

Éléments vers une éthique de l'habitation

Mathias Rollot

▶ **To cite this version:**

Mathias Rollot. Éléments vers une éthique de l'habitation. Philosophie. Paris-VIII, 2016. Français. ⟨NNT : 2016PA080008⟩. ⟨tel-01851283⟩

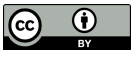
HAL Id: tel-01851283

https://hal.science/tel-01851283v1

Submitted on 29 Jul 2018

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

MATHIAS ROLLOT
7 Rue Joseph Dijon
75018 Paris
mathias.rollot@gmail.com

LABORATOIRE GERPHAU UMR CNRS 7218 LAVUE
ENSA Paris La Villette
118 / 130 avenue Jean Jaurès 75019 Paris
Tel / +33 (0)1 53 72 84 51
gerphau@gmail.com

UNIVERSITE PARIS VIII - VINCENNES SAINT-DENIS
ECOLE DOCTORALE PRATIQUES ET THEORIES DU SENS
2 rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex

UNIVERSITE PARIS VIII
VINCENNES SAINT-DENIS

ECOLE DOCTORALE PRATIQUES
ET THEORIES DU SENS

ECOLE NATIONALE SUPERIEURE
D'ARCHITECTURE DE
PARIS-LA-VILLETTE

Mathias ROLLOT

ÉLÉMENTS VERS UNE ÉTHIQUE DE L'HABITATION

Thèse de Doctorat en Architecture
sous la direction de

Chris YOUNÈS &
Stéphane BONZANI

Soutenue le vendredi 18 mars 2016

JURY

M. Stéphane BONZANI,
Docteur en Philosophie, Maître-assistant
à l'ENSA Clermont-Ferrand (Co-directeur)

M. Pierre-Antoine CHARDEL,
Docteur en philosophie HDR, Professeur
à l'Institut Mines-Télécom (Rapporteur)

M. Philippe MADEC,
Architecte, Professeur
à l'ENSA Rennes (Examinateur)

M. David VANDERBURGH,
Docteur en Architecture (Berkeley), Professeur
à l'Université Catholique Louvain (Rapporteur)

M. Pieter VERSTEEGH,
Docteur en Architecture (Lausanne), Professeur
à l'Ecole Spéciale d'Architecture (Examinateur)

Mme Chris YOUNÈS,
Docteur en Philosophie HDR, Professeur émérite
à l'ENSA Paris-la-Villette (Directrice)

ÉLÉMENTS VERS UNE ÉTHIQUE DE L'HABITATION

Résumé

Hypothèse et enjeux

Enquêtant sur ce que pourrait signifier concevoir des établissements humains mieux à même d'accompagner l'habitation, la thèse cherche à démontrer qu'il est possible de construire une éthique pour l'architecture depuis l'étude de la notion philosophique d'*habiter*. Quel sens pourrait-il y avoir à parler d'*éthique de l'habitation*, et en quoi son explicitation pourrait-elle aider à envisager concrètement l'architecture comme pensée, pratique et discipline à l'heure actuelle ? C'est en découvrant, mais aussi en construisant et ré-inventant un sens à l'idée d'*habiter* que la thèse démontrera cette notion philosophique comme porteuse d'« éléments » à même d'aider à la constitution de pareille éthique.

Véritable mode, le concept de « l'habiter » fait aujourd'hui l'objet d'incantations multiples, sans que jamais pourtant soit précisé ce qui, par lui, est exactement entendu.

Dans les colloques scientifiques, mais aussi dans les pratiques professionnelles et dans les stratégies de communication des politiques du territoire, le terme est omniprésent. Il apparaît comme un objectif à atteindre, un garant de qualité, un enjeu éthique - comme s'il s'agissait de lutter, avec lui, contre de l'« inhabitable ». A quoi répond toutefois cet appel, et quels exemples concrets d'espaces *non-habitables* sommes-nous capables de mettre à jour ? *Où* et *quand* l'homme n'habiterait-il pas, est-ce même possible d'imaginer pareille situation ?

De même, dans les Ecoles Nationales Supérieures d'Architecture, des pédagogies de projets valident aujourd'hui les travaux des étudiants selon un critère d'*habitabilité*. Mais qu'est-ce à dire ? Est-il question là de programmation, de fonctionnalité, d'esthétique, d'atmosphère ?

Ailleurs encore, des écrits et des discours fustigent des réalisations construites trop peu inquiétées par « la question de l'habiter ». Mais que signifierait, pour l'architecte, pour l'architecture, « mieux prendre en compte l'habitation humaine » ? Puisque celle-ci ne peut s'installer que par delà la livraison du chantier, et selon des processus qui détournent, réinventent et reconstruisent de façon

imprévue l'espace architectural, comment alors envisager que l'architecte puisse mieux l'accompagner ?

Méthodologie et démonstration

Pour répondre à ces questionnements qui mettent en jeu, chacun à leur façon, un rapport implicite entre architecture, habitation humaine, éthique et société contemporaine, la thèse se propose d'interroger en profondeur les terminologies de l'*habiter*, de l'*habitable* et de l'*habitabilité*, et de voir de quelle « capacité de différenciation » peuvent témoigner chacune d'entre elles.

Et, faisant état de la difficulté de situer de tels *non-habitables*, c'est à une nécessité de reconstruction de la notion que conclut en premier lieu l'étude. Ainsi, c'est par delà la dualité « habitable/inhabitable », le caractère moral et la réduction binaire qu'elle semble induire, que la recherche tente d'indiquer d'autres méthodologies critiques possibles pour l'actuel. Pour ce faire, s'appuyant sur des références historiques, elle vise la formulation d'un outil conceptuel capable d'expliciter les manières dont l'humain habite le monde. Réunissant les différents « modes d'habiter » en un même mécanisme conceptuel, l'étude tente d'envisager l'indissociabilité créatrice des contraires, les postulant comme des polarités nécessaires à toute habitation humaine.

Cette hypothèse qu'existent des « polarités dialogiques » habitationnelles est déployée comme un mécanisme cognitif fertile, à même de rendre à la notion d'*habiter* sa capacité de différenciation et d'ouverture vers de nouveaux horizons critiques. Avec ce schème structurel, s'ouvre une possibilité de travailler sur les figures capables d'accompagner ou de résister à l'habitation : quelle architecture pourrait héberger l'habitation qui se tient entre appartenance et liberté, entre habitude et surprise ? Quel système ou milieu sociétal est à même de satisfaire au mieux ce fait que l'habitation se tient nécessairement entre enracinement et mobilité ? La mise en relation de l'hypothèse des polarités dialogiques habitationnelles avec le monde vécu est une mine potentielle de ressources pour repenser nos rapports et coexistences individuelles, sociétales et écologiques.

Confrontant par la suite ce travail théorique à la *modernité-liquide* proposée par Zygmunt Bauman, c'est en chemin avec la pensée du philosophe Günther Anders que l'étude travaille à mettre en lumière quelques unes des « mises en difficulté » que peuvent rencontrer aujourd'hui les mécanismes habitationnels humains. En quoi considérer les processus de mises en conformité, de familiarisation ou encore de livraison du monde à domicile proposés par le philosophe comme des facteurs de *mises en difficulté d'habiter* ?

Inquiétée par les métamorphoses récentes de l'habitation toujours en devenir, la thèse cherche par ces développements à s'affirmer comme une nouvelle lecture des rapports complexes qui s'opèrent entre architecture et habitation, et à

fonder une somme d'*éléments* significatifs à même d'accompagner de potentielles postures architecturales. En proposant finalement de redéfinir l'architecture comme *art d'accompagnement des polarités habitationnelles humaines*, elle s'ouvre sur une mise en lumière des nouvelles formes de responsabilités engagées par ces relations paradoxales entre architecture et habitation. Sans éluder la difficulté de la question qui en découle : comment est-il possible alors de travailler, pour l'architecte, avec ce paradoxe d'une habitation humaine qui soit *raison d'être* de son art, alors même que l'habitation lui échappe fondamentalement, ne puisse que lui échapper ?

Mots-Clefs :
Habiter, Ethique, Architecture, Urbain, Responsabilité, Contemporain, Paradoxe, Esthétique.

ELEMENTS TOWARD AN INHABITATION'S ETHIC

Abstract :

This research is questionning the critical capacity of the concept of « inhabiting », and its possible potentiality for the architectural field. Based on a multiplicity of historical and pluridisciplinary references, it tries to design a conceptual tool, that may be able to explicitate the way the human being inhabits the world. This hypothesis that exists « inhabiting dialogical polarities » is proposed as a never-seen-before mental mecanism, a new structure that could bring back to the verb « to inhabit » its differenciation capacity and open to new critical horizons. Within the frame of Zygmunt Bauman's *liquid modernity*, this theoretical work is confronted to the analysis of Günther Anders to search for the difficulties this inhabitation mecanisms may find in our current society. How to consider the different processes well-described by Anders as new difficulty for the contemporary human being to inhabit its world ? Beyond moralism, the research tries to open new way to construct an inhabitation's ethic. It tries to propose new relationship between architecture and inhabitation, explaining their relationship, links, and resonances with societies's complexities. Finally, the thesis propose to consider architecture as the *art of hospitating human inhabitation's polarities*, and develops some of the new forms of responsabilities that may be engaged by this new definition.

Keywords :
Inhabitation, Ethic, Architecture, Urban, Responsibility, Contemporary, Paradox, Aesthetic.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 17

Cadre de la recherche 21
Introduction à la recherche 23

Ie PARTIE

VERS UNE PENSEE CRITIQUE DE L'HABITATION PAR DELA TOUT MORALISME 35

Chapitre 1. Habiter est notre condition 39

Deux acceptions courantes de la notion d'« habiter »....40
L'« habiter » heideggérien des Essais et Conférences....44
L'« habiter » et le Dasein d'Etre et temps 47
Hypothèses sur la thèse heideggerienne 51

Chapitre 2. Penser la complexité des accueils et résistances à l'habitation 57

Quelles possibilités de rester hors d'habitation pour l'homme ? 57
Quelles possibilités de rester hors d'habitation pour les lieux ?....64
La notion d'« inhabitation » 67
Les réductions opérées par les dualités 72

Conclusion de la première partie 75

IIe PARTIE

L'HYPOTHESE DES POLARITES DIALOGIQUES D'HABITER 77

Introduction de la deuxième partie 81
L'hypothèse des polarités dialogiques d'habiter…....82

Chapitre 3. Habiter entre configuration et conditionnement, l'enjeu éthique de l'entrelacement homme-monde 91

L'homo faber est paradoxalement un être utopique 91
Monde, cosmos, milieu habité 96
L'entrelacs d'une capacité à faire monde et d'une porosité à être fait par des mondes 99

Chapitre 4. Habiter entre présence et durée, enquête sur les temporalités de l'habitation humaine 103

Habiter des temporalités paradoxales 104
Partager des temporalités complexes....108
Le prendre soin éthique des entrelacs temporels....114

Chapitre 5. Habiter entre appartenance et liberté, considérations sur l'appropriation 117

Polysémie de la notion d'appropriation 118
Appartenance et liberté....127

Chapitre 6. Habiter entre habitudes et surprises, rythmiques existentielles du quotidien 131
Habiter et habitude....132
Habitude et mêmeté....135
La surprise comme habitation....138

Chapitre 7. Habiter entre familier et étranger, entrelacs et complexités de nos communautés 141
Paradoxes et complexités du familier....142
Unheimlichkeit....146
Etrange, étranger, étrangeté....148
Habiter : l'altérité, l'hospitalité....152

Chapitre 8. Habiter entre enracinement et mobilité, études sur la polytopie habitante 157
Enracinement....158
Déracinement....161
Mobilité, nomadisme, habitation....164
Polytopie de l'habitation humaine....170

Chapitre 9. Habiter entre soma et psyché, considérations par delà tout dualisme 173
Soma, première demeure de l'être....173
Psyché, première demeure de l'être....177
L'impossible dialectique corps-esprit....181

Chapitre 10. Habiter dans l'ex-sistance et l'in-sistance, réflexions sur la présence et le retrait 185
Etre présent....186
Le sommeil, l'abandon habité, l'amitié au lieu....191
Dasein, Weg-Sein ?....194
L'existence, l'insistance, en l'habiter....196

Conclusions de la deuxième partie 201

IIIe PARTIE

LES MISES EN DIFFICULTE D'HABITER REVELEES PAR L'ETUDE DE LA PENSEE DE GÜNTHER ANDERS 203

Introduction de la troisième partie....207

Chapitre 11. La conformité
Produits, productions et reproductions uniformes 215
Les productions et modes de productions conformateurs....216
Les établissements humains standardisés conforment....231
Le système mass-médiatique lui aussi uniformisateur....237
La « massification » de l'homme....244

Chapitre 12. Le dividu
Territoires du rien et récupération de l'attention 249
Les spatialités mortifères....250

Le racolage et la récupération de l'attention 255
L'habitation à l'épreuve du sirénique 262
Le « dividu » de Günther Anders 266

Chapitre 13. La familiarisation
Spectacles et simulacres destructeurs d'exotique 269
La familiarisation chez Günther Anders 269
La difficulté de considérer le familier et l'étranger 271
Les nouveaux lieux de la familiarisation 273
La perte des extériorités, exotiques : le voyage rendu absurde 280

Chapitre 14. La livraison du monde
Le fantomatique et la ringardise de la matérialité 285
La livraison du monde, et le monde qu'elle génère 286
La liquéfaction du domicile par la livraison 293
L'atomisation des outils de communication technologiques 297
L'habitation d'une matérialité devenue ringarde 300
L'architecture mise en obsolescence par la technologie 305

Conclusions de la troisième partie 311

IVe PARTIE

L'HABITATION CREATRICE 317

Introduction de la quatrième partie 321

Chapitre 15. Ni « rendre habitable », ni « faire habiter » 323
Impossible hétéronomie de l'habitation 323
Avec l'architecture, donner à habiter 326
L'habitation créatrice 329

Chapitre 16. L'architecture est encore capable 333
Accompagner les dialogiques habitantes : le cas des temporalités 334
Résister aux mises en difficulté : le cas du conformisme 336
L'architecture, potentialité éthico-esthétique 344
Lieux et capacités 349

Chapitre 17. L'architecture devient manifeste dans l'habitation 355
Manifestations de l'architecture 356
Charge habitationnelle et reproductibilité de l'art 357
Forme et matière 360
L'architecture conditionnante 363

Chapitre 18. Paradoxale responsabilité de l'architecte 367
Extension du domaine de la responsabilité architecturale 367
L'habiter, paradoxale raison d'être de l'architecture 371

Conclusion de la quatrième partie 375

CONCLUSIONS 379

Résultats de la recherche 383
Interprétation des résultats 386

ANNEXES **395**

Annexe 1. Relevés systématiques **397**

Annexe 2. Zygmunt Bauman et l'idée de modernité-liquide **403**

Annexe 3. Günther Anders, bio-bibliographie **407**

La jeunesse, les années d'exil 407
Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger 413
Trois concepts structurants 418
L'éternel retour en Europe 425
Les années de l'engagement 428
Fin de vie et actualité de Günther Anders 432
Iconographie historique 434

Annexes iconographiques **437**

BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE **461**

Günther Anders : oeuvre complète 462
Etudes sur Günther Anders 464
Penser l'habitation humaine
dans le contexte de la modernité-liquide 466
Ré-envisager les capacités de l'architecture 470
Bibliographie générale convoquée pour l'étude 473

REMERCIEMENTS **485**

INTRODUCTION

« Si l'on veut espérer savoir construire, il faut d'abord se mettre en quête de l'habiter.

Benoit Goetz[1] »

« Penser l'habiter, c'est penser l'idéologie morale et philosophique qu'elle génère.

André-Frédéric Hoyaux[2] »

[1] GOETZ, Benoit, *Théorie des Maisons, l'habitation, la surprise*, Paris, Verdier, 2011, p.13

[2] HOYAUX, André-Frédéric, « Pouvait-on habiter un camp de concentration sous le nazisme ? », Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, 2006, p.123-136.



Daniel Shea, Cheshire, Ohio, 2009.

Cadre de la recherche

Elements vers une éthique de l'habitation est une recherche menée sous Contrat Doctoral du Ministère de la Culture, au sein et dans la poursuite des travaux de recherches de l'équipe GERPHAU UMR CNRS 7218 LAVUE.

Initiée en septembre 2012, cette étude fait suite à un mémoire de Master II à l'ENSA Nancy sous la co-direction de Jean-Pierre Marchand et Joseph Abram sur la question de l'*habiter*, et un mémoire de DPEA Architecture et Philosophie à l'ENSA Paris-la-Villette sous la co-direction de Chris Younès et Marc-Antoine Durand sur les rapports entre « inhabitabilité » et *Junkspace*.

Elle a donné lieu à l'écriture et la publication de plusieurs articles scientifiques et près d'une dizaine d'articles de vulgarisation sur la philosophie de Günther Anders et la question de l'habitation contemporaine, mais aussi d'un petit essai urbano-philosophique sur le rôle des habitants dans les dynamiques urbaines bragardes[3], d'un ouvrage scientifique sur la notion d'obsolescence et ses potentialités[4], ainsi que de la co-direction d'un numéro de revue en ligne consacré à l'architecture et la surprise[5] et d'un ouvrage sur les ressources latentes[6], la co-écriture d'un essai sur la notion de *bon sens* et ce qu'il en est de l'habitation dans la technocène[7], et enfin plusieurs traductions d'auteurs traitant de questions analogues, publiées ou en cours de publications[8]. Chacune de ces explorations a construit ou influencé à sa manière le travail présent, et, à l'occasion, quelques lignes ont été empruntées de l'un ou l'autre de ces travaux (cela ayant été, cas échéant, systématiquement précisé dans cette recherche dans une note de bas de page).

De la même façon, des évènements scientifiques divers ont permis l'éclosion et le renforcement de plusieurs axes majeurs. Parmi eux, le colloque de Cerisy sur Henri Maldiney[9] se révéla un puissant catalyseur pour le développement des polarités dialogiques de la thèse ; les échanges durant les ateliers de thèse au GERPHAU des énergisants pour la formulation de la critique des notions d'« habitable » et d'« inhabitable » ; ou encore les différentes interventions à l'Ecole Spéciale

---

3 ROLLOT, Mathias, *Saint-Dizier 2020 : projet de ville*, Cirey-sur-Blaise, Châtelet-Voltaire, 2014.

4 ROLLOT, Mathias, *L'obsolescence, ouvrir l'impossible*, Préface Chris Younès, Genève, Metispresses, à paraître septembre 2016.

5 DUDEVANT, Aurore, ROLLOT, Mathias (dir.), *Surprise,* Revue en ligne Trapèze, n°11, mai 2014, disponible en ligne sur une nouvelle plateforme : http://trapezerevue.tumblr.com (consulté le 6 décembre 2015).

6 D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, ROLLOT, Mathias, LAPENNA, Annarita (dir.), *Ressources urbaines latentes*, préface Dominique Bourg, Genève, Metispresses, à paraître printemps 2016

7 GUERANT, Florian, ROLLOT, Mathias, *Du bon sens,* Paris, Libres et Solidaires, à paraître mars 2016.

8 ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique (1951)*, trad. Frédéric Bourgeois, Claire Mélot, Mathias Rollot, Paris, Allia, Décembre 2015 ; GIORGINI, Bruno, YOUNES, Chris, *Lignes d'univers*, trad. Mathias Rollot, Paris, Les points sur les i, à paraître automne 2016 ; KOOLHAAS, Rem, *Le territoire intelligent*, trad. Mathias Rollot, à paraître in *Ressources urbaines latentes*.

9 YOUNES, Chris, FREROT, Olivier (dir.), *A l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney*, Colloque international, Centre Culturel Cerisy, 28 Juillet - 4 août 2014

d'Architecture sur la notion de Junkspace[10] et ses mises en résonances avec la pensée de Günther Anders qui ont permis de solidifier quelques unes des mises en difficulté d'habiter ici proposées.

Durant ces années a aussi été menée une pratique parallèle d'architecte indépendant. Au travers de concours et de réalisations construites, ce travail souvent mené en collaboration a travailler à arrimer la réflexion à une condition d'architecte tant incarnée que partagée. Il se poursuit aujourd'hui au sein de LAMAA, *L'Atelier pour le Maintien d'une Architecture Artisanale*, co-fondé avec Florian Guérant, architecte HMONP lauréat des Jeunes Architectes des Pays de la Loire 2015. Au travers des questions spécifiques posées par la ruralité et les petits programmes, LAMAA vise aujourd'hui à une exploration de nouvelles synergies entre architectes et habitants, d'un processus de conception plus partagée à un chantier plus conscient des savoirs-faire qu'il engage pour le concepteur, le constructeur et l'habitant.

Enfin, c'est aux enseignements à l'ENSA Paris-la-Villette[11] et à la participation aux Forums EUROPAN en tant que membre du Comité Technique du concours européen qu'il faut rendre plusieurs des développements ici présents, notamment les réflexions sur la métamorphose des milieux habités et les processus concrets de fabrication discutés dans la dernière partie de l'étude.

---

[10] « Junkspace(s) en question », Colloque *Alteridentités*, Paris, ESA, 23 mai 2014, « Junkspace + milieux habités : quels partages en jeu ? », intervention dans le post-master Architecture Des Milieux, Paris, ESA, mars 2013

11 Séminaire de Master2 *Milieux Habités* (SHS, X.Bonnaud, C.Younès, A. Tufano, T. Villani, M. Antonioli, A. Tüscher) octobre 2012/février 2016 ; Atelier de projet de Master1 *Construire avec la nature* (TPCAU, X. Bonnaud, V. Helman) octobre 2015/février 2016 ; Suivi des rapports de licence (D. Rebois), janvier/juin 2015 ; participation à l'encadrement du séminaire intensif sur l'énergie IP922 (A. Tufano).

Introduction à la recherche

Éléments vers une éthique de l'habitation

Enquêtant sur ce que pourrait signifier concevoir des établissements humains mieux à même d'accompagner l'habitation humaine, la thèse cherche à démontrer qu'il est possible de construire une éthique pour l'architecture depuis l'étude de la notion philosophique d'*habiter*. Quel sens pourrait-il y avoir à parler d'*éthique de l'habitation*, et en quoi son explicitation pourrait-elle aider à envisager concrètement l'architecture comme pensée, pratique et discipline à l'heure actuelle ? C'est en découvrant mais aussi en construisant et ré-inventant un sens à l'idée d'*habiter* que la thèse démontrera cette notion philosophique comme porteuse d'éléments à même d'aider à la constitution de pareille éthique.

Véritable mode, le concept de « l'habiter » fait aujourd'hui l'objet d'incantations multiples, sans que jamais pourtant soit précisé ce qui, par lui, est précisément entendu.

