



**HAL**  
open science

# L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public

Marc Breviglieri

► **To cite this version:**

Marc Breviglieri. L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public. Céfaï, D.; Joseph, I. L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme, Éditions de l'Aube, pp.319-336, 2002. hal-03249508

**HAL Id: hal-03249508**

**<https://hal.science/hal-03249508>**

Submitted on 22 Jun 2021

**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.

L'HORIZON DU *NE PLUS HABITER* ET L'ABSENCE DU MAINTIEN DE SOI EN PUBLIC

Marc Breviglieri\*

BREVIGLIERI, M., 2002, « L'horizon du *ne plus habiter* et l'absence du maintien de soi en public », in *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, D. Céfaï et I. Joseph (éd.), Éditions de l'Aube, 319-336.

Les sciences de la ville décrivent traditionnellement l'urbanité comme une modalité du vivre-ensemble différenciellement admise comme *co*-existence, *co*-habitation, voire *co*-présence. L'emploi du préfixe *co*- ne doit rien au hasard : productif dans les domaines du droit et de la politique, il marque doublement l'idée d'égalité et de simultanéité temporelle. C'est ainsi que se pense l'espace public urbain : à partir d'une présomption d'égalité entre entités individuelles, fondant une action conjointe, fut-elle diffuse ou minimale.

Ainsi vais-je parler des sans-domicile dans la mesure où leur présence questionne ce fondement, dévoilé par le suffixe *co*-, de l'espace public urbain. Elle le questionne doublement : en tant que les sans domiciles ne sont plus les "égaux" de personne, naviguant alors aux lisières de la commune humanité, et en tant qu'ils ne s'inscrivent pas non plus avec les habitants de la ville dans une même temporalité : s'est enfuit pour eux, au profit de la simple urgence du présent, l'amplitude d'une histoire de vie, la densité biographique qui déjà suppose un passé et un avenir.

Mon approche consiste à délimiter les contours de la relation d'habiter, à en sonder aussi la profondeur, pour entrevoir les enjeux sociologiques de sa privation. En évoquant l'absence d'habiter, je ne vise pas une description de l'état dans lequel se trouve exactement la population la plus indigente, mais j'entrevois un horizon qui, sans cesse, la menace<sup>1</sup>.

---

\* Groupe de sociologie politique et morale, GSPM-EHESS et IUT de Paris V.

<sup>1</sup> Ainsi figurent dans cet horizon non seulement ceux qui n'ont plus de logement habituel mais aussi ceux dont la décence de l'habitat fait défaut. L'image d'une personne jetée à la rue, sans ressources, en deçà de toute prise en charge assistancielle, correspond à une réalité quantitativement rare et de temporalité brève : Clanché F., "Le classement des situations de logement : les sans-domicile dans des nomenclatures générales", *Sociétés Contemporaines*, 1998, n° 30, p. 181-196. Les expressions ("démuni" et "sans-domicile") qui, de façon assez approximative, nous serviront à personnaliser l'horizon du *ne plus habiter*, recouvrent ce qui, peu à peu, s'est glissé dans le sens commun. "Démuni" décrira davantage l'état de précarité des conditions de vie et "sans-domicile" l'état de visibilité dans l'espace public de ce premier.

## HABITER

La question de l'habiter m'est apparue au terme d'une recherche sur la notion d'usage. J'ai dégagé les quatre champs sémantiques qui la composent : l'usage peut s'entendre comme *coutume*, comme *utilisation*, comme *consommation* et comme *maniement*. Les trois premiers champs décrivent des rapports d'usage soutenus par des repères collectifs : norme sociale intériorisée dans la coutume, mode d'emploi partagé par les utilisateurs et fonction d'utilité pour le consommateur. Pour le quatrième champ sémantique, celui du maniement, il y va d'une dimension qui ne regarde que soi-même à partir de la main qui tient la chose en propre et, pour ainsi dire, l'habite. Ce sont, en effet, quand elles sont mises à demeure, à la convenance singulière de la personne, *dans la proximité du maniement*, que les choses dessinent l'habiter.

La topique du maniement, notons-le, appelle au plus haut point la dimension personnelle et tactile de la main. Nous pourrions dire que c'est la façon dont le corps se saisit du monde pour lui-même qui cerne la relation d'habiter. M. Merleau-Ponty soulignait que le concertiste " prend mesure de l'instrument avec son corps " et " s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison " <sup>2</sup>. Ce corps fait du monde environnant une continuité de lui-même, il rend sa présence discrète et familière. Cela ne circonscrit donc pas le domaine de l'habiter à celui du domicile. Disons simplement que ce dernier, le domicile, du moins lorsqu'il est comme l'instrument du concertiste largement pratiqué par celui qui le possède, est le contexte le plus favorable à l'épanouissement de cette façon (discrète et familière - directe et non représentée) de s'engager dans le monde.

Lorsque les personnes inclinent à former des aménagements personnels autour d'elles, qu'elles habitent un certain espace, les êtres et les choses ne semblent plus former qu'une part étendue de ceux qui les côtoient, en font l'usage et se les attachent. De sorte que leur mémoire demeure ancrée (ou " distribuée ") dans ces éléments de la proximité, et ainsi, que le déclenchement de leurs routines d'activité tient moins à des procédures purement intériorisées de réflexion qu'à la présence de cet environnement habituel <sup>3</sup>. L'identité personnelle (au sens de la " personnalité ") recouvre alors ce qui, dans cet environnement, s'offre à la dimension corporelle et affective à travers des manières durables et spécifiques de se le rendre disponible. Certaines études sur la grande pauvreté appellent d'une certaine manière à des considérations identiques. J.-F. Laé, au terme d'une enquête menée dans un centre d'hébergement accueillant des hommes à la rue, souligne le lien tenu qui unit la mémoire à l'environnement matériel et social

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1993 [1945], p. 168 et p. 170.

<sup>3</sup> Conein B., Jacopin E., " Action située et cognition : le savoir en place ", *Sociologie du travail*, 1994, 4, p. 475-500; Thévenot L., " Le régime de familiarité. Des choses en personnes ", *Genèses*, 1994, 17, p. 72-101.

qui constitue l'univers de l'intimité<sup>4</sup>. L'individu, privé d'une intimité ordinaire, franchit alors la limite qui est celle de la "dégradation de soi" : "il ne se souvient pas qu'il est venu hier au centre d'hébergement. Il ne connaît plus son adresse, ne sait plus le nom de ses enfants (...) la mémoire tend à s'effacer en même temps que se perd toute intimité", tout espace propre à soi. Nous y venons, l'habiter, selon qu'on en dispose ou non, paraît dans des enjeux pleinement sociologiques, comme lieu où s'assure un *vivre dans la proximité* de et comme moment d'édification de la personnalité.

Il y a, me semble-t-il, une *pertinence pragmatique* à penser l'habiter comme un événement qui parfois s'impose, parfois ne nécessite aucune raison péremptoire, mais qui fait qu'au total, il ne serait jamais tenable d'être toujours et malgré nous en dehors de lui, inévitablement "exposé" au public, à l'autre<sup>5</sup>. La vie en société n'est ainsi pas imaginable sans cette part de l'intime et du personnel qui nous regarde, s'établissant comme une intrigue pour autrui et comme une ressource pour nous-mêmes, nous permettant de nourrir des opinions diverses pour figurer dans la controverse bruyante de l'espace public, offrant enfin une promesse d'accueil et de côtoiement pour l'autre (je reviendrai par la suite, point par point, sur chacune de ces assertions).

