeurs culturelles partagées au sein des communautés d'appartenance, d'un style d'interprétation de l'expérience, d'une vision du monde et de la condition humaine.

Jakob von Uexküll a montré que chaque espèce animale est liée à un environnement spécifique par sa physiologie. (Uexkull, 2010) Chaque espèce animale a son environnement ambiant (Umwelt), qui est toujours un environnement limité: il détermine le rapport de l'animal avec son espace vital, mais aussi les limite de ce qui est significatif pour lui. Les caractéristiques de ce milieu ont une certaine importance pour les espèces qui y vivent, mais pas pour les autres. Les différents environnements des animaux ne sont pas transposables : chaque espèce est emprisonnée dans son environnement. L'environnement naturel des animaux constitue leur monde, étant pour eux le seul porteur de sens. En contraste avec les animaux, l'homme peut s'adapter a tous les milieux. À la suite de cette théorie, Arnold Gehlen dans *Der Mensch* (Gehlen, 1988) a considéré que l'homme, juste parce qu'il ne possède pas un milieu spécifique, obtient quelque chose plus supérieur : « l'ouverture vers le monde »(Weltoffenheit). De tous les êtres vivants, seul l'homme n'est pas guidé, limité, contraint par l'adhésion à l'espèce. Il peut s'adapter aux nouvelles situations et créer de nouvelles situations. Etant privé d'un milieu spécifique, il faut qu'il donne un sens au monde autour de lui. Il est

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

obligé par sa nature même de configurer le monde pour lui donner du sens. L'homme n'a pas d'environnement (Umwelt), mais a un monde (Welt), car il est le seul être capable d'être présent et engagé dans le monde (Befindlichkeit).

Pour Gehlen, tout comme pour Blaga, l'homme est un être culturel par définition, la culture est une détermination nécessaire pour la condition humaine. On peut interpréter que l'identité (l'appartenance) culturelle est un élément qui ne peut pas être évité ou ignoré dans la série des marques identitaires (qui composent l'identité de chaque individu) sans que la substance de son humanité soit affectée, altérée. Gehlen soutient qu'une certaine déficience dans l'ordre biologique pousse l'homme à développer une nature secondaire, compensatoire, mais qui lui est vraiment spécifique, la nature culturelle.

Blaga est celui qui valorise la liaison entre la spécificité culturelle et une certaine représentation de l'espace quand il parle de l'espace ondulé qui sous-tend symboliquement la culture populaire roumaine. (Blaga, 1969 : 119-260). Blaga développe une thèse soutenue dans la morphologie de la culture. C'est le cas du philosophe Oswald Spengler et de l'ethnologue Leo Frobenius. Ces penseurs descendent de la tradition romantique de l'interprétation de l'identité culturelle, mettant l'accent sur la différence spécifique, la cohérence stylistique et l'unité organique des entités ethnoculturelles. Dans cette perspective, la culture n'est pas un équivalent de l'éducation ou du patrimoine de valeurs classique de l'humanité auquel on peut accéder par instruction, mais elle est, comme la langue d'un peuple, la racine symbolique de l'identité d'une communauté ethnique. En même temps, la culture ne doit pas être considérée, à la manière réductionniste du marxisme, comme superstructure de la société. Elle n'est pas une construction volontaire des individus, mais plutôt l'âme d'une communauté, c'est *paideuma*, une entité organique sur- individuelle autonome. (Frobenius, 1985 : 99)