Dans les colloques scientifiques, mais aussi dans les pratiques professionnelles et dans les stratégies de communications des politiques du territoire, le terme est omniprésent. Il apparait comme un objectif à atteindre, un garant de qualité, un enjeu éthique - comme s'il s'agissait de lutter, avec lui, contre de l'« inhabitable ». A quoi répond toutefois cet appel, et quels exemples concrets d'espaces *non-habitables* sommes-nous capables de mettre à jour ? *Où* et *quand* l'homme n'habiterait-il pas, est-ce même possible d'imaginer pareille situation ?

De même, dans les Ecoles Nationales Supérieures d'Architecture, des pédagogies de projets valident aujourd'hui les travaux des étudiants selon un critère d'*habitabilité*. Mais qu'est-ce à dire ? Est-il question de programmation, de fonctionnalité, d'esthétique, d'atmosphère ?

Ailleurs encore, des écrits et des discours fustigent, ici et là, des réalisations construites trop peu inquiétées par « la question de l'habiter ». Mais que signifierait, pour l'architecte, pour l'architecture, « mieux prendre en compte l'habitation humaine » ? Puisque celle-ci ne peut s'installer que par delà la livraison du chantier, et selon des processus qui détournent, réinventent et reconstruisent de façon imprévu l'espace architectural, comment alors envisager que l'architecte puisse mieux l'accompagner ?

L'injonction mystique de la notion d'« habiter » dans les discours et les écrits des acteurs de la fabrication urbaine ne suffit pas à produire des espaces effectivement appropriés à une habitation sensée, cohérente, respectueuse de l'être. On peut, de fait, s'accorder à ce sujet avec Henri-Pierre Jeudy :

« les discours philosophiques sur « l'habiter » usent de concepts qui donnent à ce verbe substantivé une dimension cosmologique propice à occulter les réalités quotidiennes des manières de vivre, d'occuper un espace. Il est aisé, pour l'architecte, de se référer à une métaphysique de « l'habiter » tout en concevant un espace qui ne sera pas nécessairement plaisant à habiter »[12]

Pour répondre alors à ces questionnements qui mettent en jeu, chacun à leur façon, un rapport implicite entre architecture, habitation humaine, éthique et société contemporaine, la thèse se propose d'interroger en profondeur les terminologies de l'*habiter*, de l'*habitable* et de l'*habitabilité*, et de voir de quelle « capacité de différenciation » peuvent témoigner chacune d'entre elles. Afin que *l'habiter* ne reste pas, une fois de plus, un appel incantatoire sans fond.

Postulant que c'est dans l'étude de la notion d'*habiter* que peuvent être définis des *éléments* amenant à la constitution d'une éthique et non l'inverse, la thèse ne constitue pas une étude philosophique de la notion d'*éthique* ; elle n'a pas la prétention de réfléchir sur l'idée d'*éthique,* mais celle d'*être*, elle-même, un ensemble méthodologiquement construit permettant des ouvertures éthiques pour l'architecture. Par delà tout moralisme, elle tente de bâtir des fondations stables, pouvant aider les acteurs de la fabrication de la ville à savoir dans quelle direction et sur la base de quels éléments, avec quelle énergie et pour quelle raison, construire leurs éthiques.

Une thèse de Doctorat en Architecture

En tout cela, l'objectif de la thèse est de se donner les moyens d'une critique sérieuse et fondée, raisonnée et raisonnable ; de s'offrir des outils de lutte, par la pensée scientifique et critique, pour aider à l'émergence de nouvelles pratiques et politiques. Elle vise à construire des mécanismes et moteurs de luttes cognitifs contre les états et entités mettant en difficulté nos habitations contemporaines. Elle cherche, ambitieusement, à rendre à l'architecture sa *raison d'être* perdue.

La recherche présente est aussi peut-être, l'affirmation d'un dialogue, dirait-on aujourd'hui, « entre pratique et théorie ». Non pas à la manière d'une *research by design*, mais plutôt à la façon d'une étude qui, tout en se différenciant de la pratique, n'oublierait jamais toutefois son existence et ses problématiques. A la manière, dirions-nous dans les termes de notre enquête, d'une étude qui n'oublie pas, justement, sa propre *raison d'être* : l'architecture comme discipline théorique *et* pratique. « En effet, écrivent Alain Fideli et Anne Coste, à quoi peut servir la recherche si elle ne débouche pas sur une meilleure pratique de l'architecture, si elle ne permet pas à la pratique du projet d'architecture de mieux répondre aux diagnostics qu'elle pose sur le monde ? »[13]. Ou, pour le dire plus radicalement avec Christopher Alexander, « si la théorie ne mène

[12] JEUDY, Henri-Pierre, *L'imaginaire des architectes,* Paris, Sens&Tonka, 2012, p.71.

[13] FINDELI, Alain, COSTE, Anne, « De la recherche-création à la recherche-projet : un cadre théorique et méthodologique pour la recherche architecturale », *Lieux communs*, n°10, 2007 p.145

pas à de meilleurs bâtiments, c'est une perte de temps »[14]. Or, comprendre aussi *ce qu'est l'architecture*, ou mieux, ce qu'elle représente, convoque, concerne, inclut, définit (etc.) constiturait-il pas une ambition noble pour la recherche en architecture ? C'est parce que, pour le dire avec Maurice Le Lannou,« le foisonnement et la diversité des problèmes immédiats, la hargne jalouse des revendications, l'intervention du technocrate d'Etat sont peu favorables à l'éclaircissement d'une éthique »[15], la recherche en architecture et plus particulièrement encore l'exercice de la thèse sont apparues comme des lieux appropriés à l'éclaircissement d'une telle *éthique de l'habitation*.

David Harvey nous le dit :

« la question « quelle ville voulons-nous ? » est indissociable d'une multitude d'autres questions : quel genre de personnes voulons-nous être ? Quelles relations sociales poursuivons-nous ? Quels rapports à la nature défendons-nous ? Quelle vie quotidienne désirons-nous ? Quelles technologies jugeons-nous appropriées ? Quelles valeurs esthétiques défendrons-nous ? »[16]

La question de savoir quel monde nous voulons et quels établissements humains sont appropriés pour ce monde désirable nécessairement englobe des questionnements complexes qui dépassent la simple *déontologie* de l'architecte, et relève de cadres moraux, éthiques, philosophiques, ontologiques. Dans cette optique, semblait important d'envisager une recherche capable d'interroger non seulement l'architecture, ses théories et histoires, mais aussi une part importante des sciences humaines et sociales, de la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire ou encore la géographie.

Introduction à l'« éthique » envisagée par l'étude

Nous pensons avec Michel Lussault : « lorsqu'on n'y comprend rien, inutile d'incriminer des réalités qui échappent à notre entendement ; il s'agit plutôt de réexaminer les outils conceptuels défectueux dont on se sert »[17]. En quoi alors s'interroger sur la notion d'*habiter* permet d'oeuvrer à penser et acter des établissements humains plus justes ? C'est à ce questionnement que répond notre thèse : notre intuition est que le réexamen de l'outil conceptuel « habiter » peut nous aider à repenser cette réalité présente que nous vivons et qui pourtant échappe à notre entendement[18].

Avec Thierry Paquot et Chris Younès nous nous sommes ainsi interrogés : « comment ne pas lier éthique et architecture, alors que les interrogations concernant

---

14 Cité par FINDELI, Alain, COSTE, Anne, *Idem.*

15 LE LANNOU, Maurice, « La petite ville » (1965), in *Le déménagement du territoire, rêveries d'un géographe*, seuil, 1967, p.51

16 HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Amsterdam Eds., 2011, p.8.

17 LUSSAULT, Michel, *L'Avènement du Monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*, Paris, Seuil, 2013, p.12

18 Et cette affirmation n'est déjà plus seulement une introduction à notre étude, mais bien le début de la connaissance qu'elle propose, s'il est vrai que, comme le note encore Erwin Straus, « le premier pas de la connaissance est de s'apercevoir de l'ignorance » STRAUS, Erwin, *Du sens des sens, op. cit.*, p.375 ; ou, peut-être encore, sous les mots d'Heidegger : « ce qui nous donne le plus à penser, c'est que nous ne pensons pas encore » cité par DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition (1968)*, Paris, puf, 2003, p.353.

un contexte environnemental et social en mutation dont on ne peut nier une présence blessée, posent avec acuité la question du bien commun et de l'être-ensemble au monde »[19] ? C'est donc *suite à* cette interrogation sur l'habiter qu'est venue notre conception d'une « éthique » de l'habitation. Et avant de l'envisager, cinq remarques préalables à propos de l'*éthique* doivent donc tout d'abord être formulées par notre introduction.

1. Tout d'abord le fait incontournable que ne peuvent qu'être liées *habitation* et *éthique*. Ne serait-ce que parce que, comme l'a très bien exprimé Corine Pelluchon, « le sens de mon rapport au monde, mais aussi ma manière d'habiter la terre, change dès lors que je me demande si ma « place au soleil », comme dit Pascal, « mon chez moi », n'ont pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé » »[20]. Habiter inclut nécessairement habiter avec d'autres, quelque part, et en ce sens, porte avec lui un sens politique et social qui induit une forme de *sens commun moral.* C'est particulièrement clair dans l'étymologie même des deux termes, puisque « habiter » provient d'*habere*, qui signifie *avoir* mais aussi *se tenir*, et en cela revoit déjà à une *manière d'être*, une éthique[21] ; autant d'ailleurs que l'éthique est l'*êthos*, le caractère, mais aussi l'*éthos,* « l'état habituel », et en ce sens, déjà une habitation[22]…

2. Que *des éthiques* existent, et non *une éthique*. Parce que premièrement nous voulons par là signifier que l'éthique n'est pas la morale[23] - qu'elle n'a pas sa prétention à l'universalité et l'intemporalité, et qu'il existe plusieurs façons de se positionner éthiquement vis-à-vis de tout *dilemme éthique*[24]. Mais aussi secondement en ce que des positionnements éthiques correspondent nécessairement à des espaces-temps situés, et qu'en cela, ils doivent perpétuellement être réévalués.

Par exemple, c'est un constat que nombre de penseur ont portés : une large part de nos éthiques ont été balayées par les bouleversements survenus ces dernières

19 YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, « Avant-propos », in *Ethique, Architecture, Urbain*, Paris, La Découverte, 2000.
20 PELLUCHON, Corine, *Elements pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature,* Paris, Cerf, 2011, p.54
21 Cf. GOETZ, Benoit, *La Dislocation*, Paris, Passion, 2001.
22 Cf. JAFFRO, Laurent, « Ethique et morale », in KAMBOUCHNER, Denis (dir.), *Notions de philosophie III*, Paris, Gallimard, 1995, p.229.
23 Et ce, bien que chez Cicéron par exemple, l'un et l'autre des termes d'éthique et de morale soient utilisés comme des synonymes. Ainsi *Le Destin* s'ouvre-t-il en ces termes : « Cette partie de la philosophie que les Grecs appellent « *ethos* » parce qu'elle concerne les moeurs, nous l'appelons habituellement philosophie des moeurs, mais il convient, en enrichissant notre langue latine, de l'intituler « morale » » CICERON, *Le Destin*, trad. Vincent Ravasse, disponible en ligne à l'adresse : http://philotra.pagesperso-orange.fr/cicero1.htm (consulté le 10 décembre 2015).
24 Idem, p.226.

décennies. Günther Anders l'écrivait[25], et un peu plus tard Hans Jonas plus encore dans son *Principe Responsabilité*[26] : nombreuses sont les éthiques aujourd'hui obsolètes. Plus récemment, Peter Mc Cormick insistait lui aussi : c'était déjà la raison d'être de toute la pensée de l'*éco-éthique* d'Imamichi qui était basée sur cet axiome d'une nécessité de re-fondation de l'éthique[27].

Etant ainsi entendu d'une part avec Hans Jonas que par « éthique » existent plusieurs sens, qui chacun correspondent à des périodes et des cultures différentes (et ne peuvent, ne doivent pas être si simplement transposés de l'un à l'autre sous peine de contresens ou de manquement moraux), nous voudrions remarquer d'autre part avec Peter Kemp que les idées éthiques sont donc à la fois relatives et non-relatives. En effet, écrit-il, bien que ces idées ne puisse émerger autrement que depuis une culture particulière, « rien n'exclut qu'une idée éthique enracinée dans une culture particulière puisse acquérir une validité universelle en étant reconnue par la grande majorité dans toutes les cultures »[28]. C'est ce paradoxe, pensons-nous, qui peut s'avérer riche de sens pour notre étude.

3. Ensuite, ce constat remarquable que, comme le proposait Aldo Leopold en 1949, « au cours des trois mille ans écoulés, les critères éthiques se sont étendus à de nombreux champs de conduire, avec une réduction correspondante de ceux qu'on ne juge que selon la seule convenance personnelle. Cette extension de l'éthique, qui n'a été étudiée jusqu'à présent que par les philosophes, est en réalité un processus d'évolution écologique »[29]. Depuis qu'ont été écrites ces lignes sont survenus de nombreux évènements, qui invitent, pensons-nous, à poursuivre plus en avant encore, cette « extension de l'éthique » dont témoigne Leopold.

Peter Kemp, à nouveau, l'affirme ainsi : l'éthique, aujourd'hui, « ne peut plus uniquement concerner la vie bonne ou la vraie manière de vivre avec nos semblables, mais (elle) doit concerner le monde qui nous entoure (…) qui devient ainsi l'objet de

---

[25] « Dans le premier tome de *L'obsolescence de l'homme*, écrit le philosophe, j'ai exprimé le soupçon que les éthiques traditionnelles étaient caduques aujourd'hui » ANDERS, Günther, « L'obsolescence du monde humain (1958/1961) », in *L'obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* [1980], Paris, Fario, 2011, p.71 ; « Les maximes d'action des éthiques qui ont valu jusqu'ici ne nous suffisent plus ». ANDERS, Günther, « Sur la responsabilité d'aujourd'hui » (1959), in *La Menace Nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique* [1981], Paris, L'Herne, 2006.

26 « Mon affirmation est que par suite de certains développements de notre pouvoir l'essence de l'agir humain s'est transformée ; et comme l'éthique à affaire à l'agir, l'affirmation ultérieure doit être que la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de l'éthique » JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979),* Paris, Flammarion, 2013. p.21

[27] « Imamichi has repeatedly described his « Eco-Ethica » further in terms of at least two major, recurring claims. The first claim is that, unlike any previous time, our own times today are just such that they require « a new ethics » » MC CORMICK, Peter, « Eco-ethics and the eco-ethical proposal », in CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, KEMP, Peter (dir.), *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Sandre, 2010, p.79.

[28] KEMP, Peter, « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique » in *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, *op. cit.*

[29] LEOPOLD, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, 1949, cité par BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Augustin, *La pensée écologique. Une anthologie,* Paris, puf, 2014.

l'éthique »[30]. Par delà subjectivité et relativisme, mais aussi par delà un intérêt uniquement comportemental, l'esprit du temps semble appeler à des ré-examens multiples de ce que peut signifier, concrètement, parler d'éthique, et ce que cela doit engager en terme de métamorphoses individuelles, morales, symboliques, législatives ou sociétales notamment.

4. Et enfin, ce fait lui aussi certain que, si comme l'annonce Maurice Le Lannou, « naguère, la communauté suggérait d'elle-même une éthique par son seul fonctionnement »[31], qu'en est-il aujourd'hui ? Plus que jamais il semble que nos *moeurs* se soient séparées de nos *morales* - et qu'en nos *manières d'être* et d'agir ne soient paradoxalement plus nécessairement conduites nos *éthiques.* A savoir, qu'une fois encore, en notre étude semblent se démarquer sensiblement *éthique* et *morale*.

Ce qu'a constaté aussi Laurent Jaffro l'écrivant :

« L'idée de moeurs suppose des communautés particulières, relativement repliées sur elles-mêmes, et animées par des traditions qui leur sont propre ; la multiplication des échanges, qui ne se limitent pas aux voyages et au commerce, mais tiennent surtout au phénomène planétaire des médias, lié à l'empire des techniques, produisant une relativisation, voire une dissolution des moeurs »[32]

C'est sur ces quatre constats que s'appuiera pour l'heure notre étude, pour affirmer la nécessité de sa proposition située *entre architecture, éthique* et *habitation*. Il est certain que « ce qui rend l'éthique actuelle » est « l'inactualité de la morale »[33] qui, ces temps-ci n'a pas bonne image. Et, décriant la morale au bénéfice d'une « éthique », nous avons bien conscience de ne pas être très novateurs. La distinction, en ce qu'elle sera reprise par notre étude décriant le moralisme et cherchant à s'en détachée, devait toutefois être précisée.

Quels éléments éthiques soulever aujourd'hui depuis une compréhension profonde de l'habitation humaine, et une mise en lumière de ses résonances et mises en difficulté concrètes ? Face à la nécessité d'une refonte de nos éthiques, c'est l'enjeu relevé par la thèse que de donner des éléments fondateurs à cette éthique nouvelle. Tels les *éléments* d'une enquête policière, ils ne constituent pas encore des jugements, mais sont des faits objectifs, scientifiquement démontrés, sur lesquels s'appuyer pour porter un jugement (qu'il n'appartient pas à notre étude de formuler). En cela, il ne sont pas des

---

[30] KEMP, Peter, « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique », CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, KEMP, Peter (dir.), *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi, op. cit.*, p.103.

[31] LE LANNOU, Maurice, « La petite ville » (1965), in *Le déménagement du territoire, rêveries d'un géographe*, Paris, Seuil, 1967, p.65

[32] JAFFRO, Laurent, « Ethique et morale », in KAMBOUCHNER, Denis (dir.), *Notions de philosophie III*, op. cit., p.232 ; le philosophe le précise toutefois : « Si de tels clichés sur la dissolution des moeurs traditionnelles par la mondialisation des échanges comportent une part de vérité, il reste également que les moeurs, même dans la vie éthique de l'Antiquité, n'ont jamais constitué une totalité absolument clos et solide. L'altération des moeurs n'est pas une caractéristique de la seule modernité, leur dissolution même était un risque que connaissait la vie éthique de l'Antiquité classique » Idem, p.233.

[33] Idem, p.224.

jugements moraux conçus *a priori*, directement applicables puisque pré-formulés - et en cela, ils n'ont pas la prétention ni la volonté de constituer des éléments *moraux*. A proprement parler, nos éléments ne sont pas même *éthiques*, d'ailleurs, puisqu'ils constituent de « simples preuves à convictions », construites et articulées pour susciter par réaction, un *sentiment éthique* à naître - et, qu'une fois encore, nous ne pouvons avoir la prétention d'incarner par l'écriture d'un texte. En effet, si l'éthique est bien manière d'être, alors comment un texte pourrait-il, lui-même, « être éthique » ? Une démonstration peut seulement réfléchir à l'idée d'éthique, ou - c'est notre cas - fournir des éléments destiné à des constructions éthiques incarnées à venir…

En tout cela, on trouvera certainement nos références sur l'éthique et la morale trop peu nombreuses et peu importantes, reprochera peut-être le manque de développements à cet égard. Si nous n'avons pas voulu verser dans de trop longues considérations sur l'idée philosophique d'*éthique* elle-même, c'est que nous sommes convaincu avec Günther Anders, qu'« *un astronome ne s'occupe pas en premier lieu des théories astronomiques d'autres astronomes, mais des étoiles* »[34] : à savoir que notre occupation n'est pas celle d'une étude méta-théorique sur l'histoire des idées et le sens à accorder à la notion d'éthique, mais celle d'une recherche intéressée par la fondation d'une éthique. A savoir, dit autrement, que nos éléments ne visent pas à constituer une étude sur le sens à accorder à l'*idée* d'éthique de l'habitation, mais tentent de devenir, très directement, des fondations sur lesquels il serait possible de baser une telle éthique…

Ainsi, pour ne pas ajouter à un ensemble déjà complexe, nous avons voulu éviter de verser dans de longues considérations sur la façon dont entendre la notion d'éthique. Nous proposons plutôt d'entendre en elle, cette définition claire et puissante proposée par Thierry Paquot et Chris Younès : « Dans son sens étymologique, l'éthique est un ethos, une manière d'être. Séjour de l'homme, « lieu d'habitation », elle est un mode d'existence qui s'adresse à chacun et se différencie d'une vision moralisatrice pour l'autre. Elle est survenue de l'injonction de l'altérité et du soi »[35]. C'est depuis cette compréhension de l'éthique comme séjour de l'être humain, manière d'être au monde, que l'étude rejoint sans réserve Félix Guattari écrivant que l'« éthique (est) en passe de devenir le nœud de tous les enjeux à l'égard des politiques qui manquent aujourd'hui le local, la relation immédiate, l'environnement, la reconstitution du tissu social »[36]. Dans l'éthique se cristallisent nécessairement des domaines, disciplines, méthodes et résonances multiples ; et c'est peut-être ce qui fait d'ailleurs la forme de cette idée que de réussir à tenir ensemble des champs si différents autour d'une même idée de *manière d'être*.

Dès lors, notre compréhension de l'idée d'éthique apparaîtra peut-être en parfait accord avec cette affirmation de Mikel Dufrenne notant que « toute éthique doit donc

---

[34] « Brecht ne pouvait pas me sentir », entretien avec Fritz J. Raddatz, publié en 1985 *Die Zeit*, n°13 du 22 mars 1985. Traduction de Catherine Weinzorn, *Austriaca*, Presses Universitaires de Rouen, 1992, p.14.

[35] YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, « Avant-propos », in *Ethique, Architecture, Urbain*, *op. cit.*

[36] GUATTARI, Félix, « Vers une écosophie », in *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Fécamp, Lignes, 2014, p.65.

être une éco-éthique »[37] non pas uniquement au sens d'une éthique environnementale mais plus largement encore au sens d'une éthique de l'*oikos*. Une science éthique de la maison humaine qu'est la Terre, capable de prendre en compte les états des établissements humains, leurs interactions physiques et virtuelles, technologiques et relations à leurs environnements naturels non-humains, et l'impact de tout cet ensemble sur la vie humaine et *vice versa*.

Comment faire pour aborder alors un si vaste champ d'étude et d'interrogation ? Notre enquête postule la notion d'*habiter* comme capable d'apporter un éclairage précis et situé, inédit et puissant, sur ces questions d'intérêt général, nécessairement partagées par toutes les disciplines scientifiques. Et la discipline architecturale particulièrement appropriée pour travailler cette question habitationnelle dans ce vaste chantier de fondation d'une l'éco-éthique plus générale. Ou, autrement dit, et puisqu'il est question d'une thèse de Doctorat en Architecture - diplôme récent s'il en est -, un apport spécifique peut-être à l'Architecture en tant que discipline scientifique universitaire, tant partageable que singulier, objectif que situé.

Etat de l'art et hypothèse

C'est à la suite des nombreuses réflexions sur la question de ce que signifie « habiter » et des liens de cette notion avec l'architecture que voudrait se situer notre étude.