Aussi, lorsque la sociologie se penche sur "l'agir en société", il lui revient sans aucun doute d'observer ce va-et-vient (dans un sens ou dans l'autre) entre la demeure et l'espace préoccupant du dehors, de s'interroger sur ce qui menace l'habiter ou au contraire l'entretien, sur ce qui l'expose ou bien ce sur quoi il repose. Ce n'est pas que nous considérerons l'être comme parlant depuis un chez-soi, au sens de la parole publique (et déjà nous disons tous les dangers à considérer l'habiter comme le premier modèle de la politique), mais que de façon primordiale, il y reprend pieds, il s'y ressourcement et s'y soigne.

Partant de là, il devient nécessaire de se demander en quoi l'habiter conditionne toute apparition sur l'espace public<sup>6</sup>. Nous apporterons, pour réponse, cinq propositions délimitant par la même occasion un modèle du vivre ensemble (la *relation d'habiter*) fondé sur ce qu'il y a de plus personnel et de plus corporel, et dévoilant par là même des éléments anthropologiques majeurs en rapport à l'habité même : en tant qu'on y exerce un soin personnel, un recueillement, une disponibilité affective mais aussi l'hospitalité et le dialogue qui ouvrent sur l'extérieur.

(i) *L'habiter comme lieu d'acquisition d'un savoir manier (qui singularise la personne)*

---

<sup>4</sup> Laé J.-F., "Voix, mémoire et intimité : l'homme à la rue", *Les Cahiers de la Villa Gillet*, 1998, n° 6, p. 5-24.

<sup>5</sup> Abel O., "Habiter la cité", *Autres Temps*, 1995, n° 46, p. 31-42.

<sup>6</sup> Ces conditions touchent aux possibilités pratiques d'établir, sur le socle éprouvé d'une proximité toujours là, des glissements sensibles vers les choses publiques. C'est autour de cela que l'on doit, selon nous, circonscrire la notion juridique de "décence du logement", fondamentale à la dignité humaine.

L'espace habité est ce lieu où, pour prendre le langage de G. Bachelard, peut s'entrevoir une véritable "puissance poétique"<sup>7</sup>. Cette poésie ne provient d'aucune généralité, elle montre un art de faire qui est une manière propre. Aussi, l'habiter, dans la mesure où il particularise l'être et son action, porte en puissance ses exigences et ses singularités face à quiconque et dans tout autre lieu, y compris sur l'espace public urbain.

Certaines enquêtes de ma thèse de doctorat ont tourné autour de la question du maniement et de la singularisation du rapport d'usage<sup>8</sup>. J'ai pratiqué pour cela des *biographies d'usage* concernant des objets du quotidien. J'y observais comment, avec l'expérience pratique, la chose et la personne entraînent dans un accommodement réciproque, à travers l'usure, les rafistolages, les nuances personnalisées du savoir-faire technique (qui passent pour des habiletés dans les arènes publiques)<sup>9</sup>. Ces accommodements divergent, dans leurs plus intimes constructions, selon les aléas accumulés par l'expérience et les convenances personnelles trouvées sur la chose.

L'habiter, donc, se pense comme inhérent au collectif parce que ces convenances personnalisées donnent aux activités pratiques une dimension unique et incomparable qui les rend indéterminables par des règles partagées ou, autrement dit, irréductibles à des repères conventionnels. Elles constituent en cela une *intrigue* pour autrui (et d'ailleurs aussi pour les sociologues qui tentent de les décrire comme "savoir-faire tacite" ou comme "compétence informelle"), intrigue qu'aucune interprétation ne peut cerner avec assez de certitude pour que les individus se passent de communiquer ensemble. Alors, précisément, pour entrer dans l'échange informationnel et y participer, le maniement se traduira, au prix d'aménagements réducteurs, comme consommation, utilisation et coutumes, ces trois topiques qui, disions-nous, traitent l'usage en généralité.

(ii) *L'habiter comme lieu d'où l'on regarde le monde*

Figurant la transposition des attaches personnelles dans le tourment du "monde en public", J.-T. Desanti, dans un texte témoignant de ses origines corses, retrace le parcours qui l'a mené au delà de la mer, "vers d'autres lieux habités par d'autres hommes", pour tracer le dessin de ses *projets*, identifiables alors à des "projections instrumentées" en dehors de la maison natale<sup>10</sup>. C'est ainsi, suggère-t-il, que l'on devient ce que l'on est, en essayant de répondre aux interrogations qui ont nourri ces regards étonnés ou angoissés jetés vers le dehors, "poursuivant l'indétermination", "effaçant la mer, celle qui sépare et engloutit" Mais jamais, ajoute-t-il, l'on se départ d'un "ici"

---

<sup>7</sup> Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Quadrige, PUF, 1998 [1957].

<sup>8</sup> Breviglieri M., *L'usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, Paris, EHESS, 1999 (thèse de doctorat, 463 pages, multigr.).

<sup>9</sup> Dodier N., "Les arènes des habiletés techniques", in *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire, Raisons Pratiques*, n° 4, sous la direction de B. Conein, N. Dodier et L. Thévenot, Paris, Éditions de l'EHESS, 1993, p. 115-140.

<sup>10</sup> Desanti J.-T., "Effacer la mer. Une réflexion sur l'identité corse", *Esprit*, 1997, n° 232, p. 148-155.

primordial”, que notre corps, d’une certaine façon, continue d’habiter. Il ne devient jamais un ailleurs lointain et se transpose partout où l’indéterminé, une simple rencontre par exemple, se trouve être.

Le lieu habité est, de manière essentielle, la condition d’un regard sur l’extérieur, et bien qu’il ait ses secrets, il garde toujours pignon sur rue<sup>11</sup>. Il préexiste à la conscience du monde et à sa découverte empirique. La contemplation du regard et la construction apriorique de la pensée sont autant d’éléments qui en dépendent. Je dirai donc que nous accédons à l’espace du dehors et au domaine du public, non pas simplement car nous nous y rendons physiquement, mais déjà, et pour commencer, car nous l’investissons depuis chez nous, en nourrissant des intuitions silencieuses à son égard. Puis ensuite, de la fenêtre qui a pignon sur rue, se forment aussi des opinions plurielles qui sont une condition fondamentale du maintien de soi sur l’espace public, en tant qu’il consiste en des épreuves motivant la figuration d’actes intentionnels et publiquement cadrés ou engageant, dans les disputes ordinaires, des figures du bien commun<sup>12</sup>.

J’ai entrepris depuis peu, avec J. Stavo-Debauge et J. Gelez, une enquête sur les disputes de voisinage, et, depuis l’intérieur d’un appartement, sur la façon dont se construisent des préjugés, notamment racistes ou racialisants, sur le monde extérieur auquel participent les voisins<sup>13</sup>. C’est dans les moments où les voisins s’insupportent et sombrent dans la querelle que ces préjugés peuvent précisément apparaître dans ces catégories publiques qui mettent en généralité l’usage : comme l’inconvenance (celle d’une *coutume* inappropriée à la vie commune) ou comme la mauvaise *utilisation* des éléments partagés de l’habitat collectif (les boîtes aux lettres, cages d’escalier, ascenseurs, etc...).