La culture est un milieu naturel (comme le style de Buffon), elle est le milieu de l'expression et de l'excellence humaine. Le style c'est l'homme, pas comme une expression de l'individualité, mais de l'unicité d'une culture, coagulée autour de la langue, du passé historique commun, des modes de vie convergents, des valeurs et des croyances partagées. On parle souvent aujourd'hui de la définition de l'intérêt commun dans l'espace public communautaire, multiculturel. Dans l'optique exposée jusqu'ici, il n'y a pas d'*intérêt commun* qui peut structurer l'espace public ; l'espace public est défini seulement par des valeurs communes. Les intérêts, fatalement individuels ne peuvent générer qu'une coopération contractuelle (c'est-à-dire volontaire et conditionnée). Seules les valeurs peuvent souder le tissu social, peuvent maintenir la *solidarité*, qui est la communion de destin d'une communauté. Le style n'est pas l'empreinte, c'est le milieu naturel prédestiné de la condition humaine : l'homme est un être purement culturel. L'autochtonisme n'est pas l'idéologie qui soutient l'attachement aveugle, irrationnel aux traditions, l'amour pour le spécifique local d'une culture ethnique, ni une liaison strictement subjective et sentimentale avec une certain location ou région géographique, avec l'espace concret, physique des origines. L'autochtonisme représente certaines coordonnées existentielles liées à l'emplacement et à l'orientation de l'homme quand il pense, aime ou travaille. Il représente une tendance inhérente à la condition humaine de trouver sa place, son lieu afin de comprendre le monde dans lequel il vit. Cette tendance anthropologique comporte un espace symbolique, ce qui me permet d'avancer l'hypothèse d'une territorialité culturelle de l'homme. L'homme en tant qu'animal n'a pas du territoire, mais il s'adapte ; en tant qu'être culturel, il a du territoire, mais un territoire symbolique. L'homme ne peut exister que s'il habite le

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

territoire symbolique d'une culture. Les cultures des communautés ethniques fleurissent dans des territoires concrets, géographiques, mais ce fait n'est pas seulement possible, mais nécessaire, à cause de l'espace symbolique, transcendantal, qui soutient toute création culturelle, à cause du style, qui n'est pas justement le sceau (abyssal) des créations de la culture d'un peuple, mais aussi la manière dont il déforme les influences venant d'autres cultures. « Les échanges d'influences entre milieux très différents ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rende sa vie propre plus intense. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui ». (Weil, 1979 : 36). Le spécifique local d'une culture n'est ni accidentel, ni restrictif, ni oppressif. Il n'est pas une fatalité regrettable, mais l'expression différenciée d'un universel irréductible. Le milieu (le style), les significations partagées composent une vision particulière du monde (mais le monde en tant que totalité). La différence culturelle n'est pas contraignante et isolatrice (comme la caverne de Platon) ; elle institue l'universel, mais d'une manière particulière. Le style (la différence culturelle spécifique) c'est l'homme, c'est l'homme lui-même. Dans la logique du symbole, la différenciation culturelle est requise comme moment métaphysique nécessaire pour la différenciation de l'expression. L'espace inhérent d'une culture ne doit pas être pensé nécessairement comme un certain espace physique déterminé, mais comme un espace transcendantal, comme une condition de possibilité de la culture, ou, en terminologie blagienne, comme une matrice stylistique : « le sentiment que l'on appelle spécifique d'une culture est un horizon ou une perspective qui crée l'inconscient humain comme première trame de son existence » ; La culture folklorique roumaine a aussi une vision spatiale spécifique qui prend la forme déterminée de « l'infini ondulé » (Blaga, *op.cit.* : 119-121).

Références

Bernea, E., *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

Blaga, L., *Trilogia culturii*, ELU, Bucureşti, 1969

Bollnow, O.F., *Human space*, Hyphen Press, London, 2011

Borella, J.,*Criza simbolismului religios*, Institutul European, Iaşi, 1995

Casey, E. S., *The fate of place: A philosophical history.* Berkeley: University of California Press, 1997

Frobenius, L., *Paideuma. Schiţă a unei filosofii a culturii*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985

Gehlen, A., *Man, his nature and place in the world*, Columbia University Press, 1988

Heidegger, M., *Originea operei de artă*, Humanitas, Bucureşti, 1995

Hertz, R. « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse» (1909) dans *Sociologie religieuse et folklore* (1928), Les classiques des sciences sociales, www. classiques.uqac.ca

Kymlicka, W., *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995

Montesquieu, C.L., *Despre spiritul legilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964

Norberg-Schulz, C., *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture.* New York: Rizzoli, 1980

Relph, E., *Place and placelessness*, London: Pion, 1976

Taylor, Ch., *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994

Tuan, Y., *Space and place. The perspective of experience*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Piteşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)

Uexkull, J., *A foray into the world of animals and humans: with a theory of meaning*, University of Minnesota Press, 2010
Weil, S., *L'enracinement*, (1949). Les classiques des sciences sociales, www. classiques.uqac.ca.

BDD-A5997 © 2013 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 07:50:52 UTC)