Sur l'état de l'art à cet égard, force est tout d'abord de constater la résurgence récente de la notion, qui s'est opérée depuis les années 1990 sous l'effet des très nombreux travaux de recherches - dont un certain nombre d'ailleurs ont été liés, de près ou de loin, au laboratoire GERPHAU[38].

Notre hypothèse à l'égard de cet ensemble de travaux, est que ceux-ci constituent des fragments malgré tout fragiles, incomplets et épars, d'une tentative plus épocale ; et qu'en chacun d'eux, d'une certaine façon, se trouve une petite partie, parfois monadique, d'une tentative plus grande et encore informulée, de définition de ce que serait une *éthique de l'habitation.* Or, il apparaît que d'une part cette explicitation est d'une importance cruciale à l'heure du tournant paradigmatique à l'oeuvre, et que d'autre part, elle n'a toujours pas trouvé, avec ces écrits multiples, de développements suffisant pour s'affirmer avec force et clarté. C'est qu'en effet, comment travailler scientifiquement cette notion d'habitation qui « pas plus que le lever du jour dans la vallée ou le rythme des vagues le soir sur la plage, n'est réductible à l'espace-temps mathématique »[39] ? L'habitation humaine, dans sa complexité et sa singularité en

---

[37] DUFRENNE, Mikel, « L'éco-éthique comme éthique de l'*oikos* », CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, KEMP, Peter (dir.), *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi, op. cit.*, p.35.

[38] Pensons notamment, pour ne citer qu'eux, aux travaux développés à cet égard par Chris Younès, fondatrice du laboratoire, Stéphane Bonzani et Frédéric Bonnet, enseignants-chercheurs membres, Thierry Paquot et Benoit Goetz, membres associés, ou encore Bernard Salignon, Michel Lussault, Augustin Berque, avec qui les opportunités d'interactions et de collaborations ont été nombreuses.

[39] YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p.138

mutation perpétuelle, semble échapper à toute tentative de rationalisation universitaire. Pourtant peut-être, par l'explicitation de la notion d'habitation, ses résonances avec l'architecture et la société contemporaine, il est envisageable de constituer un ensemble d'éléments à même d'aider chacun, architecte ou non, à la construction de son éthique.

Une telle éthique est-elle alors possible, souhaitable ? A quelle condition peut-elle être réalisée, et en quel sens ? Ce sera tout l'enjeu de notre enquête que d'essayer de préciser ses lignes existentielles et ses résonances avec l'actuel et le concret.

D'un point de vue méthodologique, cela impliquera tout d'abord, dans une première partie, de comprendre ce qu'entendre par « habitation », et de cerner les sens de la notion dans le contexte actuel. Difficile de penser résoudre la question de l'*éthique habitationnelle* par la mise en lumière de figure de l'« inhabitable » qu'il s'agirait d'éviter, ou de systèmes habitables qu'il faudrait au contraire promouvoir. Par delà tout moralisme et définition *a priori*, c'est à une reconstruction de la capacité critique de la notion qu'il faut oeuvrer.

Ainsi notre deuxième partie s'attachera-t-elle à proposer un « outil » conceptuel permettant à la fois de mieux redéfinir l'habitation que nous visons et les façons dont elle se déploie concrètement, tout en rendant à l'idée d'*habiter* une formulation plus simplement préhensible et manipulable par la pensée critique.

Dès lors capables de travailler avec un « mécanisme théorique opératoire », notre troisième partie cherchera à comprendre les résonances entre habitation humaine et société moderne-liquide contemporaine afin de mieux en cerner les limites, mises en difficulté ou impossibilité de s'exprimer. Démontrant par là la potentialité éthique de l'outil proposé en deuxième partie.

C'est finalement cet ensemble qui nous permettra dans une dernière partie de conclure sur les enjeux et les limites d'une telle *éthique de l'habitation*, et de voir, dans le cadre de cette thèse en architecture, quelles possibilités et enjeux résident dans cet apport pour la conception des établissements humains.

Cadres et objets d'études

En tout cela, nous questionnerons donc aussi bien l'« être » fondamental de l'homme, l'habiter comme modalité ontologique, comme essence, que les espaces dans lesquels s'actualise cette modalité, qu'enfin les modes, stratégies et tactiques par lesquels cette modalité se déploie.

En effet, en ouvrant un monde, l'habitation déploie un couple habitat (espace) – habiter (spatialité)[40] qu'il convient nécessairement d'interroger au même titre que la capacité de l'habitat à créer les conditions de possibilités favorables à l'éclosion de l'*habiter*. Ce sont les articulations et dialogues qu'entretient ce couple dynamique qui

[40] Cf. LUSSAULT, Michel, « Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain », in *Habiter le propre de l'Humain*, *op. cit.*, p.39.

intéressent notre étude.

Articulant dès lors intemporalité universitaire d'une part, et pensée critique de la situation contemporaine d'autre part, nous nous situerons peut-être dans la prolongation de la difficulté déjà relevée par Benjamin[41] : comment, au moyen d'écrits passés, procéder pour dénouer les fils habitationnels des récits et univers contemporains ? Comment questionner la capacité habitante mais aussi la capacité des espaces à devenir des lieux, des milieux habités ?

Pour des raisons évidentes de méthodologie, il ne pouvait être question, pour notre étude de procéder, pour répondre à ces questionnements ambitieux, à des « enquêtes de terrains » anthropologiques, analyses de sites géographiques ou études statistiques sociologiques. Comment penser recueillir des témoignages habitants, comment penser mesurer, chiffrer l'habitation, comment croire pouvoir la cartographier ? Ou, danger similaire : comment ne pas voir que danger d'une potentielle présentation (fut-elle analytique, critique) d'un corpus architectural construit ? En menaçant de restreindre le champ des possibles, nier la capacité d'invention, ou limiter l'étude aux réalisations passées, comme si seule le passé construit pouvait donner des réponses, l'étude d'un corpus architectural aurait pu figer la recherche ou lui donner un caractère instrumental, même, faisant d'elle un « catalogue des bonnes pratiques » en architecture du point de vue habitationnel.

Travaillant à éviter ces dérives et écueils, c'est par le biais plutôt de l'approche philosophique que nos réflexions ont choisi d'aborder la notion, en proposant comme « objet d'étude » la pensée de Günther Anders. Elles travailleront à montrer en quoi ce penseur récemment traduit en français et habituellement convoqué pour penser la question de la technique, la propagation et le danger du nucléaire, le catastrophisme[42] ou encore le nihilisme[43], est aussi à même de nous éclairer de façon particulièrement pertinente, radicale et inédite sur l'habitation humaine contemporaine. Afin de libérer l'argumentation d'une trop grande coupure, c'est en annexe[44] que notre recherche a choisi de placer la biographie complète du penseur, aussi commentée et augmentée de points thématiques synthétisant les positions philosophiques majeures du penseur.

Un dernier point méthodologique doit finalement être fixé : le « cadre » de l'étude. Où situer les limites de cette mise en résonance avec le réel, de cette confrontation de l'intemporelle capacité humaine à *habiter* ?

Notre enquête propose comme cadre *la modernité-liquide* de Zygmunt Bauman.

---

41 « La difficulté quand on réfléchit sur l'habitation, est la suivante : d'une part, il faut en voir l'élément très ancien, éternel peut-être : le reflet du séjour de l'être humain dans le sein maternel ; d'autre part, abstraction faite de ce thème préhistorique, il faut considérer l'habitation sous sa forme la plus extrême comme un mode d'existence du 19e siècle » BENJAMIN, Walter, P*aris, capitale du 19e siècle*, Paris, 1939, p.239

42 Cf. DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain,* Paris, Seuil, 2002.

43 Cf. JOLLY, Edouard, « Nihilisme et technique » EuroPhilosophie, Bibliothèque de philosophie sociale et politique, 2010.

44 Voir Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique.

Il nous faut l'écrire dès à présent, ce cadre s'applique à l'étude *toute entière* et non simplement à sa 3e partie. A nouveau aussi, son examen spécifique dans la pensée de Bauman a été placée en annexe[45]. Sur ce choix, nous aurons aussi l'occasion de revenir plus longuement par la suite[46].

Disons en synthèse que l'objectif de la recherche est de tenter une confrontation explicite avec cette idée que l'idée d'habitation soit « utile » à l'architecte. Par là, sa démarche voudra déjouer les *a-priori* et les raccourcis, d'éviter l'obscurantisme propres aux questions métaphysiques sans toutefois éluder la profondeur ni la complexité des thématiques abordées, et enfin de questionner l'état de l'actualité.

Espérant que par là réussira à être reformulé ce que signifie être architecte et construire en ce début de XXIe siècle ; espérant qu'en tout cela puisse être proposée une nouvelle vision de la discipline, enfin tournée vers ce qui fait *sa raison d'être : l'accueil de l'habitation humaine.*

[45] Voir Annexe 2 : Zygmunt Bauman et l'idée de modernité-liquide.
[46] Voir Partie 1, Chapitre 2, « Mises en difficulté dans la modernité-liquide »

Ie PARTIE

VERS UNE PENSEE CRITIQUE DE L'HABITATION PAR DELA TOUT MORALISME

« On ne sait plus ce que c'est qu'habiter, on ne sait plus même ce que c'est qu'un espace habitable. Quand je veux expliquer cette faillite de l'urbanisme, j'avoue que j'hésite encore. Je ne sais pas quelles sont les causes essentielles. Je crois qu'elles sont tellement multiples qu'on a une certaine peine à les analyser. Et cette perte de l'idée ou de la représentation de l'espace habitable, de l'espace habité, de l'espace qui est l'oeuvre d'une activité humaine aussi importante que le jeu, le rire, l'amour, le travail, et qui est l'habiter. La disparition de cette perception, à mon avis, fait partie des symptômes qui à la fois paralysent la connaissance et l'imagination »

Henri Lefebvre[47]

[47] LEFEBVRE, Henri, Entretien avec Henri Lefèbvre, Urbanose, Chapitre 15, Office Nationale du Film du Canada, 1972. Disponible en ligne à l'adresse : https://www.youtube.com/watch?v=0kyLooKv6mU (consulté le 9 décembre 2015), 16 :40-17 :40.



Lyonel Feininger, *Village Délabré*, 1918.

Chapitre 1. Habiter est notre condition

C'est un fait incontestable : une récente recrudescence de la notion d'« habiter » est à l'oeuvre. Cette émergence nouvelle est due, selon Annabelle Morel-Brochet et Nathalie Ortar, à « la création du GIS Socio-économie de l'habitat en 1991 à l'initiative du Plan Construction Architecture, qui relance les débats autour de l'habitat (…) (et) finance également de nombreuses recherches »[48]. Toutefois, notent les auteurs, « comme le constate Marion Segaud, si de nombreuses recherches ont permis d'accumuler un matériau empirique montrant par là les progrès des méthodologies d'enquête, peu d'avancées ont été réalisées d'un point de vue théorique, malgré le travail sur l'anthropologie de la maison de Mary Douglas, les différents ouvrages de Jacques Pezeu-Massabuau ou encore les apports de Bernard Salignon sur ce qu'est habiter »[49]. A ce relevé très incomplet il faut ajouter les nombreux ouvrages de Chris Younès et Thierry Paquot, les recherches de Daniel Payot[50], les écrits récents de Michel Serres, les travaux sur la maison, le chez-soi et l'existence partagée de Philippe Madec, ainsi que le travail remarquable d'articulation entre architecture et philosophie de Benoit Goetz sur le sujet. Et noter dès lors le caractère absolument précurseur des travaux engagés par Chris Younès et Michel Mangematin dès 1990, avec notamment l'organisation du colloque *Donner l'habiter*[51] dans le cadre des travaux *Pour une architecture appropriée*.

Force est toutefois de constater qu'en effet, jusqu'à aujourd'hui, aucun consensus n'a pu être trouvé, par delà les cultures et les disciplines, pour s'entendre sur la notion et ses enjeux. Pire encore : difficile en réalité, à la lecture de ces ouvrages, de situer ce *qu'est* véritablement « habiter », tant leurs approches et compréhension du terme diffèrent voire s'opposent, et tant parfois les oeuvres elles-mêmes tendent à verser pour une large part, dans l'allégorie, la métaphore ou la poésie[52]. S'essayant à une

---

[48] BERGER, Martine, « Préface », in MOREL-BROCHET, Annabelle, ORTAR, Nathalie, *La fabrique des modes d'habiter. Homme, lieux et milieux de* vie, Paris, L'harmattan, 2012, p.16

[49] Idem. Nota Bene que l'ouvrage de Bernard Salignon sur l'habiter paraît justement dans sa première édition en 1991 ; Cf. SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, Nice, Éditions Z'édit., 1991.

[50] Daniel Payot attaché à travailler sur l'idée de ville, et qui pouvait déplorer, dès 1992, ce fait que « qu'il puisse y avoir du sens dans le fait d'habiter, cela semble de moins en moins digne d'attention » PAYOT, Daniel, *Des villes-refuges, témoignage et espacement*, La Tour d'Aigues, L'aube, 1992, p.9.

[51] *Donner l'habiter : Architecture – Œuvre d'Art – Existence*, YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel (dir.), Clermont-Ferrand, EACF, 1990.

52 Cf. ANNEXE 1 les relevés systématiques expérimentés sur quelques uns de ces travaux.

difficile synthèse parmi les « quelques emplois du verbe habiter »[53] de la langue française, nous voudrions relever ici trois acceptions du terme, parmi les nombreuses existences.

Deux acceptions courantes de la notion d'« habiter »

Habiter, loger

Tout d'abord, l'entente que fait la doxa du terme, associant *habiter* et *loger* tels deux synonymes. Et ce, bien que, comme l'écrive Philippe Madec « l'habitation n'est pas le logement », tout autant qu'« habiter ce n'est pas seulement être logé »[54]. Nous touchons là à ce que proposait déjà Radkowski, ce fait qu'à ce sujet « la première confusion à éviter est celle qui consisterait à identifier « habiter » et « s'abriter » »[55]. Ainsi entendra t-on ces notes de Charles Hussy :

« Le terme « habiter » évoque la pleine possession, le pouvoir d'être chez soi et de gérer l'espace environnant, tandis que « loger » suggère l'attitude diamétralement opposée, qui consiste à utiliser, pour sa résidence, un espace existant, de telle sorte que l'on s'en remet, pour l'évaluation de ses propres besoins, à l'expérience et à l'intelligence d'un entrepreneur immobilier. Les deux attitudes s'opposent, la première privilégiant l'usage, c'est- à-dire la finalité même de l'action de résider, la seconde, plus économique, privilégiant l'échange d'un logement prêt à occuper contre un loyer »[56].

De la même façon, si on trouve chez Norberg-Schulz un grand travail sur le terme « habitat », c'est avant tout pour distinguer celui-ci de l'idée de « logement » en le rapprochant plutôt de la notion d'habiter, comme le montre très explicitement les écrits de l'architecte :

« Le terme « habitat » signifie ici quelque chose de plus que d'avoir un toit et un certain nombre de mètres carrés à sa diposition. D'abord, il signifie rencontrer d'autres êtres humains pour échanger des produits, des idées et des sentiments, c'est-à-dire pour expérimenter la vie comme une multitude de possibilités. Ensuite, il signifie se mettre d'accord avec certains d'entre eux, c'est-à-dire accepter un certain nombre de valeurs communes. Enfin, il signifie être soi-même, c'est-à-dire choisir son petit monde personnel »[57]

Sur cette première entente nous passerons dès lors très rapidement, convaincus en effet avec ces architectes et chercheurs qu'il nous est possible de considérer sans équivoque qu'en l'habitation se tienne quelque chose de plus fondamental, de plus existentiel et de plus puissant que le simple logement.

---

53 Cf. « De quelques emplois du verbe habiter », in PEREC, George, *Penser/Classer*, Paris, Seuil, 1982, p.13-15.
54 MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2004, p.12, 17.
55 RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002, p.24
56 HUSSY, Charles, « Habiter ou loger : l'exemple d'Onex », in *Habitation : revue trimestrielle de la section romande de l'Association Suisse pour l'Habitat*, n°47 (1974), p.18.
57 Norberg-Schulz, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984, p.7.

Habiter, vivre

Doit venir ensuite l'entente que considèrent la grande majorité des disciplines scientifiques, qui associent généralement la notion d'*habiter* à celle du *vivre*. En témoignent s'il le fallait de façon très éloquente les études et défenses en faveurs de l'écologie, dans lesquels notamment le terme d'*inhabitable* est utilisé comme un synonyme évident d'*invivable*. En guise d'exemples révélateurs à cet égard, nous relevons depuis *L'anthologie de la pensée écologique* de Dominique Bourg et Augustin Fragnière[58] :

> « de grandes parties du globe, autrefois très fertiles et très peuplées à tous égards, sont maintenant nues, stériles, inhabitables et désertes (…) on dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable » Jean-Baptiste de Monet, *Système analytique des connaissances positives de l'homme restreintes à celles qui proviennent directement ou indirectement de l'observation (1820)*[59]

> « de vastes et fertiles contrées, situées en divers continents, ont été abîmées par l'homme, beaucoup d'entre elles ruinées au point de s'en être trouvées transformées en déserts désormais inhabitables » Fairfield Osborn, *La planète au pillage (1948)*[60]

> « Je sais, il y a des gens qui disent, enivrés qu'ils sont par nos petits bonds dans le cosmos : « Eh, bien, quand l'homme aura épuisé le fonds nourricier de la planète, quand il aura dégradé, détérioré, pillé tous les magasins terrestres, quand il se sera rendu le globe inhabitable avec ses ordures radioactives, avec ses pétroles, ses insecticides etc., eh bien, il s'en ira » Jean Rostand, *Le courrier de la nature (1965)*[61]

> « la Science (avec un S majuscule) trouvera sûrement le moyen de permettre à l'humanité d'essaimer les autres planètes du système solaire, voire d'autres plus éloignées encore, avant d'atteindre ce point d'encombrement. Oublions un instant, voulez-vous, qu'il est presque certain que ces planètes sont inhabitables » Paul R. Ehrlich, *La Bombe P (1968)*[62]

De la même façon, Philippe Madec, plus récemment, employait lui aussi le terme dans un sens analogue lorsqu'il écrivait que « En France, pendant la Première Guerre mondiale, neuf cent vingt-sept mille logements ont été détruits ou sont devenus inhabitables »[63]. Dans ces propos, nous l'entendons encore une fois : l'*inhabitable* et l'*invivable* sont entendus comme des synonymes.

L'étude du terme d'« habitabilité » est elle aussi particulièrement révélatrice à cet égard. Le terme apparaît en 1801 pour la première fois dans le dictionnaire de Louis Sebastien Mercier, intitulé *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux. A renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles* (1801). Ce terme y signifie alors pour la « faculté qu'a l'univers de pouvoir être rempli de corps célestes. Ce terme favorisera tous les beaux rêves

---

[58] BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Augustin, *La pensée écologique. Une anthologie, op. cit.*
[59] Idem, p.50
[60] Idem, p.176
[61] Idem, p.225
[62] Idem, p.277
[63] MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix. Eventuellement, une consolation*, Paris, Jean Michel Place, 2012, p. 21.

cosmologiques. Dans les temps des sanglantes proscriptions, heureux qui a eu le courage de croire à l'Habitabilité des forêts ou à celle des cavernes ! »[64]. Par la suite, c'est Jules Verne notamment qui reprendra ce terme dans *De la Terre à la Lune* (1865), puis, dès 1868, l'astronome Camille Flammarion publie *La Pluralité des mondes habités. Etude où l'on expose les conditions d'habitabilité des terres célestes au point de vue de l'astronomie, de la physiologie et de la philosophie naturelle*[65]. Bien vite alors, les sciences astrales définiront une planète comme habitable en fonction des critères d'atmosphère, d'humidité, de chaleur et de lumière : « l'habitabilité » est la synthèse qualitative et quantitative de l'ensemble de ces marqueurs étudiés.

Ainsi, pour l'astrophysique contemporaine, *l'habitabilité* d'une planète est sa proximité avec les qualités terrestres. Dit en d'autres termes, plus les conditions d'atmosphère, de température, de gravitation, de lumière ou de ressources se rapprochent de la planète Terre, et plus l'habitabilité de la planète est élevée. Cette appréhension du terme nous invite une fois encore à assimiler le terme d'habitable comme un équivalent exact de celui de « vivable ».

C'est dès 1890 que la géographie s'empare du terme[66]. Ainsi en est-il de même, pour la géographie contemporaine occupée à questionner l'*oekoumène*, territoire habité, par opposition aux territoires non-habités, dans lesquels il n'est pas de vie humaine : cette acception du terme est encore une fois une assimilation directe de l'habiter à l'habité, au « là où vit un être humain, une communauté humaine » ; de l'« habiter » au « vivre ».

Certaines recherches en géographie toujours ont aussi récemment fait de la notion d'*habitabilité* un synonyme de la *durabilité*[67]. Ce nouveau rapprochement toutefois reste dans une acception de l'ordre du « vivable », l'interrogation portant sur la question du comment forger des milieux « habitables » (vivables) sur le long terme, plus que sur une véritable écosophie ou sur un questionnement ontologique.

De la même façon encore, l'« habitabilité » est aujourd'hui, selon le *Dictionnaire historique de la langue française* la « qualité de ce qui offre plus ou moins de place à occuper »[68]. Définition réductrice s'il en est, qui ne nous laisse qu'à penser qu'à partir de l'instant où un espace est suffisant pour être occupé, il en devient nécessairement habitable. Ainsi la législation française donne-t-elle les conditions minimales pour qu'un espace soit considéré comme « habitable », en termes de taille et de nombre de

---

64 Cité par DAERON, Isabelle, *Habitabilité*, mémoire de fin d'études sous la direction de Marie-Haude Caraës, Paris, ENSCI-Les Ateliers, 2009, p.19

65 FLAMMARION, Camille, *La Pluralité des mondes habités. Etude où l'on expose les conditions d'habitabilité des terres célestes au point de vue de l'astronomie, de la physiologie et de la philosophie naturelle,* Paris, Didier et Cie, 1868

66 Cf. *Dictionnaire géographique et administratif de la France et de ses colonies*, Paris, Hachette, 1890-1905

67 Cf. HUCY, Wandrille, MATHIEU, Nicole, MAZELLIER, Thierry, RAYNAUD, Henri, « L'habitabilité des milieux urbains : un objet au croisement des disciplines », p.237-260, in MATHIEU, Nicole, GUERMOND, Yves, *La ville durable, du politique au scientifique*, Cemagref, Cirad, Ifremer, INRA, 2005 ; ou encore le travail de Nathalie Blanc sur *l'habitabilité urbaine* : « L'expression de « durable » rapportée à l'environnement consiste à penser que, dans un système démocratique, l'implication des habitants garanti le respect de l'environnement : « l'appropriable » est une des dimensions du durable » BLANC, Nathalie, « L'habitabilité urbaine », in COUTARD, Olivier, LEVY, Jean-Pierre, *Ecologies urbaines*, Paris, Economica/Anthropos, 2010, p.176

68 REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010, p.1672

pièces, d'état et de raccordement aux réseaux. Possède une bonne habitabilité ce qui est de condition et de taille suffisante.