### (iii) *L’habiter comme lieu du soin et du repli*

Dans les pages importantes qu’il consacre à la demeure, et plutôt que de la faire simplement apparaître comme un contexte, E. Lévinas mobilise le thème de la disponibilité. La demeure est le lieu où se dispensent un réconfort et une douceur, où : “ la familiarité et l’intimité se produisent comme une douceur qui se

---

<sup>11</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1994 [1961], p. 167-169.

<sup>12</sup> En ce qui concerne la figuration et le cadrage de l’action en public, se reporter à : Goffman E., *Les cadres de l’expérience*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991. Pour la description des figures du bien commun engagées dans les disputes, je renvoie à l’ouvrage de L. Boltanski et L. Thévenot sur *La Justification*. Comme l’ont précisé ces auteurs, la sollicitation de critères de justice dans l’argumentation raisonnée ne peut se faire qu’à partir d’une *distance* entre les membres d’un collectif qui met en tension leurs partages différents de ces critères : Boltanski L., Thévenot L., *De la justification.. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.. Cette distance ne peut ainsi être qu’*en dehors* du monde réconfortant de l’habiter, dont les anicroches ne requièrent en général que l’engagement anecdotique des convenances intimes et personnelles de chacun (pour une distinction de ces modalités d’engagement, voir Thévenot L., “ L’action qui convient ”, in P. Pharo, L. Quéré (dir.), *Les formes de l’action*, Raisons Pratiques n°1, Paris, Éditions de L’EHESS, 1990, p. 39-69).

<sup>13</sup> Pour une enquête analytique sur les façons dont les théories de la perception peuvent inviter, par diverses voies, l’usage de catégories racistes : Stavo-Debauge J., “ Des racialisations ordinaires au racisme ”, *document de travail*, GSPM-EHESS, 1997, 36 pages.

répand sur la face des choses ”<sup>14</sup>. Cette douceur est l'*hospitalité* même, celle d'un habiter se donnant sans retenu à celui qui en dispose. Hospitalité, donc, mais qui s'offre, déjà et en premier lieu, à nous-mêmes. Nous regagnions notre demeure, aussi pour nous retrouver : “ en vue d'une plus grande attention à *soi-même* ”, dit Lévinas. C'est dans la confiance d'un lieu clos que l'on s'apporte un *soin*, que l'on soigne, pour commencer, l'apparence physique qui paraîtra au dehors. Celle-ci se compose (et dans le temps se maintient) seulement si la personne bénéficie pour elle-même d'une intimité minimale où elle puisse exercer vis-à-vis d'elle un souci pratique, un usage personnel de son propre corps. O. Abel voit dans la propreté, qui est l'élément même qui ressort de ce lieu de l'intime, l'indéfectible condition “ pour reprendre pied dans l'espace commun ”<sup>15</sup>. À l'opposé, celui qui ne jouit pas d'un lieu où, durablement, il peut prendre soin de lui-même dans l'intimité, se regarder en face et se construire une image, ne dispose d'aucune ressource pour se présenter convenablement à d'autres, sur les lieux du public.

Voyant la nécessité du soin et du repli jouer en faveur de la présentation en public, cela conduit à chercher dans l'habitat “ une condition de l'urbanité et de la citoyenneté ”<sup>16</sup>. Il n'est rien d'autre que “ la condition de tous les autres droits ” (*ibid.*, p. 32), dans la mesure où l'on ne se présente pas d'emblée face au droit sans, au demeurant, non seulement bénéficier d'un lieu où l'on réside (une domiciliation), mais encore avoir la force potentielle d'accéder et de se maintenir dans l'équivalence de la co-présence avec un tiers qui oblige à la comparaison et répond aux exigences de la justice. Les bancs publics qu'évoque P. Sansot, dans un même ordre d'idée, représentent “ un minimum civique citoyen auquel tout homme a droit ”, un lieu d'où le citoyen peut reprendre des forces avec une dignité conservée, constituant dans son trajet urbain “ une pause autorisée ”<sup>17</sup>. À l'habiter s'attachent des droits fondamentaux qui relèvent du droit à la vie et conditionnent le maintien, l'identité et la visibilité de l'individu dans l'espace public.

Une attention pointue sur les formes de l'habiter est donc nécessaire pour sonder jusqu'au fondement de la citoyenneté. J.-S. Bordreuil, dans un article sur la crise urbaine aux États-Unis, relate certains argumentaires qui se développent en faveur d'un droit attaché à la domiciliation de ceux qui n'ont pas d'habitat<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Lévinas E., *op. cit.*, 1994, p. 165.

<sup>15</sup> Abel O., *art. cit.*, 1995, p. 32.

<sup>16</sup> Nous prenons appui, de plus, sur l'article de L. Thévenot qui vient en réponse à celui d'O. Abel. L. Thévenot met au clair la distinction de régimes entre un régime public de traitement des choses et des personnes dans lequel s'inscrit l'exigence de justice propre à la cité, et un régime de familiarité où se dissipent les figures du public (l'individu, le projet, le droit...) (Thévenot L., “ Réponse à Olivier Abel : En deçà du juste, les entours de la personne ”, *Autres Temps*, 1995, n° 46, p. 43-50). Sa démarche intègre ainsi le lieu de l'intime, sans le limiter à la “ clôture communautaire ”, au cadre général de la réflexion sur le monde urbain et la ville, qui “ devient objet de réflexion sur le politique : en particulier la façon dont la ville facilite le passage entre des régimes pragmatiques différents ” (*ibid.*, p. 46).

<sup>17</sup> Sansot P., “ Bancs publics, bancs publics ”, *Lumières de la ville*, 1993, n° 7, p. 65-76.

<sup>18</sup> Bordreuil J.-S., “ Hommes à la rue aux États-Unis. La crise des infrastructures de la ville ”, *Les Annales de la recherche urbaine*, 1993, n° 57-58, p. 134-145.

Il rappelle à cet égard qu'un policier s'est vu condamné pour avoir fouillé sans mandat dans les affaires personnelles d'un *homeless* qui, étant cachées *sous* un pont, *derrière* un épais buisson, et parce que le sans-abri avait l'*habitude* de retourner en ce lieu, figuraient comme l'équivalent d'une maison et relevaient du droit de *privacy*. L'espace public, devrait-on dire, n'est accessible en propre qu'à celui qui a les moyens de pouvoir refuser ses épreuves sans en être effacé, c'est-à-dire à celui qui garde le choix de se réfugier dans une demeure où l'on ne réponde plus systématiquement d'exigences de publicité.

(iv) *L'habiter comme lieu de la promesse (qui n'est pas la promesse du contrat)*

L'ancrage assuré dans un domicile où s'instaurent des relations durables et prévisibles de proximité s'entend alors comme une heureuse promesse pour celui qui, déjà en s'exposant à l'épreuve du public, et notamment dans les espaces publics urbains, doit faire face à une densité d'épreuves, de micro-événements inattendus, entretenir l'expectative (au moins sous une forme minimale) et parfois basculer dans de furtifs affrontements. En ce sens, et comme nous venons de le voir, se maintenir dans les lieux publics renvoie à la présence différée d'un chez soi : c'est en partie parce qu'on distingue en creux le réconfort d'une terre d'asile qu'il est possible de " tenir bon " lorsque se succèdent les épreuves relatives à la confrontation de soi au public.