L'anthropologie, la sociologie et l'ethnologie enfin, parlent elles aussi d'« habilitabilité », bien souvent pour témoigner de conditions d'habitat décentes, des conditions minimales de salubrité, à savoir principalement l'hygiène et d'espace : ce dont a besoin un individu moyen pour vivre dignement. Edward T. Hall l'utilise en ce sens lorsqu'il note en conclusion de ses analyses qu'« un appartement à la limite de l'habitabilité se révélera inhabitable au moment précis où une tour à appartement viendra priver ses habitants de toute vue »[69]. Existence humaine et dignité sont étroitement liées, E.T. Hall le montre bien d'ailleurs dans la suite immédiate de son ouvrage[70]. Ce qui est intéressant à noter à ce sujet est plutôt, à nouveau, cette proximité entre l'*habiter* et le *vivre*. « Puisqu'on ne peut y vivre dignement, c'est inhabitable » : l'habitabilité est jugée par ces disciplines en fonction du « niveau de vie » auquel il nous est possible de prétendre dans ce lieu.

Problèmes soulevés par ces deux acceptions du terme « habiter »

En nombre de pensées et d'écrits sont donc, en définitive, assimiler l'idée d'*habiter* avec celle du *vivre*. Pourtant, Ivan Illich est explicite : si traditionnellement, il était impossible de séparer « habiter » de « vivre », aujourd'hui, « des gens naissent et meurent à Dallas sans avoir jamais connu ce que c'est qu'« habiter » »[71]. Or ici, Illich ne fait pas référence ici au fait que Dallas soit composé de taudis insalubres, ou de logements trop étriqués ! De même, argumente aussi Alain Petit, « (l'habiter) se distingue fortement de l'occupation de l'espace : on peut très bien être absent d'un lieu tout en l'habitant, alors qu'un corps ne saurait sans contradiction être absent d'un espace et l'occuper »[72]…

L'un comme l'autre nous invitent à le penser : « habiter » semble donc pouvoir être différencié du « vivre ». Et ce d'autant plus qu'associer « habiter » et « vivre », c'est faire perdre toute acuité critique à la notion d'habiter. En effet, si « tant que nous vivons, nous habitons », alors quel enjeu résiderait dans la lutte contre « l'inhabitable » ? Quel pourrait être le sens même d'une architecture, l'intérêt de l'accueil, de l'hospitalité, de l'ouverture ? Assimiler trop fortement « habiter » et « vivre », c'est mettre de côté la part existentielle fondamentale de notre tenue sur la terre, oublier ce qui fait que nous ne sommes pas simplement quelque part, mais que nous nous formons, en tant qu'être humains même, au contact du fait que nous transformons l'espace en lieu, la Terre en oekoumène, l'étendue en territoire, la nature en paysage.

---

[69] HALL, Edward T., *La dimension cachée (1966),* trad. de Amélie Petita, Anne Fabre-Luce, Paris, Seuil, 2014, p. 210.

[70] Cf.« Pathologie et surpopulation », idem, p.210-212

[71] ILLICH, Ivan, *H_2O. Les eaux de l'oubli*, trad. de Maud Sissung, Paris, Lieu commun, 1988, in *Oeuvres Complètes Tome 2*, Paris, Fayard, 2005, p.470

[72] PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », in *Donner l'habiter*, p.5.

A ces premières ententes du terme données comme insatisfaisantes nous devons envisager une dernière conception de la notion, nécessairement plus philosophique puisque directement issue de la métaphysique de Martin Heidegger. Elle est aujourd'hui fondamentale et très largement répandue en philosophie, mais aussi en sciences humaines, chez quelques géographes et parmi un nombre croissant d'architectes.

L'« habiter » heideggérien des *Essais et Conférences*

L'habiter heideggérien, en ce qu'il est immédiatement lié au bâtir et au penser, semble, *de prime abord*, bien adapté aux architectes et à l'architecture, en ce qu'il semble, *a priori*, donner l'architecture comme condition *sine qua non* de son être. En effet, écrit-il, « nous ne parvenons, semble-t-il, à l'habitation que par le « bâtir » »[73]. L'architecture serait-elle indispensable à l'habitation ? Il n'en est rien, précise immédiatement le philosophe : en effet, d'une part « toutes les constructions, cependant, ne sont pas aussi des habitations »[74], et d'autre part l'habitation est un « domaine qui dépasse ces constructions et qui ne se limite pas non plus au logement »[75].

Le grand mérite du texte de Martin Heidegger que de déployer, par delà l'acception faible du terme « j'habite ici » au sens du « je dors ici » ou « je loge ici », une compréhension plus large et ontologique de *l'habitation humaine* sur la terre, qui a trait à notre humanité elle-même et au *ménagement* de l'espace qu'elle institue. En ses écrits, « Habiter » est toujours souligné et précisé chez lui comme une condition avant tout *terrestre* : dans *Bâtir*, *Habiter*, *Penser* (« habiter est la manière dont les mortels sont sur Terre ») tout autant que dans *« …l'homme habite en poète… »*, par lequel Heidegger prend le temps de préciser :

« « Plein de mérites (sans doute), mais en poète, l'homme habite… » Viennent ensuite dans le textes les mots : « sur cette terre » (…) (Par là) non seulement Hölderlin met la « poésie » à l'abri d'une erreur d'interprétation facile à commettre, mais, en ajoutant les mots « sur cette terre », il nous dirige proprement vers l'être de la poésie. Celle-ci ne survole pas la terre, elle ne la dépasse pas pour la quitter et planer au dessus d'elle. C'est la poésie qui tout d'abord conduit l'homme sur terre, à la terre, et qui le conduit ainsi à l'habitation »[76].

En tout cela, chez Heidegger nous le voyons bien avec George Steiner, « être humain, c'est être immergé, implanté, enraciné dans la terre, dans la quotidienneté terre à terre du monde »[77]. L'habitation humaine, immanquablement, nous ramène au lien indéfectible qui travaille l'humain, l'*humus*, et la Terre. Si l'homme habite, c'est *en tant*

---

[73] Idem, p.170.

[74] Idem.

[75] Idem, p.171.

[76] « L'homme habite en poète », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence, op. cit.*, p.230

[77] STEINER, George, *Martin Heidegger,* p.111

que mortel, sur la Terre…

Nulle question ainsi, de parvenir à l'habiter « par » le bâtir, bien au contraire ; pas plus, en retour, qu'il n'est question d'affirmer que c'est « par » l'habiter que nous bâtissons. Quoi qu'en disent Josep Maria Esquirol[78] ou Ortega Y Gasset[79] sur ce point, en effet, la relation entre l'*habiter* et le *bâtir* ne peut se résumer à une pure relation de causalité simple, qu'elle soit dans un sens ou dans l'autre ; et « habiter » n'est nullement un *moyen* au service d'une fin. C'est peut-être justement là que se situe même l'apport fondamental de Martin Heidegger : après lui seulement a pu être envisagé avec plus de lisibilité ce fait essentiel que l'*habiter*, en tant que condition ontologique fondamentale de l'humanité, est une fin en soi et non un simple « moyen » au service d'une fin plus primaire ou profonde. Nous n'habitons pas *pour* être au sec, en sécurité ou dans l'intimité - habiter est la façon dont nous sommes sur la Terre, à chaque instant, en tant que mortels. Par là seulement pouvons-nous entendre cette troisième acception de l'idée d'habiter et toute la profondeur de sa distinction d'avec l'idée d'être *logé* ou le *vivre* (qui supposeraient, l'une et l'autre, justement, des rapports de causalité ou l'*habiter* comme *moyen* au service d'une *fin*). Par là seulement entendrons-nous aussi cette formulation particulièrement puissante de Benoit Goetz, résumant peut-être toutes ces idées à la fois : « il reste toujours à habiter »[80]…

Nous reviendrons par la suite sur ce rapport entre habiter et bâtir, nous engageant notamment dans une critique de l'idée de « faire habiter »[81]. Notons pour l'heure, que dans leur intrication profonde, le *bauen* et le *wohnen* renvoient dans les propositions l'un à l'autre dans un rapport toujours complexe, et qu'il semble ainsi difficile d'affirmer que le *bauen* soit véritablement la condition du *wohnen* chez Heidegger.

Que dit alors le philosophe ? Qu'« être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter »[82]. Et, par l'allégorie du pont, il introduit à cette caractéristique humaine qui est celle du ménagement d'un lieu, proposant par là que le bâtir fasse exister le lieu[83] :

« Le pont est à vrai dire une chose d'une espèce *particulière* ; car il rassemble le Quadriparti de *telle* façon qu'il lui accorde une *place.* Car seul ce qui est *lui-même* un *lieu* (*Ort*) peut accorder une place. Le lieu

[78] la thèse heideggerienne « affirme ceci : c'est parce que nous habitons que nous construisons, et pas le contraire ; construire est habiter convenablement » ESQUIROL, Josep Maria, « Critique d'Heidegger », in HOTTOIS, Gilbert, CHABOT, Pascal (dir.), *Les philosophes et la technique,* Paris, Vrin, 2003, p.136

[79] « Heidegger affirme que « construire » (*bauen*) est « habiter » (*wohnen*). On construit *pour* habiter comme un moyen pour une fin, mais cette fin d'habiter préexiste au construire. (…) (l'homme) ne construit pas tant pour habiter, qu'il habite pour construire » Ortega Y Gasset, *Anejo : en torno al coloquio de Darmstadt, 1951,* in *Obras Completas IX*, disponible en français sous le titre ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique,* trad., BOURGEOIS Frédéric, MELOT Claire, ROLLOT Mathias, Paris, Allia, décembre 2015, p.56, p.65.

[80] GOETZ, Benoit, *La Dislocation, op. cit.*, p.98.

[81] Voir 4e Partie, Chapitre 18, *Ni « rendre habitable », ni « faire habiter »*

[82] « Bâtir, habiter, penser », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence, op. cit.,* p.173

[83] Cf. GOETZ, Benoit, *La Dislocation, op. cit*., p.80.

n'existe pas avant le pont. Sans doute, avant que le pont, soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits qui peuvent être coupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela *grâce au pont* »[84].

Mais, à nouveau, quelle place accorder au ménagement architectural, au bâti ? S'agit-il vraiment de considérer que ce soit le bâtir qui fasse le lieu, ne s'insère-t-il pas lui même, quelque part ? Alain Petit, l'affirme pour sa part : « le lieu préexiste à l'*ars aedificandi* (…) le lieu précède l'architecture »[85]. Et Michel Serres attaque : « Il se plante joliment, le bon Martin Heidegger, mon cousin : loin que le pont fasse le lieu, au contraire le lieu détermine le pont. A t-il jamais travaillé dans un chantier de construction, le penseur ? »[86].

Le lieu détermine-t-il alors le pont, ou est-ce l'inverse ? C'est qu'elle est tout aussi complexe la relation du *lieu* et du *bâtir* - et certainement en effet n'y a t-il jamais existé de pont, sans, au préalable, tant des situations physiques et des besoins humains *appelant* ce pont, que des imaginaires et récits vécus et fantasmés du lieu permettant cet appel préalable – bref, *sans une forme de lieu préalable à ce pont instaurateur de lieu.* Ainsi de la même manière nous faut-il l'écrire : de la relation entre le *lieu* (habité) et le *bâtir* (habitation) il ne doit être formulé aucune relation trop simpliste. *Figures latentes*, fleuve et pont préexistent l'un à l'autre, et d'une certaine façon, simultanément, sont aussi mis en éclosion l'un et l'autre, ensemble, lorsque par leur actualisation ils entrent en résonance.

Ces entrelacs entre lieu et bâtir sont si bien mis en avant par les textes heideggeriens, que l'on serait en peine de l'accuser de simplification, tant au contraire ceux-ci se jouent d'une complexité frisant souvent même l'obscur voire l'incompréhensible. Comment ainsi travailler depuis leurs propositions sans détourner leur sens, réduire leur portée, ou fantasmer leurs caractères originels, tout en rendant plus clair, accessible et partageable leur contenu ? Au delà même du caractère scientifique et explicite de toute recherche universitaire, en effet, la clarté n'est-elle pas la politesse du philosophe (Ortega Y Gasset[87]) aussi bien que des hommes de lettres (Jules Renard) ; bref, n'est-elle pas, en définitive, la politesse de tout homme tentant sincèrement d'être entendu ? Il faut s'accorder avec ces remarques d'Ortega Y Gasset, qui firent suite au colloque de Darmstadt :

« Heidegger est profond, qu'il parle du *bauen* ou d'autre chose. Mais (…) je me dois d'ajouter qu'il est non seulement profond, mais que, de surcroît, il veut l'être, et cela ne me paraît plus si positif. Heidegger, qui est génial, souffre d'une manie des profondeurs. Parce que la philosophie n'est pas qu'un voyage danss les profondeurs. C'est un voyage aller-retour, et par conséquent, cela signifie aussi, ramener le profond à

[84] Idem, p.182-183
[85] PETIT, Alain, "L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture", in *Donner l'habiter*, p.2.
[86] SERRES, Michel, *Habiter*, Paris, Le Pommier, 2011, p.86.
[87] ORTEGA y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique, op. cit.*, p.41.

la surface et le rendre clair, manifeste »[88].

Ces différentes facettes introduisent chacune à la difficulté et la complexité de la proposition heideggerienne de considérer l'habitation par delà le logement et le vivre, comme facteur plus existentiel et ontologique, partie prenante de ce que signifie être humain sur la Terre.

Remontons désormais plus en amont encore dans la philosophie heideggérienne pour voir en quoi *Etre et temps* déjà portait les prémices d'une réflexion sur les rapports existentiels de l'être à ses spatialités vécues. Pour Sloterdijk en effet, *Dasein* contient déjà l'idée même d'habiter : « ce qu'il nomme l'être-dans-le-monde ne signifie rien d'autre qu'« habiter » le monde (…). l'être-là est toujours un acte d'habitation déjà accompli »[89]. S'il nous faudra revenir par la suite[90] sur cette proposition selon laquelle *être-dans-le-monde* serait un synonyme d'*habiter*, notons pour l'heure en tout cas qu'il semble bien qu'il y ait un sens à revenir à l'idée même de *Dasein* pour envisager avec plus de justesse la proposition heideggerienne sur l'habiter. Car, pour le dire aussi avec Françoise Datsur, « avant donc de se tourner vers les textes plus tardifs dans lesquels les thèmes du lieu et de l'habitation deviennent prépondérants, il faut commencer par montrer non seulement quelle est déjà la place faite dans *Etre et Temps* à la dimension de la spatialité », pour voir notamment à quel point « le *Dasein* s'exprime d'emblée sur-lui même à partir de la position qu'il occupe et de la spatialité originaire qui est la sienne »[91].

L'« habiter » et le *Dasein* d'*Etre et temps*

Si Husserl déjà avait pu parler de *Lebenswelt* (« milieu de vie »), la philosophie heideggérienne va plus loin, et choisit de parler de *Dasein* et d'*In-der-Welt-sein*, cherchant à exprimer par là, la relation de l'homme a son milieu comme constitutive de son être même. C'est que « l'être-qui-est-le-là », l'être humain, est l'être qui a la capacité non seulement d'être « quelque part », de se co-constituer simultanément et réciproquement avec ce « là », *de sorte qu'il ne puisse être considéré d'homme sans lieu ni de lieu sans homme.* Par là nous comprenons l'enjeu de la traduction du néologisme heideggérien : en contraste avec un être qui serait simplement « situé quelque part », un « être-là », l'homme entendu comme *Dasein, crée nécessairement un « là »*. Soit, pour le dire cette fois avec Benoit Goetz : « L'être-là est la situation d'un être qui est déjà un être avant de venir là, et, de plus l'endroit qui l'accueille préexiste à son arrivée (…)

88 ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique, op. cit.*
89 SLOTERDIJK, Peter, *Bulles, Sphères 1*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Fayard, 2002, p.362-363
90 Cf. Chapitre 11, *Habiter entre ex-sistance et in-sistance.*
91 DATSUR, Françoise, « Heidegger. Espace, lieu, habitation », *Les temps modernes*, N°650, 2008/4, Paris, Gallimard, p.140-157, p.140, 141.

L'être-le-là est l'être qui *est* de manière qu'*il y a le là* »[92], et, pour compléter donc, l'endroit dans lequel il *est* en tant qu'*être-le-là*, devient, justement, un « là », un lieu, une spatialité habitée – non un *espace existant* mais un *espace existé*. Car, en termes heideggériens :

« Seule la compréhension de l'être-au-monde comme structure d'essence du *Dasein* permet de prendre un aperçu sur la *spatialité existentiale* du *Dasein*. Elle seule préserve de manquer, ou d'annuler d'avance cette structure, laquelle annulation est motivée, non certes ontologiquement, mais bel et bien « métaphysiquement » par l'opinion naïve selon laquelle l'homme serait d'abord une chose spirituelle qui serait transportée après coup « dans » un espace »[93].

Comment donc formuler en français cette ontologie humaine que formule Heidegger ? Le philosophe lui-même semble hésiter, affirmant parfois que, « tout comme le grec *logos* ou le chinois *tao*, Dasein est intrinsèquement intraduisible »[94], et tentant parfois, s'y essayant malgré tout : « « *Da-sein* » est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. *« Da-sein »* ne signifie pas tellement pour moi *« me voilà ! »*, mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : *être-le-là*, et *le-là* est précisément *aléthéia*, décèlement – ouverture »[95].

A nouveau donc, par les mots de George Steiner : « *Dasein* est « être-le-là » (*da-sein*), et le « là » est le monde : le monde concret, positif, réel, quotidien. Etre humain, c'est être immergé, implanté, enraciné dans la terre, dans la quotidienneté terre à terre du monde »[96]. Le *Dasein*, cet être singulier, effectue, par son rapport à l'espace, la quotidienneté et l'existence, quelque chose comme une habitation – le *Dasein* « habite ». Et ce, bien que l'on ne trouve rétrospectivement dans *Etre et Temps* que de très rares mentions de l'*habiter* humain. Dans le §12 du Chapitre II, notamment Heidegger, y développant les premières esquisses de *l'être-à*, propose :

« L'être-à... nomme si peu une « inclusion » spatiale d'étants sous-la-main que le mot « in », à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale comme celle qu'on vient de citer ; « *in* » provient de « *innan* – », habiter, avoir séjour ; « *an* » signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisions comme l'étant que je *suis* à chaque fois moi-même. L'expression « *bin* » (« suis ») est patente du mot « *bei* » (« auprès de ») ; « *ich bin* » (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « *ich bin* » (je suis), c'est-à-dire compris comme existential, veut dire habiter auprès de... être familier de... *L'être-à... est donc l'expression existentiale formelle de l'être du* Dasein *en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde »*[97].

---

92 GOETZ, Benoit, *La Dislocation*, Paris, Passion, 2001, p.88.

93 HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, 10e édition, trad. Emmanuel Martineau, §12, Chapitre II, p.64

94 « Lettre à Jean Beaufret », cité par Emmanuel Martineau dans l'avant-propos de sa traduction d'*Etre et temps*, *op. cit.*, p.6-7

95 HEIDEGGER, Martin, *Questions III,* p.57, cité par GOETZ, Benoit, *La Dislocation, op. cit.,* p.88

96 STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.*, p.111

97 HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, *op. cit.*, Chapitre II, §12, p.63

Habiter n'est donc pas exactement, pour Heidegger, comme on a pu le lire ici ou là[98], « être au monde ». Dans *Etre et Temps* plutôt, il ne cite le terme « habiter » que pour en souligner le caractère *habituel* – c'est presque tautologique que de le préciser –, rapprochant au passage les idées de familiarité et de coutume ; et il ne reviendra par la suite qu'une fois sur ce terme dans le §40, Chapitre VI pour revenir sur l'analyse précédente, et rappeler à nouveau, et uniquement : « nous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec… »[99]. De tout cela toutefois nous comprenons que si donc le travail heideggerien explicite et complet sur la terminologie précise d'« habiter » devra attendre le début des années cinquante pour émerger, c'est, rétrospectivement parlant, toute sa philosophie qui traite du rapport de l'homme a son monde et ses spatialités. Et ce, encore une fois, bien que ce qui sous-tend principalement l'ontologie heideggerienne, et fait sa grand force est la question du *temps* - et non celle de l'*espace*. Günther Anders raconte les reproches adressés à son professeur sur cette même question de l'espace :

« Je me rappelle une discussion que j'ai eue avec lui en 1926 ou 1927 et qui prit un tour plutôt violent (…) Je lui reprochais d'avoir traité seulement le temps, et pas l'espace, comme un existential (*Existenzial*). Certes, on trouvait chez lui, disais-je, la notion d'espace environnant (*Umraum*). Mais ce n'est pas un hasard si son *opus magnum* ne s'intitule pas « Etre et espace » »[100].

Et ceci en effet s'explique lorsque l'on se rappelle que la thèse d'habilitation de Martin Heidegger, soutenue en 1915, s'intitulait *Le concept de temps dans la science historique*, et que, comme le note Françoise Datsur, c'est bien par la question du *temps* que s'esquisse, dès le début des années vingt, la problématique qui le conduira à l'écriture de l'*opus magnum* :

« C'est précisément cette opposition, semble-t-il incontournable, entre temps et éternité que Heidegger commence par refuser dans la conférence qu'il prononce en juillet 1924 sur *Le concept de temps* devant la Société de théologie protestante de Marbourg (…) Avec cette thèse, répétée à plusieurs reprises dans la conférence : le *Dasein* est le temps, est déjà anticipée la problématique de l'analytique existentiale que Heidegger développera en 1927 dans *Etre et temps* et dont cette conférence de 1924 présente un raccourci saisissant »[101].

---

98 Voir notamment, et pour n'en citer que deux, DOLLE, Jean Paul, « La crise est là », Revue Lignes, 2009/3 (n° 30), p.78-88 ; MARTINEZ, Annick, (Ph.D. Université du Québec à Montréal Département de psychologie) « Habiter : être-au-monde », 1999, 3ème Colloque International Humaniste Phénoménologique à Montréal, « Habitation et symbolisation ».

99 HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, *op. cit.,* Chapitre VI, §40, p.157.

100 *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?,* entretien avec M. Greffrath, trad. de Christophe David, Paris, Allia, 2010, p.17

101 DATSUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2011, p.16-18

Heidegger lui-même l'explicite : « c'est la temporalité qui constitue le sens originaire d'être du *Dasein* »[102]. A quel point toutefois penser pouvoir séparer *espace* et *temps* ? Les analyses heideggériennes constituent des développements forts, témoignant des intrications structurelles du temps avec lui-même, des spatialités avec elles-mêmes, et des temporalités et spatialités toutes ensembles entrelacées ? Au contraire d'Anders, Sloterdijk note dans sa digression sur le *Dasein* heideggerien que « seuls quelques rares interprètes de Heidegger paraissent avoir pris conscience du fait que sous le titre-programme sensationnel d'*Etre et Temps* se cache aussi un traité sur l'Être et l'espace »[103]. Rappelant à quel point la théorie heideggerienne, dans ce qu'elle a de plus révolutionnaire et singulier, est d'apporter une *théorie du « lieu existentiel »*, Sloterdijk met en lumière l'entrelacement spatial et temporel qui est signifié dans le « là » de « l'être-*là* », (le *da* du *Dasein*). Dans son rapport existentiel à l'être par le biais du souci (*Sorge*) mais aussi du quotidien ou du caractère *familier*, très présent dans *Etre et temps,* l'espace est proposé comme un fondamental, traité et disséqué dans ses aspects les plus divers et dans ses paradoxes : n'imaginons donc pas, à ce sujet, que le *Dasein* ne soit que « là » (« *ici* » et « *maintenant* »).

Construire son existence temporellement et spatialement est plus complexe que construire son existence depuis ce qui nous entoure présentement, depuis ce qui est « sous-la-main » (*Vorhanden – Zuhanden*) : ce qui ne manque pas à Heidegger qui souligne le caractère pluriel des spatialités du monde (« L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde est lui-même à chaque fois son « Là ». Suivant la signification familière des mots, le « là » fait référence à l'« ici » et au « là-bas ». Le « ici » d'un « Moi-ici » se comprend toujours à partir d'un là-bas » »[104]), mais aussi la pluralité des temporalités vécues et nécessairement entrelacées par l'existence humaine (« c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est qu'il *peut être* comme ayant été »[105]). Avec Heidegger, « nous ne vivons pas « dans le temps », comme s'il était un courant indépendant, abstrait, et extérieur à notre être ; nous « vivons le temps » : les deux termes sont inséparables »[106]. Et nous ne vivons pas non plus « dans l'espace », mais nous « vivons l'espace », autant qu'« il est vécu par nous ». Le *Dasein,* cet « être-qui-(est)-*fait*-(par)-le-là » pourrait-on dire, est en rapport avec des spatio-temporalités existentielles complexes, tant et si bien qu'il faille se demander en guise d'ouverture : le « da- » de notre condition humaine, désigne-t-il une situation spatiale, temporelle, *ou, justement, leur intrication par l'être ?*

---

[102] HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, *op. cit.,* Deuxième Section, §45, p.189
[103] SLOTERDIJK, Peter, *Bulles, Sphères 1*, *op. cit.*, p.361
[104] HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, *op. cit.,* Chapitre V, §28, p.119
[105] Martin Heidegger, cité par STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.,* p.145
[106] STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.,* p.105

Hypothèses sur la thèse heideggerienne

Que propose en synthèse, Martin Heidegger sur l'habitation ? Ce que montre le philosophe est que l'habitation n'est pas un « vivre ici ou là », un « loger ici ou là », qu'il n'est pas une simple situation spatiale factuelle et anecdotique, mais l'affirmation forte que le mouvement habitationnel est avant tout existentiel, et fait partie de notre *condition humaine* même. Plusieurs formulations explicites sont données par le philosophe sur ce point. D'une part, cette fameuse affirmation qu'« habiter est le trait fondamental de la condition humaine »[107]. Et d'autre part encore, ce fait que « la condition humaine réside dans l'habitation, au sens du séjour sur terre des mortels »[108]. Que signifient et qu'impliquent ces formulations ? Plusieurs hypothèses et problématiques semblent devoir être éclaircies sur ce point.

Première hypothèse

La première hypothèse viserait à s'interroger sur ces formulations heideggeriennes comprises comme des affirmations signifiant que « la condition humaine » est l'habitation. Cette condition est-elle une condition suffisante, ou une condition nécessaire ? Qu'adviendrait-il si l'homme pouvait être mis en défaut d'habitation, pouvait « cesser d'habiter » ? Quels sont les enjeux d'une telle condition ?

S'en tenir à la philosophie d'Hannah Arendt inviterait à considérer que nulle condition n'est nécessaire à l'humanité pour rester ce qu'elle est. Dans *The Human Condition* notamment, Arendt explicite sa problématique et ses recherches sur la condition humaine. Pour elle ; parler de condition humaine n'est absolument pas chercher à définir une « nature humaine »[109]. A savoir que l'explicitation de la condition humaine à laquelle se livre la philosophe n'est pas une tentative visant à cerner « des caractéristiques essentielles de l'existence humaine », sans lesquelles « l'existence ne serait plus humaine »[110]. En effet, nous dit-elle, même dans le cas d'un hypothétique exode hors de la planète Terre, qui constituerait selon elle « le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine », les « hypothétiques voyageurs échappés de la Terre seraient encore humains »[111]. Ainsi, suivant ce raisonnement, nous pourrions affirmer par analogie que d'hypothétiques « non-habitants » seraient toujours des humains : la « condition de la condition humaine » qu'est l'habitation serait non-nécessaire.

Sommes-nous certains toutefois que Martin Heidegger utilise le terme de

---

[107] « Bâtir, habiter, penser », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence, op. cit.*, p. 226.
[108] Idem, p.176.
[109] ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. George Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1983, p.44
[110] Idem
[111] Idem

« condition humaine » dans le sens du « conditionnement » que lui donne Arendt ? A la différence des écrits de *The Human Condition* qui utilisent l'idée de « condition humaine » pour signifier le fait que justement, il n'est aucune « nature humaine », l'ontologie de Martin Heidegger reste, elle, en quête de ce qui fait que l'homme est homme, de ce qui fonde l'Etre de l'humain en propre. Et si, comme Sartre et Malraux par ailleurs, il utilisa alors ce terme développé par Montaigne de « condition humaine » en place et lieu de l'expression de « nature humaine », il ne semble pas que ce soit pour abandonner cette quête métaphysique de l'Etre propre à sa philosophie[112].

Deuxième hypothèse

En tout cela nous comprenons peut-être mieux la mise en garde que donne le Vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André Lalande à l'entrée « Conditionnel » : « l'équivoque entre (les deux sens) donne souvent lieu à des sophismes : de ce qui est nécessaire, on passe à ce qui est condition suffisante, ou inversement »[113] ; et il nous faut être prudent à l'égard de ces idées de « condition » et leur emploi. Cette mise en garde éveille notre rigueur. Qu'est signifié par Heidegger dans *Bâtir, Habiter, Penser ?* Peut-être n'est-il pas signifié chez lui qu'habiter puisse être *la condition de notre humanité*, mais plutôt, plus subtilement, que notre humanité *réside* dans l'habitation, que notre condition humaine *a pour trait* l'habitation. A savoir qu'un lien puissant lierait notre condition humaine et l'habitation, mais non que cette habitation soit elle-même cette « condition »…

Notre deuxième hypothèse viserait donc à comprendre les propos heideggeriens comme des invitations à considérer le fait, par exemple, qu'en tant que mortels sur la Terre, nous soyons « conditionnés » par cette Terre et cette mortalité. Et qu'ainsi, nous soyons humains selon ces conditions fondamentales (au sens arendtien encore une fois du « conditionnement ») de la mortalité et du terrestre. En effet, parler de condition humaine, nous dit Arendt, c'est traiter de ce fait que « tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine »[114]. Parler de condition humaine, ce serait alors parler du conditionnement qui régit nos existences, des modalités, influences et puissances de ce conditionnement culturel, matériel, psychique, ontique. Et « Habiter » serait alors proposé chez le philosophe comme un terme permettant de signifier ces conditionnements que sont le fait *d'être mortel, sur la Terre*, par exemple…

---

112 Cf. GODIN, Christian, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Fayard, 2004
113 LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF Quadrige, 2010, p.168
114 ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne, op cit.*, p.44

Troisième hypothèse

A nouveau toutefois, nous sommes amenés à nous interroger : comment pourrait-il en être autrement, qu'*être mortel, sur la Terre* ? La vie humaine a, pour l'heure, toujours signifié *être mortels sur la Terre*, et considérer alors l'habiter uniquement en ce sens, reviendrait à nouveau à confondre « habiter » et « vivre »… De même, qu'adviendrait-il, s'il en était autrement ? Arendt l'explicite, nous sommes toujours humains, même une fois sortis de la Terre. Qu'en serait-il alors de l'habitation ? Habiterions-nous toujours si nous étions loin de la Terre, ou immortels ?

Ces questionnements rejoignent sans surprise un autre sens encore de la notion de « condition », celui de l'hypothétique : le conditionnel.

Si « habiter » est une condition, alors cela signifie peut-être qu'« habiter » est un conditionnel, peut-être aussi en ce sens d'un *hypothétique.* Mais comment alors imaginer qu'habiter puisse être un « conditionnel » ? Ou, dit autrement, que nous puissions *faire autre chose qu'habiter* ? Une fois de plus alors, nous sommes ramenés à notre questionnement redondant : qu'en serait-il du non-habiter, du non-habitant ; que serait une non-habitation ; comment envisager une vie non-habitante ?

Dès lors, si la proposition heideggerienne d'un habiter comme trait fondamental de la condition humaine est séduisante au premier abord, son sens et sa portée exacts nous restent difficiles d'accès.

Sur le contexte de la conférence et la « crise de l'habitation » dont il s'agit

Un dernier point, précisant le contexte du texte se doit finalement d'être éclairé. Il faut se rappeler ce qui était visé par Heidegger dans la conférence *Bâtir, Habiter, Penser :* prendre place dans un colloque tenu à Darmstadt sur la question de l'homme et de l'espace (*Mensch und Raum*)[115]. Ce colloque, qui s'est tenu du 4 au 6 aout 1951, était organisé par l'architecte Otto Bartning, en collaboration avec la ville de Darmstadt, ravagée par la Seconde Guerre Mondiale. Outre la présence d'autres philosophes de renom comme Ortega Y Gasset, de nombreux architectes sont présents à cet événement. Rencontres scientifiques novatrices entre architecture et philosophie, ces colloques furent accompagnés d'une exposition qui devait éviter que les discussions restent prisonnières de discours uniquement théoriques ; quelques-uns des projets présentés lors de l'exposition accompagnant les colloques furent réalisés, notamment l'école Georg-Büchner de Hans Schwippert, le lycée Ludwig-Georg de Max Taut, la clinique pour femmes d'Otto Bartning et une résidence d' Ernst Neufert.

---

[115] Les *Darmstadter Gespräche* désignent une série de 13 colloques qui se sont tenus à Darmstadt, en Allemagne, principalement entre 1950 et 1968 ; ils avaient pour but de discuter des fondements nécessaires à un nouveau départ démocratique. Ces rendez-vous réunirent de nombreuses personnalités intellectuelles de l'époque et furent dédiés aux problématiques posées par la reconstruction des villes détruites et à des réflexions sur l'avenir de l'architecture, mais aussi à des questionnements sur le rapport de l'homme à la technique ou à l'habitation. Cf. ORTEGA y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique,* « note des traducteurs », *op. cit.*

Après le succès et l'écho international de la première rencontre *L'homme de notre temps* (*Das Menschenbild unserer Zeit*), voici alors ce que formulait le préambule d'Otto Bartning pour l'édition *L'homme et l'espace* de 1951 qui nous intéresse : « Bâtir est une des activités fondamentales de l'homme - l'homme construit en ce qu'il dispose des objets dans l'espace et ainsi conçoit l'espace - Construisant, il ouvre l'être à son temps - Notre temps est le temps de la technique - La misère de notre temps est le déracinement ».

Par ces précisions peut-être entendons-nous mieux les références de la conférence d'Heidegger à la reconstruction ou au déracinement. Par là aussi peut-être réussissons-nous à saisir en quoi le philosophe s'oppose alors, par la tenue de *Bâtir, Habiter, Penser,* aux idées rationalistes de l'architecture moderne tentant de rebâtir l'Allemagne détruite. Ses propos sur le manque de logement et la crise de l'habitation[116] pourraient de la sorte s'éclairer à la lumière de cette recontextualisation[117].

Ainsi donc, c'est parce que l'habitation n'est alors plus si évidente qu'Heidegger écrit et prononce *Bâtir, Habiter, Penser* en partie comme un appel. Pour que nous ne tombions pas dans ce qui serait peut-être, une non-habitation ? Mais enfin, que serait alors une « non-habitation » ? Voilà renouvelé à nouveau notre questionnement. Avant d'en venir toutefois à sa résolution, tentons une dernière formulation sur l'idée d'habiter.

Qu'est-ce, finalement, qu'« habiter » ? Si notre étude s'est attachée à déployer plusieurs acceptions de la notion, présenter brièvement la vision heideggerienne sur le sujet et envisager quelques hypothèses à son égard, la question de *l'être* de l'habitation ne semble pas encore résolu…

Enquêtant à ce sujet, nous avons travaillés à un *relevé systématique* sur le sujet ; repérage qui s'est opéré sur quatre grandes oeuvres philosophiques sur l'habiter : *Bâtir, Habiter, Penser* de Martin Heidegger, *Théorie des Maisons*, de Benoit Goetz, *Habiter* de Michel Serres, et *Qu'est-ce qu'habiter* de Bernard Salignon. Sur ces ouvrages ont été relevées les propositions des auteurs sur *ce qu'est* ou *n'est pas* « habiter », sur *ce qu'est* ou *n'est pas* une habitation, ou encore sur « ce qu'on habite » ou « ce qu'on habite pas ». Les résultats de cette enquête - pour le moins « non conventionnelle » - sont présentées en annexe de notre étude[118].

Or, que conclure de ces relevés, si ce n'est en l'échec de la question même se demandant *« qu'est »* ? Puisque les propositions faites semblent infinies et peu éclairantes, puisque leur précision est limitée et que leur contenu est souvent allégorique

---

[116] « la *véritable crise de l'habitation* ne consiste pas dans le manque de logements (…) la véritable crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter » « Bâtir, habiter, penser », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence, op. cit.*, p. 193

[117] Peut-être est-ce aussi ce qu'écrit Benoit Goetz : « le paradoxe, ou l'ironie du sort, est que le problème de l'habitation devient explicite (…) au moment où c'est la possibilité même de l'habiter qui se perd » GOETZ, Benoit, *Théorie des Maisons, l'habitation, la surprise*, Editions Verdier, 2011, p.11.

[118] Cf. Annexe 1 : Relevés Systématiques.

ou métaphorique, poétique, voire suggestif, bref puisqu'à la suite de l'ensemble de ces propositions nous ne parvenons pas à dégager les lignes de force permettant d'affirmer avec plus de certitude *ce qu'est habiter*, alors qu'en conclure, si ce n'est que c'est la question elle-même qui pourrait bénéficier d'une reformulation ?

Nous proposons de concentrer nos efforts sur de nouveau questionnements, qui sauront peut-être, à leurs manière, apporter leurs contribution : *comment habite l'humain aujourd'hui ? Quelles limites à l'habitation envisager ? Quelles figures de mises en difficulté d'habiter envisager ?* Ce sont ces questionnements qui nous aideront à mettre à jour une nouvelle compréhension pour la notion d'*habiter*, plus capable de nous aider à l'établissement d'une potentielle « éthique de l'habitation ». Et c'est à la suite seulement du déploiement de ces interrogations au fil de toute la thèse que notre argumentaire pourra revenir plus affirmatif sur la question de *ce qu'est* habiter[119]. Nous le proposerons alors : l'habitant est celui qui peut se dire conditionné et configurateur autant que conditionnant et configuré par les lieux ; le gardien des lieux qui le garde en retour. Et ainsi, habiter, en cela, c'est se sentir responsable d'un habitat, c'est pouvoir être rendu responsable d'un milieu habité, ou, pour le dire avec Chris Younès, « être en charge de »[120].

119 Cf. 4e partie, Chapitre 13 La Familiarisation, *Les nouveaux lieux de la familiarisation*, « Nouvelles urbanités et familiarisation » ; Chapitre 15 Ni « rendre habitable », ni « faire habiter », *L'habitation créatrice* ; Chapitre 18 Paradoxale responsabilité de l'architecte, *Extension du domaine de la responsabilité architecturale* ; et Conclusions, *Résultats de la recherche*.

120 YOUNES, Chris, « En guise de conclusion », in *Habiter le propre de l'humain*, *op. cit.*, p.332

Chapitre 2. Penser la complexité des accueils et résistances à l'habitation

Quelles possibilités de rester *hors d'habitation* pour l'homme ?

Occupés à comprendre ce que signifie « habiter », nous sommes systématiquement entrés en contact avec des interrogations sur ce que pourraient être les limites de l'habitations, ou donc, par la négative, ce que pourrait être une « non-habitation ».

Premièrement en effet a été envisagée l'acception de l'*habiter* comme *loger*, *être logé*. Considérer la notion en ce sens est réducteur et appauvrissant, voire, nous l'avons dit, contradictoire. *Ne-pas-habiter*, en ce sens, signifierait ne pas avoir de logement, être *sans-domicile-fixe*. Où toutefois situer la frontière entre logement et absence de logement ? Une cabane est-elle un logement ? Un toit est-il suffisant ? Un abri ? Que penser alors de l'ensemble des peuples nomades vivant sous des tentes ? Que penser des migrants ; n'habiteraient-ils plus ? De cette première acception déjà se fait sentir la nécessité de mieux situer avec quoi doit être distinguée l'habitation, quel est son opposé, son pendant négatif.

Puis, deuxièmement, nous l'avons vu brièvement, considérer *habiter* comme un synonyme du *vivre* nous place dans l'impossibilité de considérer un *inhabitable* qui soit différent de l'*invivable*. Qui vit, habite donc, et l'inhabitable, en ce sens, est la mort. De cette définition seconde, ainsi, pas de doutes, mais pas d'intérêt non plus, à comprendre ce que serait une « non-habitation » ; mais la notion elle-même d'habiter, redondante avec celle du *vivre*, semble dès lors perdre toute raison d'exister.

Troisièmement enfin, a été envisagée l'ontologie heideggerienne. Et une fois encore, nous avons eu l'occasion de souligner longuement déjà la difficulté et les hypothèses qui pouvaient être formulées à l'égard de *l'habitation comme condition humaine,* et de celles-ci nous ne conclurons une fois de plus qu'à la nécessité d'engager une étude plus approfondie pour entendre ensemble ce que pourrait signifier *ne-pas-habiter-existentiellement.*

En chaque compréhension de la notion d'habiter, une même difficulté à saisir ce que pourrait être ses limites.

L'enjeu de ce débat est particulièrement important. Tout comme il n'y aurait aucun combat à mener s'il pouvait s'avérer que nous habitions « de toute façon et quoi qu'il arrive », c'est la notion même d'*habitation,* d'*habiter* qui perdrait de son sens s'il ne savait y avoir, quelque part, d'une façon ou d'une autre, quelque chose qui s'oppose à

elle. Que pourrait bien signifier parler même d'habiter, s'il n'existait, quelque part, de l'autre côté du miroir, *la possibilité même* d'une mise en défaut de cet « habiter » ? L'artiste Grégory Chatonsky l'affirmait aussi comme une des hypothèses de son travail sur l'habiter : penser la notion signifie nécessairement lui supposer une part liée d'inhabitable[121]. Augustin Berque le dit lui aussi : « l'habiter se définit dans son rapport à ce qui le nie : le *dé-sert, i.e.* le détissage du monde »[122]. Comment penser encore définir « habiter » si nous n'étions soudainement plus capables de cerner *ce qui le nie*, ce « détissage du monde », cet « im-monde » ? Ou, autrement dit, comment « habiter » pourrait-il retrouver sa « capacité de différenciation »[123] ?

Examen de l'état de l'art sur l'« inhabitable »

Nous l'avons entrevu avec l'univers des sciences sociales, les conditions matérielles aussi impactent la qualité de l'habitation humaine. Il nous faut toutefois noter dès à présent à quel point « l'habitable » ne semble pas seulement matériel. En effet, explique Félix Guattari, « on ne peut espérer recomposer une terre humainement habitable sans la réinvention des finalités économiques et productives, des agencements urbains, des pratiques sociales, culturelles, artistiques et mentales »[124].

Nombreux sont les penseurs qui, à la suite d'Heidegger, ont fait état d'une telle crise de l'habitation[125] - non au sens donc d'une alerte sur l'insalubrité du logement, mais plutôt d'un appel à considérer les mises en difficulté que peuvent rencontrer les *processus* d'habitations humaines.

Chris Younès, a de nombreuses reprises, a pu développer cet enjeu d'une « lutte contre l'im-monde »[126]. Dans *Maison Mégapole,* déjà :

« L'ère de la mégapole est aussi celle du désarroi face à la béance du vide, à la disparition du proche et du lointain, à l'homogénéisation, à la dissémination de tous, au tapage publicitaire, à la puissance des médias, à l'aliénation de l'homme réduit à l'état de consommateur, à la violence, à l'exclusion. Avec une

---

[121] « Formulons maintenant de façon abrupte l'hypothèse qui nous servira de support jusqu'à la fin de ce travail : habiter, dans ce que ce mot peut avoir de plus commun et de plus général, impliquerait de l'inhabitable » CHATONSKY, Grégory, *habiter l'inhabitable*, DEA Esthétique, Centre Saint-Charles, Paris I, 1996.

[122] BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996, p.54.

[123] Au sens où l'emploi Roger Brunet dans sa critique de la notion d'*oekoumène* : « d'où le constat du dictionnaire critique *Les mots de la géographie* de Roger Brunet (1992 :167) : le mot *écoumène* « a perdu sa capacité de différenciation » » BERQUE, Augustin, « Poétique naturelle, poétique humaine. Les profondeurs de l'écoumène », in BERQUE, Augustin, DE BIASE, Alessia, BONNIN, Philippe (dir.), *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Donner lieu, 2012, p.268.

[124] GUATTARI, Félix, « Pratiques écosophiques et restauration de la cité subjective », in *Qu'est-ce que l'écosophie ?, op. cit.*, p.33

125 « les recompositions contemporaines des spatialités, et plus particulièrement des spatialités urbaines, conduisent au constat d'une crise de l'habiter » FORT-JACQUES, Théo, « Habiter, c'est mettre l'espace en commun », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 2007, p.251

[126] YOUNES, Chris, « habiter le monde comme résistance à l'im-monde », in BERQUE, Augustin, DE BIASE, Alessia, BONNIN, Philippe (dir.), *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter,* p.171-182

architecture ignorante de tout lien, comment ne pas être, corps et esprit maltraités, abandonné, désorienté, en perdition ? »[127]

C'est qu'en effet, il semble que les spatialités produites par notre *modernité-liquide* nous amènent à faire le constat de crises et pathologies multiples. Jean-Paul Dollé s'interroge sur la manière dont les corps peuvent habiter les « lieux de l'absence »[128], tandis que pour Jean-Marc Ghitti, l'habitation est *déchirée*, du fait de la modernité qui a produit une *confiscation* tant de l'intériorité que de l'extériorité existentielle de l'homme, produisant une *déhiscence,* au sens d'un déchirement[129]. Augustin Berque lui aussi s'appuie sur une certaine critique de la modernité et du déchirement, de « l'écartèlement » même, qu'elle produit, notant le mortifère de la « décosmisation » qu'elle engendre[130]. Chez Ivan Illich, l'inhabitable se mesure à la destruction des communaux et de l'augmentation démographique, la dépossession de la liberté d'habiter et la destruction de l'*art d'habiter* par le logement moderne[131], tandis que chez Lévinas, « ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus, n'est pas habitable »[132]. Radkowski lui, propose de considérer des facteurs capables de « supprimer l'habitation elle-même »[133], et témoigne d'une habitation qui « disparait »[134].