Mais en contrepartie de ceci, nous voulons aussi penser l'agrément de la demeure et son hospitalité comme condition préalable à tout échange interhumain. L'hospitalité s'entend alors comme ouverture à l'autre, en tant qu'on lui assure une promesse d'accueil et de côtoiement. Se maintenir face à l'autre dans la promesse met en résonance tout ce qui demeure durablement attaché à la personne et résiste aux inattendus, voire aux bouleversements qui affectent l'existence. Elle permet de faire reconnaître ce qui, chez la personne, s'efforce d'être maintenu dans une visée éthique, et qui, comme l'a démontré P. Ricoeur dans ses écrits sur l'*identité narrative*, s'impose comme la condition d'un respect minimal et d'un sentiment bienveillant pour l'autre<sup>19</sup>. Dès lors, la personne donne l'assurance de sa présence fidèle, continue d'inspirer une confiance minimale et de clamer sa disponibilité à mettre en commun un *vivre-ensemble*, bref, là demeurent des fondements essentiels à l'existence d'une *culture civique*.

---

<sup>19</sup> Le maintien de soi (dans la promesse) compose en partie, et en regard de son opposition polaire à la préservation du caractère, l'identité narrative. Conserver son identité fondamentale consiste tout à la fois à rester le même (au sens des dispositions acquises, du caractère - c'est l'*idem* de la personne) et à témoigner sa fidélité à des valeurs (au sens d'une promesse tenue vis-à-vis de préférences éthiques - c'est l'*ipse* de la personne). Chez P. Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990), le maintien de soi se fonde dans la proximité des rapports interpersonnels et se définit comme une position éthique inscrite dans la durée d'une vie. Il n'est jamais déterminé par des institutions ce qui le place définitivement en marge de la justice au sens où il l'entend. En se maintenant, la personne est capable de tenir une promesse qu'il a placé au dessus de sa propre vie et qui fonde un lien indéfectible avec autrui.



Néanmoins, la promesse qui, dans la relation d'habiter, se tient, n'est pas l'échange même, au sens où celui-ci appellerait à discerner les choses afin de pouvoir être *comptable de*. La parole, qui institue la promesse sous forme d'un contrat ou d'un pacte (" parole donnée "), n'est plus suffisante pour appréhender l'affectivité qui noue les engagements dans la proximité. Il y a des promesses non dites qui reposent sur des manières d'être ensemble formées sans accord raisonné, sans que soient pesés, au préalable, le pour et le contre. Dans cet accueil donné, la promesse s'installe dans un emmêlement progressif des personnalités, dans les manières avec lesquelles chacun s'est plié à l'autre, dans un attachement dont le poids véritable s'ignore, où, rien n'est établi entre soi dans l'objectivité et ne se prête clairement, par la suite, dans la dispute et la séparation, au règlement de compte.

(v) *L'habiter comme lieu où s'insère une parole entre les tensions affectives*

En posant que l'habiter se découpe et prend consistance à partir de l'usage habituel et familier des choses, celles qui demeurent disponibles au maniement (voir *infra*), nous avons écarté momentanément du champ de l'action pratique le ressort du langage. Ce choix nous a semblé nécessaire pour que s'entrevoit le maniement dans la seule dimension de la proximité qu'il suppose, c'est-à-dire en deçà de la distance avec la chose créée et tenue par la parole. Mais aussi pour ne ré-ouvrir l'espace pratique occupé par le langage que dans la limite de son emploi et de ses visées : précisément quand l'usage des choses ne convient plus et demande une certaine distanciation à l'égard d'elles. Ce détour, appelant la désignation nominale des choses, est un recours face à l'usage qui, concrètement, s'avère irréalisable et demande l'intervention d'un élément extérieur capable de permettre un dépassement de la situation. Le passage à la circonspection, et au langage qui la thématise, laisse envisager ce dépassement qui correspond à une coordination d'un autre ordre, excédant les tensions affectives de la proximité et répondant désormais d'un alignement sur des catégories génériques : avec les *autres* choses et les *autres* corps. Or, c'est d'une part depuis ce recul qui défigure l'intimité la plus stricte en la rapportant à ce qu'elle partage et met en commun et c'est d'autre part parce que l'on a envisagé le moment de l'ouverture sur l'extérieur (par le regard porté sur le monde et par la rencontre que constitue l'accueil) qu'il devient possible de voir l'habiter comme un lieu d'où la parole puisse naître et s'échanger.

Toutefois, il convient d'envisager attentivement et dans leur nature propre les modalités de désignation et d'interpellation présentes dans la relation de proximité. Elles sont, en effet, à même d'être opposées au discours de portée générale<sup>20</sup>. L'espace communicationnel ouvert par la proximité

---

<sup>20</sup> On peut se référer, à cet égard, à la distinction qu'opère H. Giannini entre le *dialogue*, sa dégradation en *dispute* et la *conversation* qui, contrairement à la précédente, ne repose pas sur un antagonisme argumentatif mais sur un " cheminement partagé ", guidé par le simple plaisir de converser : Giannini H., *La réflexion quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*,

fait apparaître des langages contraints par de faibles exigences de publicité, non entièrement soumis au sens commun. Il en dépend une personnalisation fréquente des expressions, hors des formalismes verbaux et qui, pour le coup, fait la part belle aux éléments non verbaux et fortement ancrés dans le contexte<sup>21</sup>.

Mais parce que le monde de la familiarité ne va pas continuellement de soi, parce qu'il demeure exposé à l'incursion d'une altérité (dans des modalités diverses qu'il convient d'observer), il reste une tension, toujours probable, pour que l'on vienne à dépasser ce qui s'est tissé concrètement de plus intime entre des proches. Cette tension s'équipe, comme nous le suggérons dans le paragraphe précédent, d'éléments expressifs dont le rôle pragmatique est d'encourager ou de résister à une sortie hors de la familiarité, en outillant notamment les "tiraillements" entre les divers formats d'engagement<sup>22</sup>. Et sur cette base, constituée par ces modalités spécifiques de désignations, se croisent des visions distinctes sur le monde, se reformule l'accord ou s'entérine le désaccord, s'établissent des convictions autour d'un projet neuf ou se rappellent d'anciennes promesses. De ces mouvements variés émergent donc couramment des contradictions, l'examen critique et l'affrontement, où, dans un mouvement de détachement, les personnes viennent à l'état d'individus adoptant des positions frontalement opposées et où se rappelle, également, l'objectivité des choses, rendues ainsi communément évaluables avec celles qui sont étrangères à la relation d'habiter.

Au terme de ce détour, l'habiter paraît dans ses modalités et ses fonctions essentielles d'appréhension et d'ouverture à la dimension éminemment publique du monde extérieur. C'est ainsi que se considère en partie la dynamique des relations de proximité, et que l'on pourra envisager ces moments de tension critique pesant sur la familiarité établie, où sont réprouvés par exemple l'immutabilité des accommodements familiers (incriminés comme *routines*), l'excès de proximité (vu comme *tyrannie*) dont l'un des aspects est la violence physique ou psychologique (aperçue comme *maltraitance*). Dans ces moments, désormais instrumentés par le langage et où peut paraître la figure du tiers, l'on dépasse ce qui caractérise à proprement parler les liens de proximité, à savoir des modalités

---

Éditions Alinéa, 1992, p. 69. L'auteur fait du domicile le lieu de conversation par excellence : converser reste "un mode de l'hospitalité humaine, pour lequel doivent exister ou être créées les conditions "domiciliaires" à la fois d'un temps libre (disponible) et d'un espace "tranquille et en marge du vacarme" " (*ibid.*, p. 70).