Mais que tout cela peut-il bien signifier ? Charles Hussy l'écrit, « on n'habite pas à Onex, on y loge pas, on y réside tant bien que mal »[135] ; mais comment toutefois envisager que l'homme puisse ne pas habiter quelque chose, quelque part, puisse *ne pas habiter, tout court ?* Penser à l'homme sans le penser habiter quelque part, ne serait-ce pas, comme le note Bernard Salignon, penser plutôt à quelque chose qui ne soit plus humain ? « Si nous pensons à l'homme sans penser à l'habiter, nous ne pensons qu'à un homme amputé, qu'à un semblant d'homme, qu'à un homme réduit à la bestialité.

---

127 YOUNES, Chris, « Préface », in YOUNES, Chris (dir.), *Maison Mégapole*, Paris, Passion, 1998, p.10

128 « Comment des corps peuvent-ils habiter des lieux de l'absence ? Comment peuvent-ils être présents à eux-mêmes et aux autres dans ce qui ne dessine aucune forme ? (…) Si tel est le cas, il ne peut en résulter qu'un cycle répétitif d'agressions et d'abattement ». DOLLE, Jean-Paul, « Haine de la pensée, haine des villes », in YOUNES, Chris (dir.), *Maison Mégapole*, *op. cit.*, p.65

129 GHITTI, Jean-Marc, « L'habitation déchirée », in YOUNES, Chris (dir.), *Ville contre-nature. Philosophie et architecture*, Paris, La Découverte, 1999, p.137-138

130 BERQUE, Augustin, « Ville et architecture, années 2000 : quelle cosmicité ? », *Ville contre-nature. Philosophie et architecture*, *op. cit.,* p.102, p.113

131 ILLICH, Ivan, « L'art d'habiter », *Dans le miroir du passé*, trad. de Maud Sissung et Marc Duchamp, Paris, Descartes et Cie, 1994, in Oeuvres Complètes Tome 2, *op. cit.,* p.757, 760, 761.

132 « Ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus, n'est pas habitable. Il est dur et froid comme ces dépôts où s'entassent des marchandises qui ne peuvent satisfaire : ni vêtir ceux qui sont nus, ni nourrir ceux qui ont faim ; il est impersonnel comme les hangars d'usines et de cités industrielles où les choses fabriquées restent abstraites, vraies de vérités chiffrable et emportées dans le circuit anonyme de l'économie ». Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963, p.54-55, cité par MORVAN, Yoann, « L'habiter et l'économie domestique à l'ère de l'urbain généralisé. En lisant Levinas », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*,, p.152

133 RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002, p.54

134 Idem, p.66.

135 HUSSY, Charles, « Habiter ou loger : l'exemple d'Onex », in *Habitation : revue trimestrielle de la section romande de l'Association Suisse pour l'Habitat*, *op. cit.*, p.21

Dans l'idée que l'on se fait de l'homme est incluse l'idée d'habiter, sinon on fait de l'habiter un attribut non nécessaire de l'homme »[136]…

Puisque qu'après tout, habiter est « notre condition fondamentale », puisqu'en tant que *Dasein*, il est de notre nature même d'habiter, comment pourrait-il en être autrement ? Tout autant, nous l'avons envisagé avec Heidegger, l'homme et le lieu sont des entités qui ne peuvent exister que par *co-construction*, « simultanée ». Comment alors penser pouvoir parler de « lieux inhabitables » ? Un *lieu*, n'est-il, pas, justement, *un espace habité* ?

Si l'on en croit les écrits de Jean Paul Dollé, *le capital* est fondamentalement un *inhabitable*[137]. Ou encore, moins radicalement, si on en reste aux propos de Bernard Salignon, il semble bien résider quelque part et malgré tout, la possibilité d'une habitation incomplète, plaçant l'homme « dans une certaine errance qui entraîne toutes sortes de conduites, de comportements, de pratiques et de représentations qui le rendent défensif, replié, perdu, agressif, angoissé, et instable »[138]. La liste est déjà longue de toutes ces affirmations faisant état d'une crise à l'oeuvre, et tend à le mettre en évidence : *l'homme semble aujourd'hui confronté à des situations d'habitation incomplète ou insatisfaisante*. Quelles sont-elles donc ? Thierry Paquot semble en livrer quelques unes :

« Une cage d'escalier bruyante, des parois perméables aux bruits gênent le repos, entravent le bien-être et favorisent l'agressivité, la colère, le refus des autres. De même une rue triste, sale, inhospitalière déteint sur votre caractère, vous devenez morose, vulnérable, inquiet et broyez du noir. Des espaces verts lépreux, des voitures mal garées, des incivilités à répétition, un gardien absent ou bougon, tout cela concourt à vous gâcher l'existence et à rendre inhabitable votre logement et ses à-côtés »[139]

Mais la saleté, le bruit, des voitures mal garées, incivilités, est-ce là l'*im-monde* qu'il faut combattre pour rendre au monde son habitabilité ? Nous sentons bien, après nos premiers déploiements référencés, que d'autres forces sont en jeu, et que d'autres enjeux forcent à continuer plus en avant notre enquête.

Comment penser donner raison à cette proposition d'Henri Lefebvre annonçant que « les Olympiens et la nouvelle aristocratie bourgeoise (qui l'ignore ?) n'habitent plus » ?[140]. Le penseur s'explique pourtant : « Ils vont de palace en palace ou de château en château ; ils commandent une flotte ou un pays à partir d'un yacht, ils sont partout et nulle part. De là vient qu'ils fascinent les gens plongés dans le quotidien ; ils transcendent la quotidienneté ; ils possèdent la nature et laissent les sbires fabriquer la

---

136 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, Paris, La Villette, 2010, p.31

137 Cf. DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable capital, crise mondiale et expropriation*, Paris, Lignes, 2010

138 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?, op. cit.*, p.25

139 PAQUOT, Thierry, « Introduction »., in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, p.14

140 LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville,* in ANSAY, Pierre, SCHOONBRODT, René, *Penser la ville, choix de textes philosophiques*, p.478

culture »[141]. Mais l'explication, il nous faut l'avouer, ne nous en dit pas plus sur les raisons pour lesquelles ils n'habiteraient « pas ». Transcender la quotidienneté nous rend-il « non-habitants » ?

Poursuivons notre enquête avec les propositions de Pierre Sansot, pour qui « les lieux sinistres sont proprement inhabitables »[142]. Le problème hélas restant entier lorsque, justement, il poursuit et reconnaît qu'à l'évidence, « il semble que nous ayons de la difficulté à situer les lieux sinistres »[143]. Voilà bien notre problème : tous semblent s'accorder sur le fait que des problèmes opposant résistance à l'habitation existent, mais semblent bien en peine d'un situer un seul avec force et précision. Tout autant que reste particulièrement flou Daniel Payot lorsqu'il annonce que « la ville, tendanciellement, n'est plus habitée »[144] ou lorsqu'il s'agit de définir « ce qui fait une différence entre l'habitation et la non-habitation »[145].

Tout cela malgré la proposition de Jean-Paul Dollé : « s'il est malaisé et presque impossible que les hommes se mettent d'accord sur ce qu'est et ce qui provoque la beauté, en revanche tous perçoivent et ressentent ce qu'est la laideur, tous ressentent ce qu'est l'inhabitable, ce qu'on ne peut habiter : le désert »[146]. Car il semble bien qu'au contraire, *non*, il soit justement extrêmement difficile de cerner ce que peuvent bien être ces choses « qu'on ne peut habiter », pas plus que d'envisager une situation dans laquelle l'homme n'habite plus.

Que seraient ces espaces que nous ne sommes pas à même d'habiter ? De quoi s'agit-il, en leur sein qui nous dépossède de la possibilité d'y habiter, quelle est cette caractéristique qui nous les rend inaccessibles, quelles sont ces raisons pratiques, matérielles ? S'agirait-il aussi d'une laideur esthétique, comme celle que décrit George Perec[147] ? Chris Younès et Benoit Goetz eux aussi semblent inviter à le penser, lorsqu'ils soulignent à quel point « en lisant Kant, Arendt découvre que la beauté est une condition d'habitabilité »[148].

Mais, nous dit Günther Anders, après tout, « le laid aussi est superbe quand il est familier »[149]… Sur quelle définition unanime du « laid » s'arrêter ? En chemin avec Jean-Paul Dollé, on s'interrogerait aussi sur la possibilité d'une laideur plus métaphorique, d'une laideur « morale », d'une laideur conceptuelle : « *l'enlaidissement du monde* ne relève pas d'un jugement à partir de catégories esthétiques : beau *versus*

---

[141] Idem.

[142] SANSOT, Pierre, *Poétique de la Ville*, Paris, Klincksieck, 1973, p.404

[143] Idem, p.399

144 PAYOT, Daniel, *Des villes-refuges, témoignage et espacement*, *op. cit.*, p.9.

145 Idem, p.19.

[146] DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable capital, crise mondiale et expropriation*, *op. cit.*, p.101

[147] « L'inhabitable : l'architecture du mépris et de la frime, la floriole médiocre des tours et des buildings, les milliers de cagibis entassés les uns au dessus des autres, l'esbroufe chiche des sièges sociaux. L'inhabitable : l'étriqué, l'irrespirable, le petit, le mesquin, le rétréci, le calculé au plus juste » PEREC, Georges, *Espèces d'espace*, Paris, Galilée, 1974, p.176.

[148] YOUNES, Chris, GOETZ, Benoit, « Hannah Arendt : Monde – Déserts - Oasis », in PAQUOT, Thierry, YOUNES, Chris (dir.), *Le territoire des philosophes*, Paris, La découverte, 2009.

[149] ANDERS, Günther, *Visite dans l'Hadès (1997)*, trad. C. David, Lormont, Le bord de l'eau, 2014, p.23

laid. L'enlaidissement du monde, à l'âge de la domination planétaire de la marchandise, est la figure qu'offre la terre au cours du processus de sa dévastation. L'enlaidissement s'accroît dans le monde dans la mesure même où le désert y croit »[150] ?

Nous comprenons bien là le caractère métaphorique, allégorique des allusions au *laid*, au *désert*, qui définissent plutôt au sens arendtien l'idée que puisse s'estomper « ce qu'il y a entre les hommes ». Mais de fait, les spatialités concrète de la « non-habitation » restent une fois de plus insaisissables. Car en effet, nous aurions aussi pu tenter cette proposition : *les déserts sont inhabitables*. Mais même les déserts sont habités ! Car, en effet, « qu'est-ce en effet qu'un désert ? Ce n'est pas un lieu d'où la vie est absente, mais un lieu où sa diversité est réduite, par suite de l'uniformité du milieu »[151], note justement Christian Carle. Il poursuit : « Tout milieu naturel ou social où la diversité écologique et humaine ne parvient plus à se manifester est un désert. La diffusion universelle de la technique institue une uniformité des goûts et des besoins qui s'exprime à travers la monotonie des genres de vie et des habitats - les milieux naturels s'appauvrissent »[152]. Le désert ainsi, celui-là même que Pierre Rahbi nomme ce *gouffre horizontal*[153], n'est pas *l'inhabité* – ni même *l'invivable*, les nomades et autres touaregs le savent bien. Benoit Goetz lui aussi le confirme : « le désert (l'an-architecture) n'empêche pas le nomade d'habiter. Et le nomade (c'est ce que signifie son nom) est sans doute celui qui habite le plus »[154]…

Poursuivant notre enquête, nous pourrions être tentés d'interroger l'accélération contemporaine. En effet, si l'individu habite un espace-temps travaillant avec la demeure, la durée, et l'habitude, alors peut-être pourrions nous affireré que la non-coïcidence des *temps de la vie quotidienne*, *temps biographique* et *temps historique*[155] nous serait inhabitable. Car, « à l'âge de l'accélération, le présent tout entier devient instable, se raccourcit » nous dit Harmut Rosa[156]. Or, justement, comment penser pouvoir bâtir une vie stable dans un contexte s'apparentant plus à une terre de sable mouvant qu'à une prairie paisible[157] ? On pourrait s'interroger avec Maurice Blauchot : comment penser pouvoir habiter ce monde « incapable de permanence, ne demeurant pas et n'accordant pas la simplicité d'une demeure »[158] ? Chris Younès explicite elle aussi le caractère *a priori* difficilement habitable d'un tel paradigme acccéléré en mettant l'accent notamment sur la question des mobilités :

---

150 DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable capital, crise mondiale et expropriation*, *op. cit.*, p.101

151 CARLE, Christian, *Libéralisme et paysage,* Paris, Editions de la Passion, 2003, p.44

152 Idem, p.44

153 RAHBI, Pierre, *Du Sahara aux cévennes*, Paris, Albin Michel, 2002, p.28

154 GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons*, op. cit, p.10

155 Idem, p.32.

156 ROSA, Hartmut, Entretien, *Le Monde magazine*, 28 aout 2010, cité dans Idem, p.381.

157 « Building a stable life within a context of rootless living is virtually impossible » BOORSTIN, Daniel, *The Americans, op. cit.,* p.286.

158 BLANCHOT, Maurice, cité par GOETZ, Benoit, *La Dislocation, op. cit.*, p.78-79.

« L'accélération et la multiplication des déplacements et des communications ont vertigineusement déployé le dehors dans des espaces proliférant sans centre ni périphérie : réseaux, cyberespace et nomadisme multiplient les occasions de croisements instables dans l'espace d'un tohu-bohu souvent éclaté, dématérialisé, difforme. Les errances et l'anonymat rendent difficiles les pauses, les retraits comme les rencontres »[159]

Comment toutefois parler, une fois de plus, de non-habitation ? Les pauses, les retraits, les rencontres sont-elles véritablement plus rares qu'autrefois ? Ou, comment mesurer ces phénomènes invisibles, ces nouvelles dynamiques urbaines que l'on dit incapable d'accorder demeure. N'avons-nous pas, pourtant, toujours des maisons ou nous retrouver, des lits où dormir, des familles et des amis à qui nous confier ? *Où* est l'accélération ? Ce qui, en terme de spatialité et de quotidienneté vécue, pourrait nous être inhabitable reste, une fois de plus, indiscernable, imprécisable.

Comment alors travailler sur « l'habitabilité » des établissements humains – et tout d'abord, que pourrait bien signifier ce critère supposant qu'il soit plus aisé d'habiter celui-ci ou celui-là de nos espaces bâtis ? Des studios de projet sont même conduits, aujourd'hui, autour de ce thème[160]. Mais de quoi s'agit-il d'un critère esthétique ? Fonctionnel ? Notons avec Thierry Paquot ce constat que l'« habiter » ne saurait être « le résultat d'une « bonne » politique du logement, d'une « bonne » architecture, d'un « bon » urbanisme, il doit être « considéré comme source, comme fondement » ; c'est de lui que dépend la qualité de la sphère privée, de l'habitat entendu comme le logement et tous les parcours urbains qui y mènent »[161]. L'habiter est « premier » : est-ce alors à dire qu'il soit possible de tout habiter, et que, peu importe la qualité du bâti, ce soit en dernier recours l'homme qui fonde le lieu comme habitation ? On sent bien le danger, les dérives à naître d'une telle affirmation. D'autant qu'il n'y a pas *que* l'architecture qui soit habitée et habitable ! Après tout, rappelle Henri Gaudin, « je peux « habiter » sous un arbre, entouré de labours, de haies »[162]. N'habitons-nous pas déjà, lorsque nous déplions notre serviette sur une plage, notre nappe dans un pré ?

De même enfin, il est absurde de vouloir chercher dans l'histoire la trace d'une civilisation, d'un peuple, d'une communauté ou même d'une seule personne qui n'ait pas « habité ». Et en retour donc, il semble tout aussi difficile de vouloir mettre la main sur un lieu qui puisse ne pas pouvoir être habité : un *lieu* étant par définition, un espace habité.

---

159 YOUNES, Chris, « La maison de l'impossible », *MEI n°27*, « Habiter, communiquer », 2007, p.43-51, p. 48-49.

160 Cf. COGATO LANZA, Elena, « Habitabilité vs. développement durable. Pour une initiation au projet territorial », Présentation de l'atelier de projet conduit à l'EPFL, Revue en ligne *Espaces temps*, 2008 ; disponible en ligne à l'adresse http://www.espacestemps.net/articles/habitabilite-vs-developpement-durable/ (consulté le 7 décembre 2015).

161 PAQUOT, Thierry, « Introduction », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, p.12

162 Henri Gaudin, cité par PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville,* Gollion, Infolio, 2011, p. 61.

Quelles possibilités de rester *hors d'habitation* pour les lieux ?

Les constats critiques précédents portent à cette nécessité d'envisager explicitement l'« habitabilité » de cas d'études concrets, afin de tester notre hypothèse sur l'impossibilité de rester *hors d'habitation* pour les êtres comme pour les lieux. Nous tenterons ici la résistance de quelques cas de figures face à cette idée.

Habiter la laideur des barres HLMs

Commençons notre étude du cas le plus attendu : ce qui est généralement appelé « HLM », ces barres modernistes qui ont fleuri durant toute la deuxième moitié du XXe siècle dans nos villes nouvelles. C'est une évidence que de le souligner : ces immeubles, que nous trouvons si laids et que nous tentons de faire sauter un à un à la dynamique, sont des territoires habités ! En témoigne, s'il ne fallait qu'une preuve, la réaction émue, la révolte ou le désespoir des habitants lorsque finalement s'écroulent les amas de béton armés. Attirer l'attention sur la *charge habitationnelle* des lieux, c'est amener à considérer chaque habitat comme une œuvre irremplaçable, ce que démontrent toutes les enquêtes étudiant l'affect à l'œuvre entre les HLM et leurs habitants, et les témoignages suivant la démolition des tours. C'est travailler peut-être à une forme d'« ontotopologie » (pour reprendre sa formule à Sloterdijk[163]) située dans le réel, et capable de formulations critiques à son égard.

Ainsi de la célèbre retransmission en direct de la démolition de l'immeuble Debussy, à la Courneuve, en 1986 :

(une jeune femme interviewée)
« - C'est quelque chose qui s'en va de moi, quoi.
- Vous auriez préféré la garder ?
- Ben ouais, quand même, j'ai passé dedans toute ma jeunesse là d'dans… »

(une deuxième femme, plus âgée)
« – Alors, vous regrettez la barre Debussy ?
- Je la regrette, d'ailleurs, j'ai pleuré quand… c'est tombé, quoi… » [164]

A ce sujet, nous revoyons aussi à cet égard notamment l'article « Trois grandes tours… et puis s'en vont », proposant lui aussi ce fait que les délogés sont « habités par leur tour » et retranscrivant leur désespoir à la tombée de la tour [165]. Ces témoignages et analyses permettent de mettre en avant le fait que même la laideur des barres HLMs dites « inhabitables » est habitée, chargée des souvenirs et des existences de ceux qui y ont vécu.

---

[163] SLOTERDIJK, Peter, *Bulles, Sphères 1*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Fayard, 2002, p.362
[164] Journal télévisé du 18 février 1986, archives de l'INA
[165] BERNADET, Denis, « Trois grandes tours… et puis s'en vont », *Habiter autrement*, Revue Le Mook, Paris, Autrement, 2009, p.116-121

Sans-abri, mais habitant malgré tout

Notre second cas d'étude est celui des sans-abris. Mona Chollet à cet égard, témoigne de ce qu'à percevoir l'intimité de ceux qui dorment dans la rue, nous sommes à même de saisir

« qu'il *manque quelque chose* ici : une frontière, une limite. Quelque chose qui les protégerait du regard des passants, du froid et des intempéries, des agressions involontaires ou délibérées, des vols, de la saleté du bitume, du vrombissement des voitures, du vacarme du boulevard tout proche. Cette scène est *déplacée*, au sens premier du terme : elle appartient à la sécurité d'une chambre. Mes yeux n'auraient jamais dû se poser sur elle »[166]

Ce n'est pas tant que le SDF n'a pas d'intimité, c'est plutôt qu'il n'y a pas de limite entre celle-ci et les autres. De même, les sans-abri ne sont donc pas dénués d'habitation : ils s'approprient malgré tout les espaces, si difficiles voire indécents qu'ils soient, et y fondent eux aussi leurs habitudes, y inscrivent leurs traces, leurs marques et leurs souvenirs, s'y installent dans l'instant et dans la durée de l'existence humaine, dans le partage et la solidarité bien souvent, ainsi que dans un rapport extrêmement fort à l'espace, ses temporalités et ses aspérités, ses secrets, ses passages et matières. Comment considérer là qu'il puisse s'agir d'autre chose que *d'habitation ?* Comment affirmer suite à ces analyses que le sans-abri *n'habite pas* ? Hugues Baudry le souligne aussi dans son *Approche des conditions fondamentales de l'habitabilité des espaces :*

« Les S.D.F. Parce qu'ils ont jeté l'éponge par choix ou parce qu'ils y ont été contraints, vivent, subsistent (...) ils ne cessent pourtant d'habiter. Parcourant les villes de long en large ils parcourent l'étendue de leur oekoumène en choisissant stratégiquement les pôles qui leur assurent la subsistance via la mendicité, et font tantôt d'une cage d'immeuble, tantôt d'un bout de trottoir le centre momentané de leur habitat résidence »[167]

Tout cela constitue un tableau que nous ne pouvons considérer d'un regard romantique. L'indécence, le caractère inacceptable de la difficulté de ces conditions de vie doit avant tout porter à notre conscience cet état de fait et stimuler nos énergies combatives pour lutter contre ce phénomène. Mais, justement, pourquoi chercher à rendre dignité à ces SDF, tout en voulant leur retirer ce fait incontestable, qu'eux aussi *habitent* ? Le sociologue et etnologue Marc Hatzfeld a longuement enquêté sur l'art d'habiter des sans-abris[168]. Et il le déclare aussi, sans détours, *les SDF habitent à leur façon :*

---

[166] CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, Paris, La Découverte, 2015, p.63.
[167] BAUDRY, Hugues, *Approche des conditions fondamentales de l'habitabilité des espaces. Pour une contribution à la Géographie comme science de l'habiter*, Thèse de Doctorat en Géographie, sous la direction de Michel Lussault, soutenue à l'Université François Rabelais de Tours le 6 Juillet 2007, p.116
[168] Cf. HATZFELD, Marc, *Les dézingués, parcours de SDF*, Paris, Autrement, 2006.