<sup>21</sup> Outre l'emploi de jargons uniquement accessibles à l'entourage (souvent bâtis sur des néologismes issus de la dérivation affective de certains mots), ces expressions se composent de gestes familiers spécifiques. Mais elles regroupent aussi des connotations langagières ou linguistiques dont la fonction pragmatique diffère car elle consiste à faire basculer la relation précisément hors du régime de familiarité (pour les formulations interjectives - comme hocher la tête - qui s'apparentent à ce cas, voir Breviglieri M., "La coopération spontanée. Entraides techniques autour d'un automate public", in *Cognition, Information et Société*, Raisons pratiques, n° 8, Conein B., Thévenot L., Éditions de l'EHESS, 1997, p. 123-148, p. 136-139).

<sup>22</sup> Doidy E., Stavo-Debaugé J., "Les tiraillements pragmatiques de l'action militante. L'exemple des occupations au DAL et dans les mouvements de chômeurs", *document de travail*, 1999, 24 pages. Formats allant, répétons-le, dans la continuité des travaux de L. Thévenot, d'un type d'engagement personnalisé par des accommodements familiers à un autre type d'engagement collectivisé par des arrangements largement généralisables (Thévenot, \*\*\*\*, 1990).

faibles de la critique (les *réticences* face au proche deviennent des *dénonciations* visant autrui) et de l'accord (les *concessions* faites au proche deviennent des *compromis* constitués avec autrui), et l'on voit pointer, par force, et pour finir, l'horizon de la justice et de la morale.

#### NE PLUS HABITER : LA MISE EN QUESTION DU MAINTIEN DE SOI

Abordons désormais directement l'horizon du ne plus habiter et voyons ce que l'on entend par la notion de maintien de soi. Nous soutiendrons que cette notion est essentielle pour penser l'enjeu de la confrontation au public du sans-logis, alors même que ce sont classiquement et de façon très majoritaire les analyses en terme de figuration et de présentation de soi qui livrent leur diagnostic sur ces situations. Le maintien de soi s'établit doublement sur le fait de disposer d'un habiter et de toujours pouvoir le rendre disponible à autrui (du moins métaphoriquement) ce qui devient alors la condition première d'un échange interhumain.

Or, nous avons vu qu'habiter consiste à nouer des alliances intimes et à établir des promesses singulières avec des êtres ou bien des choses que l'on s'attache durablement. Ces éléments d'ancrage indiquent la permanence ou la constance de la personne, son inscription dans une temporalité longue. Le sens identitaire que nous évoquons n'est donc pas seulement celui qu'analysent les théories interactionnistes, constitué dans le jeu éphémère des apparences en public. Ici, il s'entend à partir du délai que chacun s'accorde dans l'habiter, il est contenu dans la possibilité de pouvoir à coup sûr se maintenir dans l'espace du vivre ensemble.

La réflexion menée par M. Pollak sur le travail de mémoire d'anciennes déportées des camps de concentration nazis renvoie à une posture comparable sur la question de l'identité<sup>23</sup>. L'expérience concentrationnaire a "liquidé" les identités des victimes, en ce sens qu'elle leur a infligé un dramatique isolement humain et matériel qui ne s'est pas limité à la seule période d'internement car à leur retour, les biens demeuraient confisqués et l'environnement familial et amical décimé. La perturbation radicale des formes habituelles de la vie quotidienne, associée au dépouillement le plus absolu de toute attache, a rendu les formes extrêmes de détention responsables d'une situation où, comme le nomme M. Pollak, "le maintien de la permanence de soi" devenait immensément difficile. Or, sans chercher à comparer ce qui ne l'est pas, c'est précisément de cet horizon identitaire que le sans-abri est privé.

Mais allons plus loin pour entendre cet effacement du sans-logis de l'espace public. La désolation de la personne qui n'a plus d'attaches et n'a plus la force ni les moyens de se maintenir face à autrui risque aussi, ainsi que le laissent supposer les remarques précédentes sur l'habiter (voir *I.v.*), de ne pas délabrer simplement le corps de celle-ci, mais d'affecter aussi sa parole. M. Pollak pointe ainsi que : "la gravité des

---

<sup>23</sup> Pollak M., *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993, p. 93-175.

problèmes d'identité qu'a pu provoquer la déportation est justement ce qui, souvent, empêche les victimes d'en rendre compte" (*ibid.*, p. 154). Le dépouillement contraint de la personne, coupée du milieu familial et social habituel, finit d'accomplir son délabrement identitaire et limite la possibilité de rendre publique sa parole. Dans cet état extrême, l'individu se trouve être littéralement en dehors du domaine de "l'agir dans l'espace public"<sup>24</sup>, dans la mesure où cet agir supposerait toujours un discours de l'action (expressivité du corps et participation langagière) qui souvent, dépasse largement ses capacités du moment. Il nous semble ainsi nécessaire de prendre au sérieux ce qui, du discours de celui qui sombre dans la plus extrême indigence, n'a plus de cohérence, semble ne plus rien concerner, ni personne, dégénéralant en soliloque et s'exhibant soit dans une parole étouffée à peine audible, soit dans de violents éclats de voix.

En cela, nous rencontrons à nouveau ce lien fondamental entre l'intimité, la mémoire et la voix ; lorsque la première disparaît, les suivantes sont compromises et, succédant aux phrases dûment argumentées, sourdent "des cris, des appels, une tempête d'affects", devant, méthodologiquement, être considérés comme "une matière sociale à travailler"<sup>25</sup>. Le maintien de soi en public suppose donc la présence de ces trois éléments, présence assurant une compétence pratique toujours déjà là. Compétence physique et langagière (dont fera preuve même celui qui fait la manche - précisément pour pouvoir la faire) : à pouvoir reconstruire avec cohérence le sens de l'identité personnelle, à pouvoir dire et montrer les brisures de celle-ci et par là, à rendre possible, auprès d'autrui, une identification minimale à soi. P. Pichon, en ce sens, a bien montré que les moyens dont disposent les mancheurs pour être écoutés par les passants anonymes se situent surtout au niveau de leur capacité à reconstruire leur identité à partir d'un témoignage autobiographique cohérent. C'est sur la base d'un récit, qu'il soit énoncé en face-à-face ou bien griffonné sur un carton placé aux pieds du mancheur, que celui-ci peut personnaliser sa présence, accrochant à son discours "quelques indices d'une histoire personnelle malheureuse"<sup>26</sup>. Il veut rendre accessible sa propre identité (son "identité narrative" dirait P. Ricoeur), celle qui s'est construite dans la temporalité d'une vie et qu'il convient alors de situer par rapport aux attaches dont il se voit privée (logement, famille, amis...). L'énonciation de ces ruptures qui sont susceptibles de défaire le maintien de soi, structure alors toute sollicitation en fournissant la trame de l'histoire personnelle, "l'homme infâme, de son côté, livre J.-F. Laé, n'a pas de biographie" (Laé, 1998, p. 18).

---

<sup>24</sup> Quéré L., " Agir dans l'espace public ", in *Les formes de l'action, Raisons Pratiques* n°1, 1990, Pharo P., Quéré L. (dir.), Éditions de L'EHESS, p. 85-114.

<sup>25</sup> Laé, *art.cit.*, 1998, p. 20

<sup>26</sup> Pichon P., " La sollicitation du mancheur : le travail de l'exposition de soi en public ", in *Engagement public et exposition de la personne*, Ion J., Peroni M. (dir.), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997, p. 161-167, ici p. 164.

(i) *Sous l'interaction : le régime de l'attention détournée*

Dans notre démarche ainsi décrite, et au vu du schéma d'ensemble qu'elle suggère, il va de soi qu'on ne peut examiner la détresse du sans-logis en se contentant d'observer l'enjeu interactionnel pesant autour de l'anormalité de sa présence en public et de l'éventuelle mauvaise figure qu'il renvoie. L'apparition publique ne représente pour lui, au total, qu'un état particulier et momentané de son quotidien, là où se concentre son effort pour restaurer une apparence et faire tenir sa personne face à autrui. Mais, et pour ce qui suivra, considérons pourtant ce moment là, l'amenant à se présenter en public. Ne convient-il pas de s'interroger, dans ce cas précis, sur la perte des indices de commune humanité et d'égalité qui affectent fréquemment l'individu en perdition, sur la mise en cause spontanée des présomptions d'égalité qui gouvernent ordinairement les rapports de co-présence en public ? Celui qui gît sur le trottoir ou qui reste à genoux face à la foule, ne doit-on pas s'étonner en premier lieu que personne ne lui apporte un soutien immédiat, ne vienne simplement le relever ? Quelle est cette détresse qui n'appelle aucun soutien, ou de si dérisoires sacrifices ? Pourquoi d'autres formes d'entraide spontanée dans les lieux publics, sont, quand à elles, beaucoup plus fréquentes et envisageables pour les acteurs ? Pourquoi enfin les regards sont-ils si souvent détournés de cette occurrence, et cet épisode aussi vite oublié, alors même que l'individu, privé de tout secours, déploie parfois des ressources considérables pour exhiber sa personne ? Il s'agit de comprendre dans quelle mesure, outre qu'ils ne cèdent que très rarement à la compassion, les hommes abusent, dans ces moments de confrontation à la déréliction, de ce "droit de ne pas voir" dont parlait I. Joseph dans l'une de ses interventions.

Entr'aperçue au détour d'un cheminement urbain, l'absence de maintien de soi ne saurait convoquer la rencontre. Bien au contraire, par sa nature elle en dissuade chacun, mobilisant l'écœurement du passant et l'évitement de l'être démuné. D'un côté, indifférent à leurs mots inarticulés, à leurs propos illogiques ou aux silences qu'ils retiennent dans la souffrance, de l'autre côté, participant non pas d'un régime d'inattention polie mais d'*attention détournée* envers des saillances phénoménales, des dissonances sensibles (odeur infecte, mutilation répugnante, violence physique et verbale...).

L'épreuve perceptuelle suscitée par la présence de celui qui ne se maintient plus excède celle que supposent les jeux de rencontre en terme de présentation de soi. Le coup d'œil adressé à la présentation de soi, à la visibilité de l'autre, est bref, il traduit une indifférence mutuelle, mais sa fonction relève d'une lecture des apparences et porte une catégorisation minimale en terme de normalité ou de déviance<sup>27</sup>. Or, la perception du

---

<sup>27</sup> Sur l'organisation des coups d'œil furtifs dans les espaces publics, voir Sudnow D., "Temporal Parameters of Interpersonal Observation", in Sudnow D. (ed), *Studies in Social Interaction*, New York, The Free Press, 1972, p. 259-279. H. Sacks quand à lui a décrit finement les liens entre l'observabilité des personnes fondée sur l'apparence et les processus d'"identification catégorielle": Sacks H., "1964-1965 Lectures. With a Memoir by E.-

maintien de soi ou de son absence n'engage pas une telle lecture : il n'y a rien à vérifier puisque cela côtoie l'évidence. La présentation de soi, que nous lui opposons, engage, quand à elle, un déchiffrement minimal, une interprétation. Celui pour qui le maintien de soi s'est dramatiquement perdu, ne participe plus, alors même qu'il stationne souvent au cœur de la foule, de *l'espace commun de visibilité*, au sens où cette dernière resterait encore pour lui négociable et modifiable en fonction d'autrui. Son absence de visibilité (ou de présentation de soi) ne suppose pas cependant qu'on vienne à ignorer sa présence : c'est l'épaisseur de sa personne qui s'en est allé, le laissant à sa dignité défaite et son destin absent. Il demeure toutefois dans le champ perceptif des passants, deviné ou ressenti d'une manière qui, en quelque sorte, provoque l'effet inverse de ce que Gibson nomme une *affordance*<sup>28</sup>. Il s'apparente ainsi à un quasi élément physique, hors de la commune humanité et ne disposant plus d'aucune " *affordance* interactionnelle ". N'offrant plus de " prise " à la relation, il s'ignore et son contact reste sans cesse différé. Les indices perceptuels qu'il renvoie possèdent une puissance de rejet : ils repoussent, éloignent, déclenchent des changements d'allure et des embardées, exhibant par là même un certain malaise qui renforce l'improbabilité d'une interaction à venir. À défaut de pouvoir rendre manifeste le maintien de soi qui donne la promesse d'un ancrage dans l'habiter, suggérant des attaches pour quelque chose ou envers quelqu'un, autrui se voit être traité comme une totale extériorité, une *radicale étrangeté*. C'est à ce niveau précis que semble être mise en cause, au plus haut point, l'idée de co-présence sur un pied d'égalité.

Dès lors, il nous reste à questionner ce qui, précisément, vient dominer ces sensations de répulsion et de radicale étrangeté, pour conditionner la possibilité d'un soutien apporté, d'un geste mesuré d'entraide. Qu'est ce qui fait que cette déconsidération de la commune humanité de l'autre soit malgré tout dépassée et qu'il puisse réapparaître dans un rapport commun et être considéré, ne serait-ce qu'en tant qu'il est un autre soi-même ? Estimons, ainsi, la rançon pour le démuné de sa participation à l'espace public urbain : quelles sont les exigences pragmatiques qui lui permettent d'assurer une présentation de soi en public, quand bien même le maintien de sa personne reste profondément difficile ?

C'est ce dernier point que je voudrais faire entendre, abordant, comme le suggère I. Joseph, les lieux publics sous l'angle de leur " *accessibilité* " en terme de co-présence<sup>29</sup>. *Accessibilité* mise en cause par la propre vulnérabilité des sans-

---

A. Schegloff", *Human Studies*, 1989, 12. Enfin un article de R. Watson reprend d'identiques préoccupations et approfondit la considération de l'espace public en tant qu' " ensemble d'arrangements de visibilité " dont l'étrangeté ou la normalité relatives et le sentiment personnel qui en découle (anxiété/sérénité) orientent les catégorisations (Watson, 1995).

<sup>28</sup> Gibson J.-J., " The Theory of Affordances ", in Shaw R., Bransford J. (eds.), *Perceiving, Action and Knowing : Toward an Ecological Psychology*, NJ, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1977.