« Entre leur mainmise sur l'espace public et la légitimation de leur présence par une identité multiple, les SDF habitent à leur façon singulière. Cette singularité leur permet d'habiter sans le moins du monde se soumettre aux règles environnantes de l'habitat convenu (…) Tout cela est habiter, tout cela produit de l'habitat, c'est une façon intense d'habiter, une façon d'habiter autrement le monde et l'époque. Cette façon d'habiter ne repose pas sur la légitimité de la propriété privée, la recherche d'une considération par ses proches, la peur des bêtes, du froid et des voleurs ou le souci d'exposer ses toutes récentes oeuvres d'art. C'est l'art d'habiter des sauvages et des demi-fous : toujours aux aguets, toujours en chasse, en décalage affirmé avec la frénétique quête de sécurité qui justifie assistances sociales pesantes et lâchetés politiques »[169]

Philippe Madec écrivait lui aussi en une direction analogue dans son essai *L'architecture et la paix. Eventuellement, une consolation*[170]. Repensant à ce « large lit épais, habité avec éclats à même le trottoir », l'architecte écrit sur un lieu à même la rue, que l'on dirait misérable, et dans lequel pourtant, « plusieurs hommes de nulle part habitaient »[171]. Il est un « coin où se blottir, et où habiter avec intensité »[172], bien que cela nécessite d'y « être son propre coin »…

Le sans-abri, lui aussi, habite donc, et la rue elle-même, qui est tout sauf un logement, est bien *habitée,* au sens fort du terme.

L'univers carcéral

Clôturons notre panorama de l'habitation en nous interrogeant sur la figure, plus extrême encore, de la prison. La question mérite d'être posée avec les historiens Marc Renneville et Audrey Higelin : « le détenu habite-t-il alors sa cellule, avec les mécanismes d'enracinement que cela implique ? »[173]. La réponse des chercheurs est plurielle et complexe, et place évidemment au premier plan les impossibilités et mises en difficulté posées par la prison face aux besoins de sociabilisation et de solitude, d'émancipation et de liberté, de construction et d'autonomie de l'individu. Mais, basant leurs analyses sur la bande dessinée *L'évasion* du dessinateur Berthet One, ancien détenu de la maison d'arrêt de Nanterre, du Bois d'Arcy, de Fleury-Mérogis, et du centre de détention de Val de Reuil, ils entrevoient toutefois que « le personnage principal, avatar de l'auteur, *habite* véritablement la prison, et entretient un rapport construit avec cet espace contraint multipliant les privations sensorielles »[174].

---

[169] HATZFELD, Marc, « l'art d'habiter nulle part », in *Habiter autrement*, revue Le Mook, Paris, Autrement, 2009

[170] MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix. Eventuellement, une consolation,* Paris, Jean Michel Place, 2012.

[171] « être son coin », in MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix,* op. cit., p.58

[172] idem.

[173] RENNEVILLE, Marc, HIGELIN, Audrey, « Habiter la prison : la question de l'espace carcéral dans l'œuvre de Berthet One, ancien détenu devenu dessinateur », in *Criminocorpus, carnet de l'histoire de la justice, des crimes et des peines,* 2012

[174] Idem.

En prison, malgré tout, se nouent des liens, s'approprient des espaces, se créent des habitudes, se forment et se reforment des individualités et des spatialités au sein de rythmiques quotidiennes, hebdomadaires, mensuelles, annuelles.

L'aumônier national des prisons Brice Deymié l'écrit lui aussi en ces termes : la cellule de prison est certes « un lieu que l'on n'a pas choisi d'habiter et que l'on ne peut pas quitter », mais elle reste « un lieu d'habitation »[175]. Et si la prison est par définition l'espace de la privation de liberté,

> « certains détenus vont cependant personnaliser leur cellule et vont rivaliser d'ingéniosité pour rendre l'espace à leur mesure. Ils ramènent parfois des objets des ateliers, construisent des bibliothèques pour ceux qui ont beaucoup de livres, aménagent une sorte de cuisine pour les amateurs de bons plats, décorent les murs… Et chaque fois ils nous montrent leur cellule avec une certaine fierté, elle est différente de celle d'à côté. C'est par la singularité de leur lieu qu'ils essayent de s'affranchir de l'univers carcéral »[176].

La prison, tout abject que soit l'endroit, est donc malgré tout, elle aussi une spatialité *habitée*…

La notion d'« inhabitation »

Que peut alors signifier *inhabitable*, si même les HLM sont habités, si même les sans-abris habitent, si même en prison on habite ? Tandis que notre étude doit s'avouer en incapacité de situer une figure d'inhabitation précise et claire, considérer de plus près ce que peut signifier le terme même d'« *inhabitable* » semble devenu incontournable.

Pour ce faire, nous proposons d'envisager la pensée de Benoit Goetz, au travers de ses travaux *La Dislocation* et *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise.* Ce dernier s'ouvre sur cette exergue :

> « Mais il y a la possibilité d'instants de vraie habitation ».

Aiguisée et vaste à la fois, cette proposition déploie à elle seule un univers de sens tout entier, implicite et puissant, magique. Cette petite phrase extraite de *Dieu, la mort et le temps* d'Emmanuel Lévinas, mériterait que l'on s'y attarde aussi longuement peut-être qu'Heidegger avait pu le faire sur les mots d'Hölderlin.

« *Mais* il y a la possibilité d'instants de vraie habitation » : toute la force réside tout d'abord dans ce « mais » initial, qui sous-entend cette limite à l'habitation humaine que nous cherchons ici à définir. Posant par là tant ce qui est étranger à cette forme « d'habitation vraie », il précise la possibilité d'*instants* avec celle-ci. Que serait une habitation *vraie* ? Les écrits de Benoit Goetz semblent chercher explicitement la réponse à cette question. Ainsi : « l'habitat correspond à la réduction de l'habiter au logement,

---

[175] DEYMIE, Brice, « Prison : comment habiter un espace contraint », in *Un lieu où (s')habiter*, Proteste n°139, septembre 2014

[176] Idem.

et si le logis permet au moins de s'abriter, il ne permet pas toujours d'habiter au sens d'un « habiter vrai » que nous tentons de définir en ces pages »[177]. Se pourrait-il - cas que nous n'avions jusqu'ici pas encore envisagé - qu'il existe de « fausses habitations » ? Disons, plus subtilement avec le philosophe, qu'il existe « d'autres façons »[178] d'habiter, ou, autrement dit, en ce qu'il existe *plus d'une*[179] façon d'habiter. En effet, la proposition goetzienne n'est pas de proposer une distinction du « vrai » et du « faux habiter », mais de situer, quelque part entre « habitation » et « non-habitation », l'idée d'*inhabitation* comme une façon *autre* d'habiter l'espace, comme un des nombreuses possibilités qu'a l'habitant pour habiter.

En cette acception du concept d'inhabitation, relève Benoit Goetz, nous retrouvons ses racines théologiques. En effet, rappelle le philosophe, *-in* signifie « ne pas être », mais aussi « être à l'intérieur » : « inhabiter, chez les théologiens, c'est la manière dont dieu est dans notre âme, c'est à dire qu'il y est totalement, parfaitement, mais qu'en même temps qu'il n'y est pas »[180]. Le *Dictionnaire historique de la langue française* le confirme bien : « inhabitation : n.f., emprunt (attesté v. 1950) au latin chrétien *inhabitatio* « présence de Dieu dans l'âme en état de grâce » (de *in* locatif), est un terme de théologie »[181].

Ce n'est pas là le sens dans lequel nous entendons généralement la notion. Thierry Paquot résume pour sa part l'entendement commun en ces termes : « « habitable » vient du latin habitabiles, qui signifie tout simplement « où l'on peut habiter », et qui sous-entend que ce qui est « inhabitable » ne permet pas l' « habitation » »[182]. Mais l'intérêt du rappel étymologique de Goetz et de la proposition théorique qui en découle réside toutefois dans cette complexification de la relation *habiter/non-habiter*. Poursuivons avec lui sur la piste de l'inhabitation pour en suivre plus précisément les contours, enjeux et résonnances.

Chez Benoit Goetz, l'idée d'*inhabitation* apparaît dans *La Dislocation*, dans laquelle elle est décrite comme « une variété extrême, limite, de l'habitation, (mais) n'en constitue pas la négation »[183]. Car « entre l'habitation et la non-habitation, il y a place pour plus d'une posture. On nommera « inhabitation » cette instabilité qu'entraîne avec elle la dislocation du Cosmos »[184] : un nouveau mode d'être à l'espace de la dislocation, un mode d'être, plus instable, à ce nouveau paradigme qui ne sait plus tenir ensemble

---

[177] GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, op. cit.,* p.12.

[178]« il existe des « contre-façons » (qui ne sont pas des contre-façons) d'habiter un monde devenu souvent inhabitable » Idem, p.11.

[179] Cf. NANCY, Jean-Luc, BARRAU, Aurélien, *Dans quel mondes vivons-nous* ?, Paris, Galilée, 2011.

[180] GOETZ, Benoit, « Dans quels mondes vivons-nous ? », Conférence de Benoit Goetz, Jean-Luc Nancy et Aurélien Barrau, Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-la-Villette, le 12 mai 2011

[181] REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*., p.1673.

[182] PAQUOT, Thierry, « Introduction »., in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, *p.9*

[183] GOETZ, Benoit, *La Dislocation*, *op. cit.*, p.91

[184] Idem, p.82.

l'hétérogène. « L'inhabitant » est le locataire perpétuel »[185] de cette dislocation nouvelle. Il est de façon plus précaire, étant là tout en étant ailleurs, restant sur une instabilité sans accroche ni fond. Est-il encore *le-là ?* A l'évidence il ne l'est plus. Pourtant, difficile d'affirmer qu'il n'*habite plus* pour autant. Car « l'inhabitable », dans ce cadre, semble relever de ce qui ne peut qu'être « in-habité » : habité de cette façon étrange et intermédiaire entre habitation et non-habitation, *habité intérieurement*, peut-être, quoi que cela puisse signifier, et bien que l'habitation elle aussi, soit fondamentalement intérieure... « L'inhabitation, écrit encore Goetz, n'est pas l'inversion simple du mythe d'un espace parfaitement habitable et parfaitement convenable. La dislocation, qui est la condition de l'inhabitation, ne signifie nullement la privation totale et radicale de toute possibilité d'habitation »[186].

Qu'est alors la dite « dislocation » ? Qu'y comprendre comme théorie pour l'époque, et en quoi cette « dislocation » pourrait-elle relever d'un fait nouveau ou singulier ? Car, nous dira-t-on, l'architecture est, depuis toujours, un art de la dislocation – et on ne pourrait concevoir une architecture qui, littéralement, ne *disloque* pas l'espace. Et, nous l'accorde même le philosophe, « La dislocation (…) est d'abord la condition de toute localisation, à savoir le partage des lieux »[187]. Ou, plus fortement encore, c'est même la condition de toute existence : « exister, c'est (se) dis-loquer, l'existence *est* dis-location. La dislocation, c'est notre dispersion essentielle ; nous sommes parsemés, épandus, dis-traits à travers des multiplicités spatiales… »[188]. Mais *La Dislocation* est aussi ce paradigme dans lequel nous sommes plongés, une structure matricielle qui ne réussit plus à maintenir ensemble l'hétérogène, à faire du chaos un cosmos nouveau. « Quand se rompt la grande Analogie (…) aucun espace ne peut plus être considéré comme central, principiel, sacré ; aucun espace n'est *a priori* plus « vrai » qu'un autre. Chaque espace flotte, désarrimé, au milieu d'autres espaces (…) » [189]. Chez Goetz, la *dislocation* n'est pas « comme on serait tenté de l'établir trop rapidement, l'effet de la technique et de la vitesse moderne »[190]. Plus fondamentalement encore,

> « ce qui est disloqué, c'est l'ordre du monde, le système des lieux…, c'est-à-dire en fait le cosmos (…). La dislocation ne s'en prend pas seulement à l'ordonnance des parties mais aussi à leur ajustement réciproque, à leur ajointement et à leur appartenance à un tout. Les espaces ne sont les fragments d'aucune totalité. Ils ne sont plus ajustables. Ce sont des éclats qui scintillent dans la dispersion. Des espaces qui flottent sans ancrage, sans destination et sans provenance »[191].

Ainsi en est-il du cadre dans lequel prend place « l'inhabitation » de la dislocation chez le penseur. En ce sens, et malgré la proposition d'*inhabitation* comme

---

[185] Idem, p.103
[186] Idem, p.182
[187] Idem, p.27-28
[188] Idem, p.30
[189] Idem, p.182
[190] Idem, p.78
[191] Idem, p.78-79

notion théologique porteuse d'altérité et d'espoir, les textes de Benoit Goetz témoignent eux aussi d'une idée d'*inhabitable* comme synonyme d'un *non-habitable* qui semble devoir être combattu. Et l'*inhabitabilité* de la même manière semble déterminer *ce qui ne peut être habité :* « l'inhabitabilité n'est pas seulement écologique, elle est politique. Elle signifie qu'il devient très difficile pour beaucoup de simplement faire usage du monde (pour reprendre le beau titre de Nicolas Bouvier). Il s'agira donc aussi pour nous, sans doute, de politiser la notion d'usage, d'« usage du monde » »[192].

Vers quels extrêmes nous porte l'idée d'inhabitation…

L'inhabitable *excède notre condition ordinaire*[193]. Notion polysémique complexe, elle reste difficile d'accès et demande de nombreuses précautions, dans la pluralité de ses consonances et significations. En effet, nous l'avons vu, « inhabitation » signifie aussi, et avant toute autre chose, qu'est aussi à l'oeuvre une habitation « en soi », une habitation rêvée, métaphorique, réalisée par projection, par fantasme ou en souvenir. Consciente ou inconsciente, l'*inhabitation* est ce avec quoi nous vivons en permanence, là où vont nos rêves, le lieu dans lequel habite notre être. A quoi alors amène cette dernière proposition de Benoit Goetz ? Cette proposition porte à affirmer enfin cette conclusion vers laquelle tend fermement notre étude : l'affirmation visant à démontrer ce fait qu'*absolument tout soit habité*.

A cette conclusion radicale, on nous répondra sans hésiter certainement qu'ici et là, l'insalubrité du logement social est à son comble, et qu'il nous faut dire malgré tout l'inhabitabilité de tels états. Car c'est alors presque d'invivabilité qu'il s'agit en effet. Quand l'installation électrique est à ce point mal en point qu'elle en devient dangereuse, quand le plomb contenu dans les tuyaux ou la peinture rend les enfants sujets au saturnisme, quand l'amiante omniprésente est cancérigène, ou que le manque d'isolation, de lumière naturelle, d'air sain ou simplement de place rendent l'espace *invivable*, alors on voudrait se battre contre cet état révoltant, et dire qu'il n'est pas digne de vivre dans de telles conditions - ce à quoi nous ne pouvons que nous ranger.

Nous oserons toutefois l'affirmer, en dernier recours l'*invivable lui-même est habité*. Pour preuve, ces habitations insalubres elles-mêmes, dans lesquelles des souvenirs se forment malgré tout, des vies se rencontrent, des moments se partagent, des héritages se perpétuent. Terrible conclusion de notre enquête première : *l'inhabitabilité des lieux n'induit pas que nous ne les habitions pas malgré tout*.

Cas d'étude faisant preuve de la validité de ce constat un peu absurde, le camp de concentration lui-même, figure d'inhabitabilité s'il en est. Considérons avec André-Frédéric Hoyaux cette forme peut-être la plus extrême d'habitation qui ait pu avoir

---

[192] GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, op. cit.,* p.12

[193] « Poétique, la ville nous apparaît en quelque sorte inhabitable comme les cimes les plus sublimes d'une montagne, comme l'œuvre d'art, comme tout ce qui excède notre ordinaire condition ; et c'est pourtant en elle que nous voudrions jeter l'ancre » SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.8.

lieu ; osons poser avec lui cette question dérangeante : « pouvait-on habiter un camp de concentration sous le nazisme »[194] ?

Par cette question, les travaux du géographe cherchent à saisir « comment ces femmes et ces hommes ont réussi à Être au-delà même du non-sens totalitaire, c'est-à-dire à Habiter au-delà de la violence qui régit la destruction volontaire de la relation au monde »[195]. Ses réponses sont multiples, mais nous pourrions toutefois tenter de les résumer ainsi : par delà les tentatives multiples du totalitarisme nazi pour éradiquer les personnes et les communautés, les horizons physiques et métaphoriques et les possibles politiques et existentiels qui vont avec, ont survécu ceux qui ont su habiter malgré tout, en préservant en eux un *hors là* salvateur dans ces territoires inhumains. Ceux qui ont réussi à garder en eux et donc à faire exister d'une certaine façon, « un monde auquel se relier, auprès duquel espérer »[196]. Ainsi, proposent André-Frédéric Hoyaux, les détenus des camps de concentrations n'ont survécu, n'ont gardé espoir qu'en *in-habitant :* en habitant en dernier recours, *en eux*. Considérer l'*inhabitation* goetzienne permet de l'envisager par delà l'étrangeté de la proposition : le camp de concentration était *inhabitable*, c'est-à-dire qu'en lui, on a pu *in-habiter*, *habiter* malgré tout, *en soi*, en se projetant ailleurs…

De la même façon encore, il pourrait sembler à première vue que les espaces d'isolements que renferment les hôpitaux psychiatriques, peut-être, puissent être considérés comme de parfaites figures d'inhabitables.

Le sentiment d'enfermement et de déconnexion produit par ces espaces est extrême. Sans accroches ni traces, sans reliefs aucuns, ces pièces blanches où le temps ne passe plus, où aucun bruit ni mouvement ne survient, et où l'on ne pénètre que dépourvu de tout habit et objet, seul. Espaces dépersonnalisants à la limite de l'*invivable,* ces pièces sembleraient presque relever de l'instrument de torture spatial. Parce que le conditionnement qu'elles représentent est si extrêmement puissant et totalitaire, il faudrait pouvoir l'affirmer : elles paraissent être une forme d'illustration de l'inhabitable le plus total…

Faudrait-il pourtant penser qu'en elle, *nous n'habitons plus* ? Ou, autre question, est-ce parce que nous ne pouvons *les habiter*, que notre condition d'*êtres habitants, de mortels sur la Terre,* n'aurait plus de validité ? Il s'agit peut-être, une fois de plus, de comprendre par « inhabitable » *ce qui ne peut être habité* et non *là où nous n'habitons plus*.

Parce qu'en tout espace où peut se tenir l'humain, l'humain habite, fut-ce *en lui-même* ; parce qu'en tout espace vivable il reste de la vie, et donc du rythme, de l'énergie, de l'imprévu, du souvenir et du devenir, des échanges et des ouvertures possibles ; et qu'en chacun de ces mouvements l'être habite ne serait-ce que son corps.

---

[194] HOYAUX, André-Frédéric, « Pouvait-on habiter un camp de concentration sous le nazisme ? », Travaux de l'Institut de Geographie de Reims, 2006, 29-30, p.123-136.
[195] Idem, p.123
[196] Idem, p.133

« L'inhabitable » en ce sens du non-habitable rejoint ainsi en cela l'inhabitable au sens goetzien de l'habiter-en-dedans : dans le non-habitable, ce n'est pas que l'humain n'habite plus, mais plutôt qu'alors, il est forcé d'habiter en lui-même. Et dès lors ainsi pouvons-nous aussi bien considérer que nous habitons notre logement, mais aussi notre ville, notre pays, notre planète[197] - et ce, bien que peut-être nous n'en ayons jamais fait le tour, voire n'ayons même jamais vu la mer. Le Soleil ou la Lune eux-mêmes, ne seraient-ils pas à écrire, d'une certaine façon, comme des *in-habité* par projection ? Figure absolue de l'*invivable*, l'astre solaire est un exemple parfait de cette catégorie de spatialités sur laquelle la vie humaine est impossible ; mais qui, paradoxalement, habite malgré tout nos imaginaires, nos vies, nos existences. D'autant que si nous ne pouvons habiter *sur* lui, comment pourrions-nous prétendre habiter *sans* lui ? Le Soleil et la Lune, bien qu'invivables, ne sont-ils pas tant des indispensables à notre habitation, des constituants de notre condition habitantes, des éléments qui habitent en nous et que nous habitons en retour, par *inhabitation ?* L'invivable lui-même habiterait en nous…

Les réductions opérées par les dualités

Que penser de ces raisonnements extrêmes, qui poussent nos écrits à la limite de l'absurde ? Si nous habitons même les astres et même les camps de concentrations, alors il n'y a plus à s'étonner de rien. Ni du fait que, comme nous invite aussi à le penser Le Comité Invisible, nous soyons à même « d'habiter l'inhabitable »[198] ; ni du fait que pour les recherches de Sébastien Chevrier, « c'est parce que nous habitons l'inhabitable qu'il y a une problématique de l'habiter »[199] ; ni du fait que chez d'autres encore la maison soit « lieu d'inhabitation »[200] ; ni finalement du constat qu'on organise aujourd'hui des expositions sur la thématique « habiter l'inhabitable »[201], affirmant sans sourciller, dans la présentation de l'exposition que « la demeure ne dure pas, l'habiter est l'inhabitable »[202]…

Poussés par la nécessité de différencier l'habitable du vivable, portés par la difficulté de définir une limite à l'habitable, nous avons finalement accepté en ces lignes le défi d'imaginer une situation dans laquelle l'humain pourrait être mis en impossibilité d'habiter. Et ceci nous a amené à réaliser l'absurdité de la tentative.

---

[197] PEREC, George, *Espèces d'espaces*, *op. cit*., p.166

[198] « habiter l'inhabitable même : le coeur des métropole », LE COMITE INVISIBLE, *A nos amis,* Paris, La Fabrique, 2014, p. 62

[199] CHEVRIER, Sébastien, *L'inhabitable est notre site. Habiter l'inhabitable comme éthique de l'architecture*, mémoire de DPEA, soutenu en Septembre 2008 à l'ENSAPLV, p.5

[200] MOURE, José, *La crise de l'habiter dans le cinéma d'Antonioni : la maison comme lieu d'inhabitation*, in MOTTET, Jean, *Habiter, communiquer,* Paris, L'Harmattan, 2008, p.77-88

[201] *Habiter l'inhabitable*. *L'axolotl HLM#1*, Cabinet des Curiosités de Toulon, 29 novembre 2012 au 30 janvier 2013. Archive de l'exposition disponible en ligne à l'adresse http://www.clubdessync.com/site/2012/11/habiter-linhabitable-laxolotl-hlm1/

[202] CHATONSKY, Grégory, *présentation de l'exposition*, idem.