<sup>29</sup> Joseph I., " L'univers des rencontres et la vulnérabilité des engagements ", *Les Cahiers de Philosophie*, 1993, n° 17, p. 217-224.

logis pour qui le dépouillement des entours, la perte de ce qu'habitait leur personne, convoque non seulement la dégradation physique d'une image mais aussi la perte d'humanité contenue partiellement dans cette capacité à assurer que l'on puisse s'attacher durablement des êtres et des choses. Il est question alors, pour comprendre leur difficulté à se rendre accessibles au tiers, de l'indéterminabilité de leur comportement, et plus généralement de leur présence en tant qu'elle focalise un sentiment d'étrangeté et de suspicion<sup>30</sup>.

(ii) *La diversité des engagements civils face à la sollicitation du sans-abri*

Au moins pour les raisons qui viennent d'être évoquées, l'engagement d'un rapport humain apparaît, dans le quotidien des sans logis, comme un événement considérablement difficile d'accès. L'absence d'habiter confine à de prodigieux efforts pour parvenir à répondre d'emblée aux contraintes fondamentales et circonstanciées d'un contact en public qui, nécessairement, demande que les acteurs s'accordent entre eux une confiance minimale, qu'ils se donnent des assurances sur leur absence respective de mauvaises intentions<sup>31</sup>. On va chercher cependant à identifier les modalités pratiques conduisant au soutien apporté au sans-domicile. Il semble envisageable de les distinguer, selon qu'il s'agit d'un geste de charité fondé sur la compassion, d'un acte civique de solidarité ou d'une manière de gérer l'embarras pour le sollicité.

D'une certaine façon, la perte du sans-logis tient à la difficulté qu'il peut avoir à faire se poser sur lui un véritable regard de compassion, une proximité immédiate qui appelle un geste parfaitement spontané de soutien. Ceci, selon nous, trouve aussi une explication dans l'orientation pragmatique qui prédomine dans les espaces publics urbains, où la personne se traite normalement comme un individu autonome, et où les épreuves de proximité sont majoritairement écartées. Autrui y figure d'emblée comme un tiers (un *il* et non un *tu*), un autre "en général", et son étrangeté ne se traite pas sur le mode de l'altérité infinie. Elle devient alors catégorisable en soi selon une "typification en fonction d'un degré d'anonymat"<sup>32</sup>, et est prioritairement traitée sur le mode de la méfiance et de l'évitement<sup>33</sup>. Dans le contexte des échanges interpersonnels,

---

<sup>30</sup> Quéré L., Brezger D., "L'étrangeté mutuelle des passants. Le mode de coexistence du public urbain", *Les Annales de la recherche urbaine*, 1993, n° 57-58, p. 88-99.

<sup>31</sup> Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

<sup>32</sup> A. Schütz, cité dans Watson R., "Angoisse dans la 42<sup>e</sup> rue", in *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions, Raisons Pratiques* n°6, sous la direction de P. Paperman et R. Ogien, 1995, p. 197-216.

<sup>33</sup> Il y a ainsi, en dehors des espaces publics urbains, des cadres de l'action où les individus s'appuient davantage sur cet engagement de proximité immédiate, où l'interpellation éthique oriente l'interrelation. Nous cherchons simplement à délimiter, dans une approche pluraliste, les conditions pragmatiques d'émergence d'un "régime de compassion". Dans cette voie qu'ouvrent les travaux de P. Corcuff et N. Depraz, il est montré par exemple comment les infirmières jouent sur des registres différents en fonction des situations de soins : tantôt elles opèrent à des diagnostics et objectivent le malade dans des catégories nosologiques, tantôt elles offrent l'expérience sensible de leurs visages au patient qui, dans la douleur, les interpelle : Corcuff P., Depraz N., "Vers une sociologie de l'interpellation éthique dans le face à face. Le

l'étrangeté d'autrui a ainsi peu à voir avec la fragilité du proche, son malaise est moins lu comme une détresse, un appel à l'aide, que comme une menace. En cela, autrui est possiblement actif car son étrangeté, c'est-à-dire, ici, l'absence d'attaches personnelles qui liquide le maintien de soi (lequel fonde une confiance), renvoie à l'imprévisibilité de son action et ainsi à sa dangerosité potentielle. Il ne saurait donc être appréhendé, comme dans l'asymétrie de la compassion qui appelle la prise en charge d'autrui, sur le mode de la passivité. La compassion figurerait alors comme une ressource pragmatique, ici, presque improbable.

Néanmoins, et afin de pouvoir en retrouver certaines traces, on peut observer que la démarche de certains sans-domicile s'élabore précisément de façon à rendre malgré tout manifeste certaines attaches. En dehors de celles que nous rappelions et qui sont dites dans le récit de soi, il existe des *postures emphatiques* susceptibles de relancer l'interpellation éthique. Parmi elles retenons celle qui consiste à tenir un enfant serré contre soi, voire à porter un chiot dans ses bras. En dévoilant des formes intenses d'attaches comme la présence d'un accueil maternel, la personne démunie semble remettre en jeu l'horizon de sa promesse d'hospitalité, témoignant être elle-même une demeure de l'espace intime, s'offrant au public dans la grandeur de cette intimité profonde. La civilité ordinaire dans les lieux publics, associée ici à une bienveillante spontanéité ou une sensibilité immédiate envers autrui, est donc attachée à cela : il faut pouvoir se maintenir dans la promesse d'un accueil pour que soient permis les élans réciproques, à défaut, il finira de rendre l'individu inapprochable.

Après avoir mesuré toute la difficulté qu'il incombe au sans-logis pour faire survenir les conditions pragmatiques d'émergence des élans spontanés de proximité, voyons ce qu'il en est du soutien réfléchi d'assistance qui, contrairement aux précédents, demande une motivation intentionnelle ou des justifications formelles. Dans l'expérience sensible qui est faite de la *radicale étrangeté*, ce n'est généralement pas, disions-nous, la détresse sociale qui, renvoyant à l'injustice de la situation, d'emblée s'impose à l'observateur, mais des éléments qui sont beaucoup plus immédiats, s'emparant soudainement de l'être en entier. Cependant, face au sentiment de rejet ou de répulsion que nous suggérons à cet égard, il est bien entendu envisageable de raisonner l'impression première en accomplissant un "acte ultérieur d'interprétation" qui peut corriger "les expériences immédiates et non discursives de la compréhension"<sup>34</sup>. Dessiné à partir de cette interprétation, le mouvement qui mène à se rapprocher pour aider la personne est alors d'une autre nature que la réponse immédiate déterminée par un sentiment éthique de compassion. Ce mouvement garde en vue la justice et, mettant en suspens l'asymétrie du rapport éthique, il cherche à retenir tout ce que réclame la co-présence

---

cas des relations infirmières/malades et agents de l'ANPE/ chômeurs", Document de travail présenté au séminaire du GSPM, 1995.

<sup>34</sup> Shusterman R., *Sous l'interprétation*, Combas, Éditions de l'Eclat, 1994.



véritable. L'interprétation de cet "état de malheur" verra faire se convoquer, par exemple, la conscience politique de l'observateur : placer le malheureux en regard de la condition humaine dans sa généralité, dénoncer l'injustice qui affecte le laissé pour compte et appliquer un acte de soutien répondant d'une exigence civique de solidarité. L'intervenant n'a alors plus les mêmes sources d'engagement ni le même type de responsabilité et d'obligation que lorsqu'il est orienté par une bienveillance spontanée<sup>35</sup>.

Dans l'éventail des gestes civils répondant à la sollicitation du sans-logis, certains répondent, par exemple, d'une conviction religieuse, d'une indignation civique ou parfois aussi d'une attitude égoïste qui ne cherche alors qu'à se débarrasser d'une présence peu enviable. Coïncée par le jeu des interactions ou s'appuyant sur le socle de principes communs de justice, l'entraide dispose alors de ses raisons. Les fondements du soutien ordinaire s'étendent alors, comme a pu le remarquer P. Pharo dans un article de *L'Année sociologique*, sur un espace qui va des raisons profondes de l'individu (relevant d'intentions morales et citoyennes) à des motivations pratiques et d'ordre sensible impliquées par les propriétés sémantiques de chaque situation où s'affiche un malheur et où s'entend une sollicitation<sup>36</sup>. Et déjà autrui, dans le recul de la situation, est nommé, dévisagé, catégorisé différemment comme un *frère*, un *corps malade*, une *figure de l'injustice*, un *beau parleur* ou *a contrario*, un *emmerdeur*.

Prenant acte de cette multiplicité d'expression recensées pour imager le solliciteur, il nous semble important de les re-disposer en fonction des exigences pragmatiques qui les motivent. Il apparaît qu'en association à ces expressions se trouvent être des formes différentes d'engagement dans l'acte ordinaire de civilité. Ce n'est pas vers le *beau parleur*, qui a fait tourner en sa faveur le jeu d'une interaction, qu'on dirige un *geste civique* de soutien. Ce geste civique répond plutôt de l'interprétation d'une situation d'*injustice*, le solliciteur, pris à la troisième personne, étant accroché par le sollicité au thème général de la *solidarité citoyenne*. Ainsi, à ces différents niveaux d'engagement des acteurs répond une pluralité de façon de concevoir et de catégoriser l'acte de soutien : soit en terme de *compétences circonstancielle*s (bâties dans le jeu de l'interaction), soit en terme de *qualifications justifiables* (construites à partir de critères de justice), soit enfin en terme de

---

<sup>35</sup> D'une certaine manière, et pour compléter cette remarque, il est possible de tracer une architecture à plusieurs niveaux des formes de responsabilité en œuvre dans les lieux publics : Pattaroni L., *Pour une sociologie de la prise de responsabilité : le cas d'une politique locale de protection de l'environnement*, EHESS, mémoire de DEA sous la dir. de L. Thévenot, 1997. Ces manières de traiter la responsabilité divergent selon qu'elles s'orientent "d'une part autour de différentes représentations du bien commun et, d'autre part, de différents niveaux de réflexivité" (*ibid.*, p. 40). Il est alors possible de distinguer une "responsabilité partagée" dans une commune humanité et soutenue par un principe de justice (principe d'ordre civique dans l'acte de solidarité qui transparaît dans le geste de soutien évoqué plus haut), d'une "responsabilité pratique" engagée dans l'immédiateté d'une situation de face à face avec la détresse d'autrui (*ibid.*, pp. 41-45 et 50-52).

<sup>36</sup> Pharo P., "Sollicitation et déréalisation du malheur. Problèmes de sensibilisation", *L'Année sociologique*, 1994, n° 44, p. 53-82.

*proximité immédiate et sensible* (établie en réponse à l'injonction d'une présence rapprochée).

POUR CONCLURE : DÉPERSONNALISATION ET HUMILIATION DU DÉMUNI

Les études consacrées à l'espace public urbain doivent tirer profit de l'observation de situations limites, où le lien civil est mis à l'épreuve et " devient difficilement gérable " <sup>37</sup>. Dans le cas que j'ai choisi de présenter, c'est le fondement même de ce lien qui est pris en défaut, illustré par la présence détachée de ceux qui ne se maintiennent plus. Mon raisonnement s'est plié à l'examen de trois questions successives : (i) qu'est ce qui, pour la personne, s'est perdu dans cet absence de maintien de soi, (ii) en quoi cet absence confine théoriquement à la non réciprocité des rapports, contrariant la possibilité d'un ordre commun de coexistence, et enfin (iii) comment la même personne trouve-t-elle des ressources pragmatiques pour " forcer " la commune humanité afin de retrouver, dans un rapport fondé sur la sollicitation, des chances de survie.

La perte dont il est d'abord question est celle de l'habiter. Nous avons thématiqué cette notion hors d'une séparation pleine entre espace public et privé, et sans rapport direct avec la limite topographique que suppose l'habitat. L'habiter reflète une proximité éprouvée dans l'expérience et l'usage familiers des êtres et des choses. Il permet de définir la personne en la distinguant nettement de la figure du sujet libre, désincarné et autonome (figure qui domine dans les analyses de l'espace public), à partir de la manière dont elle se rend disponible et se distribue sur ces éléments familiers, à travers des dépendances et des tensions affectives. L'horizon du *ne plus habiter* achemine dès lors à la *dépersonnalisation* de l'individu, car l'errance qu'il suppose n'autorise à aucun séjour en un lieu d'accueil donné à l'usage. Ne plus avoir rien ni personne sous la main, dans la proximité de l'usage, c'est égarer le fond d'historicité que s'est attachée l'identité personnelle.

Pour rendre compte de l' " humiliation " des sans-logis et de l' " indécence " de notre société <sup>38</sup>, il ne s'agit pas seulement de comprendre comment la personne a glissé hors d'une base institutionnelle commune à tous les citoyens, mais aussi de quelle façon l'institution disqualifie cette modalité d'engagement au monde que suppose le " régime du proche " <sup>39</sup>. Cette modalité d'engagement, irréductible à la dimension du *il* qui appelle la mise en catégorie et permet l'objectivation statistique, comme à la dimension du *je* et donc à la restitution biographique, demeure incontournable, pourtant, afin d'envisager pleinement l'épaisseur personnelle (y compris matérielle) de chacun. L'ouverture critique permise par cette position vient cerner les limites de certaines actions sociales touchant à l'exclusion. Elle permet de donner sens, par exemple, à la contrariété et au malaise ressentis par les plus démunis face

---

<sup>37</sup> Garcia Sánchez P.-J., " Conflits d'urbanité et gestion du domaine public. Le cas de Sabas Nieves à Caracas ", dans ce volume.

<sup>38</sup> Margalit A., *La société décente*, Éditions Climats, 1999.

<sup>39</sup> Thévenot, *art.cit.*, 1990.

au cadrage formaliste du sujet que régleme le contrat d'insertion ou face aux " heurts des institutions " dont parle J.-F. Laé, foyers d'hébergement ou autres centres d'accueil d'usagers en grande difficulté, " lieux cadastrés qui codent les va-et-vient " <sup>40</sup>. Finalement, il n'est pas question, à travers notre démarche qui trouve son origine dans l'habiter, de conférer à celui-ci une quelconque autorité ontologique, mais bien de pouvoir reconsidérer, sous l'angle qu'elle ouvre, d'une part les présupposés anthropologiques qui soutiennent à la fois les analyses classiques de l'espace public et les politiques publiques destinées aux plus démunis et d'autre part, un espace social et politique ouvert à la pluralité, laquelle nécessite d'inclure ce régime de proximité.

---

<sup>40</sup> Laé, *art.cit.*, 1998, p. 22.