Nous pourrions dès lors le penser : s'interroger sur les limites de l'habitable ne conduit qu'à la proposition étrange qu'il n'existerait pas de « non-habitation ». C'est d'ailleurs aussi un constat simple à prouver par l'expérience pratique et le sens commun : il nous est impossible de nous souvenir d'un moment durant lequel nous n'avons pas habité, pas plus qu'il ne nous est possible d'imaginer un moment autre que la mort, durant lequel nous ne serions pas un terrien mortel, durant lequel nous ne serions pas *sur Terre comme mortel*...

Ainsi, nous l'avions vu en première instance, comprendre *habiter* comme un synonyme de *vivre* tendait à faire perdre tout potentiel critique, éthique, à l'idée d'*habitation*. Désormais il nous faut l'accepter : si nous tentons de voir l'idée d'habiter de façon plus existentielle pour lui offrir de nouvelles forces, déploiement et puissances conceptuelles, alors tout autant restent floues les limites de la notion, ses contraires et ses conflits - tout, absolument tout, devenant soudainement « habité », ou, dit selon un vocabulaire qui n'existe pas encore, tout devenant aussi bien *existentiel* qu'*existentialisable*[203]…

Puis enfin, cette véritable conclusion de notre enquête : ce sont, suite à ces démonstrations presque absurdes, les deux notions d'*habitable* et d'*inhabitable* qu'il nous faut abandonner. Ce qui signifie à son tour que la notion d'« habiter » ne porte pas en soi, tant du moins que l'on s'arrête aux ouvertures données par la philosophie heideggerienne, de portée critique. Ses contours et son opposé (l'hypothétique « non-habitation » que nous ne réussissons pas à envisager) nous restant insaisissables, ce que porte cette notion ne doit pas être affirmé, tel quel, comme une position éthique ou morale. A savoir, pour le dire autrement encore, que tant qu'il n'aura pas été plus clairement défini ce contre quoi « habiter » est à même de lutter, il ne pourra être fait état d'aucune posture cherchant à défendre « l'habiter », « l'habitable » ou « l'habitation ». On ne se bat pas sans champ de bataille ni ennemis sans se ridiculiser voire se blesser soi-même.

A posteriori, si tout est habité et que tout le monde habite, quelle facilité alors a résidé dans le combat moraliste pour l'habitation humaine ! La lutte contre « le non-habitable » a constitué le cheval de bataille des architectes qui voyaient en elle une légitimation de leurs savoirs-faire et de leur art, tandis qu'en l'habiter les philosophes pouvaient dériver sur de longues considérations métaphysiques sans risque aucun d'entrer en contradiction avec le réel. Nos démonstrations visent à décrier ce combat qui n'en est pas un, contre un ennemi toujours absent : on a en effet encore jamais vu, un sujet de recherche, un colloque, un article ou ouvrage prenant la défense de « l'inhabitable ». Que serait donc alors la lutte à mener sur un sujet sur lequel tout le

---

[203] Il faut, peut-être, pour sortir de cette impasse, considérer en quoi *habiter* a quelque chose à faire avec le *vivre* autant qu'avec l'*exister*, et que, comme invite à le penser Maria Villela-Petit, il ne faut pas chercher à « faire un usage dichotomique de la distinction, comme s'il s'agissait d'opter pour l'un ou l'autre des termes » de ce binôme. Cf. VILLELA-PETIT, Maria, « Habiter la Terre »., in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie, op. cit.*

monde est d'accord par avance ? Dans son dossier « Habiter » de 2004, Mathis Stock déjà l'écrivait : parmi les différentes acceptions et définitions qui pouvaient faire l'objet de débats, on trouve la distinction entre l' « habiter » et le « non-habiter », mais « les articles qui suivent ne se sont pas emparés de cette discussion possible », concluant de fait : « cet effort reste à faire »[204]. Certainement saisissons-nous mieux désormais pourquoi ces travaux n'ont abordé cette question à l'époque, et pourquoi, de fait, cet effort restait à faire jusqu'à nos jours.

Par cette démonstration, nos propos ont donc gagné en force critique. Hélas, en perdant sa capacité de différenciation avec ce qui ne serait pas habité, ou ne pourrait l'être, la notion d'*habiter* semble perdre toute capacité critique. Et notre recherche sur la fondation d'une éthique pour l'architecture depuis la notion d'habiter semble arriver à ce point dans une impasse.

Nous faut-il alors de ce constat évacuer l'ensemble des critiques soulevées précédemment par Jean-Paul Dollé, Chris Younès, Ivan Illich, Thierry Paquot, Jean-Marc Ghitti ou Augustin Berque ? Ou, parce que les prisonniers ou les sans-abris « habitent » aussi, nous n'aurions pas à travailler à améliorer leurs conditions ? Notre démonstration n'est en rien un abandon de ces enjeux, bien au contraire ; elle vise à les saisir avec une plus grande justesse. Nous restons en droit (et en devoir !) de revendiquer pour nous et pour autrui, « un territoire plus habitable que le bois de Vincennes en hiver pour les sans-abri, ou la bande de Gaza en toutes saisons »[205] !

Porter une critique sur la dualité réductrice *habitable/inhabitable* et les non-lieux auxquels celle-ci nous conduit ne doit donc bien évidemment pas nous amener à refuser tout constat critique sur l'état de notre habitation, et nous devons dès lors chercher comment appréhender ces enjeux depuis des fondements plus complexes que ladite dualité et ses impasses. C'est une évidence que de le souligner en effet, il existe pourtant bien, malgré nos propos, des hospitalités différentes, des accueils différents, des accompagnements par l'espace différents, c'est-à-dire donc simultanément des trajectoires habitationnelles mieux ou moins bien accompagnées. Comment alors travailler sur ce qui fait la qualité de ces accompagnements ? C'est précisée dans ses terminologies et ses méthodes, dans ses objectifs et enjeux, que peut se poursuivre notre mise en lumière d'éléments vers *une éthique de l'habitation* pour l'architecture.

---

[204] STOCK, Mathis, « Présentation. Géographies de l'habiter : encore un tournant ?, in STOCK, Mathis (dir.), *Habiter*, Travaux de l'institut de géographie de Reims, n°155-118, 2003-2004, p.4

[205] YOUNES, Chris, GOETZ, Benoit, « Hannah Arendt : Monde – Déserts - Oasis », in PAQUOT, Thierry, YOUNES, Chris (dir.), *Le territoire des philosophes*, *op. cit.*

Conclusion de la première partie

Occupée à préciser ce qu'entendre par *habitation*, puis à travailler dans quels cadres, par quels processus et avec quels objets ciseler nos *éléments vers une éthique de l'habitation*, notre étude s'est nécessairement trouvée aux prises avec plusieurs explicitations historiques. Des différentes acceptions de la notions d'habiter dans les disciplines scientifiques, au sens Heidegger, des pensées critiques faisant état d'une « inhabitation » à l'oeuvre à la notion d'*inhabitable* chez Goetz, notre enquête a finalement tendu, dans cette première partie, à conclure à l'incohérence ou l'incomplétude de bon nombre de discours contemporains sur l'habitation et ses limites.

De cette première partie tout d'abord, deux conclusions doivent au préalable être formulées.

Tout d'abord peut-être, ce constat d'une impossibilité de lier trop simplement *bâtir* et *habiter*. Nous l'avons vu avec Heidegger, *habiter* et *bâtir*, s'ils sont bien liés et interagissant dans la vie et l'existence humaine, ne sont nullement pensables au travers d'une relation simple de *causalité*, pas plus qu'en termes de *finalité*. De là doit découler une première conclusion sur « l'intérêt » architectural et éthique de la notion d'habiter : l'impossibilité de tirer comme la conclusion éthique que dans la construction architecturale, résiderait la condition nécessaire à l'habiter. L'architecture n'est *pas* le moyen pour l'homme d'habiter le monde, pas plus que l'habitation n'est le résultat de l'interaction *homme-architecture*.

Puis donc, ce fait peut-être incontestable suite à nos enquête, qu'il ne peut être fait état d'aucun espace qui ne soit « habité », dès lors que l'on entend avec Heidegger le sens existentiel de la notion. Parce que l'humain est capable d'« inhabitation », et que dès lors, une fois l'inhabitable entendu comme est *ce qui ne peut être habité* et non *là où nous n'habitons plus*, il apparaît clairement que *tout est habité*, fut-ce *in-habité*. Par la mise en lumière de l'inefficacité conceptuelle de la dialectique *habitable-inhabitable*, a été mise en valeur cette difficulté à situer à quoi renverraient, concrètement, ces figures inhabitables ici et là invoquées. Impossible dès lors de penser construire « contre l'inhabitabilité » une architecture qui, elle, serait plus « habitable » ; impossible de croire qu'en l'architecture puisse résider un quelconque enjeu de « rendre habitable » un monde. Ce sera sur d'autres bases que devra s'établir toute *éthique de l'habitation* à venir.

Une troisième conclusion, enfin doit être explicitée. Elle porte quant à elle sur des questions plus méthodologiques : ce constat qu'il faille peut-être déplacer le questionnement ontologique sur l'habiter pour le renouveler par des sources plus anthropologiques, sociologiques, critiques ou même architecturales. Le constat donc,

autrement dit, qu'a la question *qu'est-ce qu'habiter*, il faille peut-être s'interroger sur le *comment habite l'humain* ?, ou sur le *quelles limites à l'habitation envisager ?*, et l'espoir que ces interrogations puissent savoir, en retour, s'avérer éclairantes pour comprendre ce que signifie habiter aujourd'hui…

En tout cela, notre recherche a ouvert la nécessité d'une nouvelle formulation critique pour la notion, autant que d'une redéfinition de ses contours critiques, limites et figures négatives : un travail que la deuxième partie s'attachera à engager.

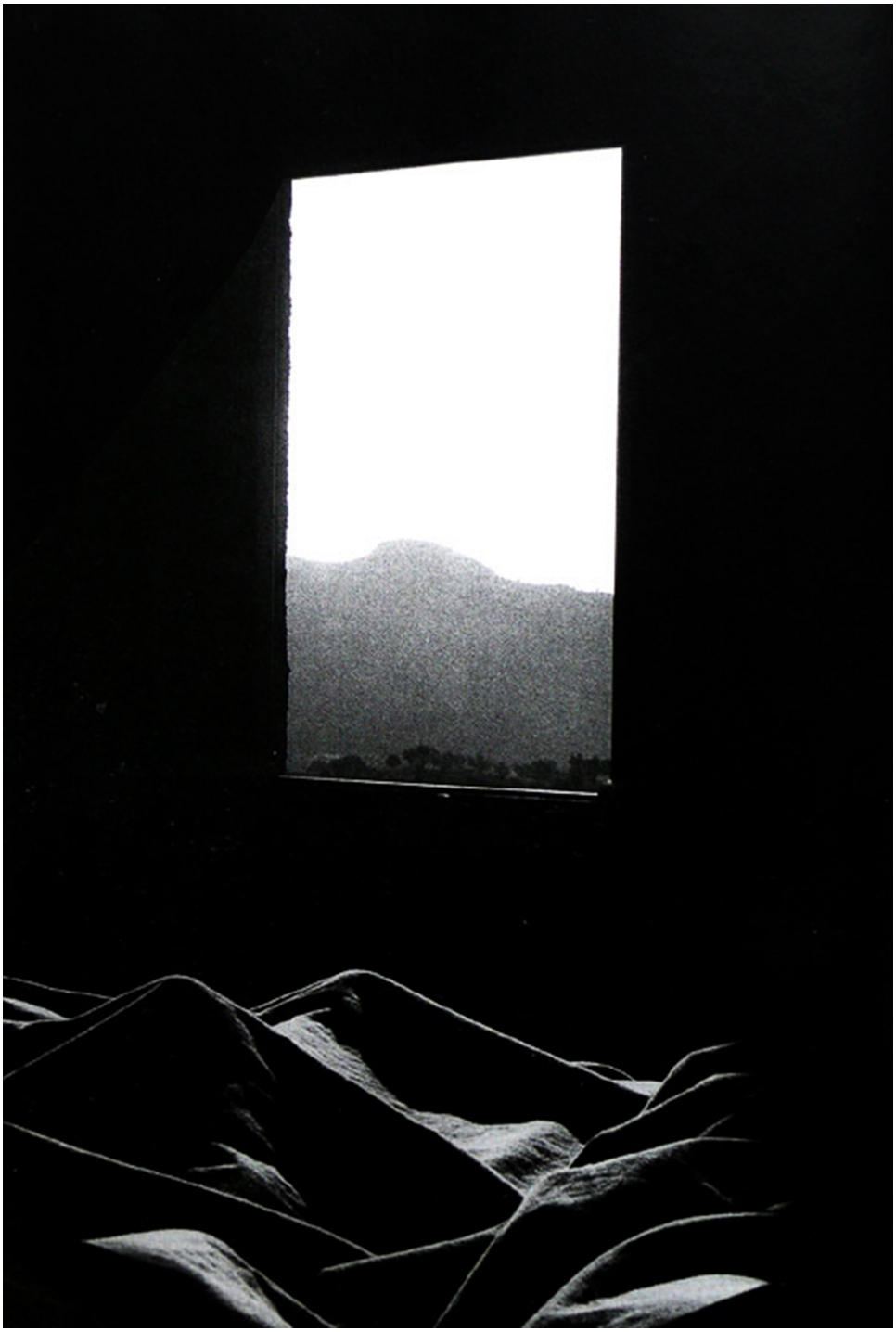
IIe PARTIE

L'HYPOTHESE DES POLARITES DIALOGIQUES D'HABITER

« Ces deux pôles s'opposent terme à terme, comme l'obscur et le clair, le violent et le calme (…). Mais leur opposition n'est que relative ; ils fonctionnent en couple, en alternance, comme s'ils exprimaient une division de l'Un ou composaient eux-mêmes une unité souveraine. A la fois antithétiques et complémentaires, nécessaires l'un à l'autre et par conséquent sans hostilité, sans mythologie de conflit »

Gilles Deleuze, Félix Guattari[206]

[206] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980, p.435.



Johan Van Der Keuken, « The moutains outside inside of the mountains », 1975.

Introduction de la deuxième partie

« Si l'habiter est une mémoire propre à un individu ou plutôt à un groupe,
peut-il y avoir une signification universelle de l'habiter ? »

Alain Petit[207]

Comment construire de nouvelles formulations et, nécessairement, une nouvelle méthodologie, permettant de mettre à jour et travailler la capacité critique de la notion d'habiter, son « potentiel éthique » ? A ce sujet, notre hypothèse est que c'est par l'explicitation des mécanismes par lesquels l'homme habite que nous pouvons penser et dire les mises en difficulté que rencontrent nos habitations toujours en reconstructions, et qu'à la suite seulement de ces mises en lumière il sera possible de travailler sur un positionnement éthique sur la qualité de ces accompagnements existentiels.

Pour ce faire, nous voudrions proposer une hypothèse permettant d'envisager, depuis un même outil conceptuel, l'ensemble des manières d'habiter. En cherchant ainsi à expliciter de quelles formes d'accompagnements l'habitation pourrait bénéficier, ou ce qui semble rester stérile à son déploiement, en cherchant à mettre à jour ce qui l'accueille ou lui est hospitalier, et ce qui lui est hostile ou inatteignable, notre hypothèse tentera de mettre en place une stratégie cognitive capable d'expliquer certaines résonances entre *habitant* et *habitation*.

En cela ainsi, il ne s'agit pas de situer qui habiterait « mieux » de qui habiterait « moins bien », pas plus qu'il ne sera question de chercher la recette d'un comment « habiter plus ». C'est plutôt un travail sur les mécanismes communs à tous les « modes d'habiter »[208], à toutes les « manières d'habiter »[209] que nous voulons mettre à jour ici, afin d'envisager, par delà us et coutume, ce qui constitue concrètement le processus d'habitation humaine, ses rythmiques et ses déploiements divers, par delà tout moralisme ou catégorisation. Sans oublier jamais en tout cela que par « habitation » nous entendons un processus toujours renouvelé, une énergie, une action infinie et non

---

[207] PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », in *Donner l'habiter*, p.5-6

[208] A mi-chemin entre l'idée géographique de « mode de vie » et la notion sociologique de « mode de vie », le « mode d'habiter » est un concept inventé par Nicole Mathieu au début des années 1990 pour permettre « d'appréhender l'ensemble des relations (évolutives) qui s'établissent entre ces deux pôles généralement pensés séparément : les lieux et les milieux d'une part, les individus et « les gens » de l'autre » MATHIEU, Nicole, « Le mode d'habiter. A l'origine d'un concept », in MOREL-BROCHET, Annabelle, ORTAR, Nathalie, *La fabrique des modes d'habiter. Homme, lieux et milieux de* vie, Paris, L'harmattan, 2012, p.51.

209 Nous rejoindrons pour l'occasion Annabelle Morel-Brochet et Nathalie Ortar notant à propos de la notion de « manière d'habiter » : « la notion de mode d'habiter est très proche de celle que d'autres auteurs nomment manières d'habiter et il est fréquent que l'une soit employée pour l'autre » MOREL-BROCHET, Annabelle, ORTAR, Nathalie, « Introduction », in Idem, p.15. Ainsi, nous utiliserons ici l'un et l'autre concept comme des synonymes permettant de témoigner de la diversité des approches habitantes.

un objet, physique ou non-physique, qui serait fini ou réalisé une fois pour toute. Ce sont ces mécanismes, que chacun articule et fonde à loisir selon ses cultures, singularités, désirs, besoins et capacités, qui tendront à constituer une nouvelle compréhension de ce que signifie concrètement « habiter », par delà tout « moralisme ».

L'hypothèse des polarités dialogiques d'habiter…

Avant d'entrer dans les lignes précises de ce mécanisme habitationnel proposé (ce qui constituera l'objet de notre deuxième partie), la présente introduction voudrait tout d'abord proposer une brève présentation de l'outil conceptuel lui-même, ses lignes de forces et ses mécanismes, limites et ambitions.

Vers une formulation unanime du mécanisme habitationel humain

Par la transformation de la question « *qu'est-ce qu'habiter ? »,* en « *comment habite l'homme ? »* n'est ni entendue ni attendue une liste interminable de réponse concrètes (*en demeurant, en mangeant, en parlant, etc.*), mais plus intrinsèquement, un travail questionnant les moyens, processus, stratégies ou encore mécanismes par lesquels habite l'humain. De quels éléments et structures de déploiements l'art d'habiter humain se compose-t-il ? Au moyen de quels principes l'homme cherche-t-il à déployer sur la terre son désir et son besoin, sa nécessité fondamentale d'habiter la Terre ? Ce sont ces questionnements que va tenter d'éclairer notre outil conceptuel sur l'habiter.

L'enjeu est de viser une réouverture vers une formulation travaillant par delà les différentes acceptions du terme et les disciplines, leurs vocabulaires et leurs méthodes toujours difficiles à accorder. C'est un fait qui mérite d'être rappelé : il n'existe en effet, pour l'heure, « aucune formulation unanime de l'habiter »[210]. Ainsi en va-t-il de l'importance de cet enjeu, certes ambitieux, à l'oeuvre dans les questionnements auxquels nous nous proposons de répondre : réussir ce grand écart entre ontologie et concrétude, intemporalité métaphysique et actualité politique. Un outil qui travaille avec les affirmations de la philosophie, de la géographie, de l'anthropologie, de la sociologie, de l'architecture et du paysage, de la psychologie, pour envisager quels terrains d'ententes sont tissés entre ces différents regards sur ce même objet qui les préoccupe.

De cette invitation trans-disciplinaire on ne s'étonnera nullement. Pourquoi l'architecte devrait-il choisir ses références dans une discipline uniquement ? S'il faut

210 « L'habiter désigne parfois l'ensemble des pratiques des lieux, d'autres fois, une véritable fusion entre l'être et l'espace (…) Une formulation unanime de l'habiter n'existe pas pour les différentes disciplines qui abordent la notion : philosophie, géographie, sociologie, anthropologie, psychosociologie, psychologie environnementale, architecture ». HEROUARD, Florent, « Habiter et espace vécu : une approche transversale pour une géographie de l'habiter », Habiter, Propre de l'Humain, p.159-170, p.159-160

travailler aujourd'hui à l'établissement de la discipline architecturale elle-même, alors nous le pensons : c'est au moyen de tous les outils disponibles qu'il faut le faire. Edgar Morin, pour ne citer que lui, a suffisamment écrit en faveur de l'advenue d'une *pensée complexe* ! Afin que les différentes incitations en faveur d'une transdisciplinarité ne restent pas des appels sans réponses, l'étude s'est attachée à n'exclure aucune méthodologie, aucune discipline, aucune époque et aucune singularité dans son approche. Au risque peut-être, en échange, d'une grande multitude et d'une mise en relation périlleuse, d'approches *a-priori* sans communes mesures ni vocabulaire partagé. En tout cela, peut-être effectivement prendra-t-on le risque d'être « dans le pluridisciplinaire total, au point que dans cette vaste foire des savoirs, on voit encore moins ce qu'est l'architecture en tant qu'architecture »[211]. Mais, pensant que nous avons tout a y gagner, nous prendrons ce risque, convaincus que c'est de la sorte que l'architecture en tant que discipline pourra construire un positionnement et des méthodes qui lui sont propre - sur le long terme tout du moins.

La pensée des contraires

A cette ambition de formulation théorique et méthodologique à même de rendre la diversité des regards, on nous rétorquera à l'occasion qu'il s'agit d'une impossibilité pure et simple. Il est vrai qu'il suffit d'ouvrir la seule discipline philosophique elle-même pour envisager qu'en son sein même rien ne tend à l'unanimité sur la question de l'*habiter*, et qu'avant même de penser pouvoir accorder les disciplines entre elles, il faudrait avoir la prétention de mettre d'accord ne serait-ce que la philosophie avec elle-même ; ce que, jusqu'à preuve du contraire, aucun philosophe sérieux n'avait encore osé imaginer. Voire, pour ne prendre que cet exemple : comment penser déjà accorder ne serait-ce qu'un penseur avec lui-même ? Accorder par exemple Jean Baudrillard *avec lui-même* relèverait déjà, en effet, d'une certaine prouesse.

Il faudrait pour réaliser tout cela accepter les contradictions, et de ce fait, accepter la coexistence simultanée de contraires. Or la philosophie antique d'Anaximandre, Héraclite, Parménide et Plotin déjà, démontrait par le jeu de l'unité et l'opposition, que tout naît de la séparation originelle des contraires. L'être et le néant, le plein et le vide, le jour et la nuit, etc. : il semble à bien y regarder que la philosophie occidentale elle-même se soit bâtie sur ces oppositions.

Des « oppositions » qui pourtant ne peuvent paradoxalement être pensées l'une sans l'autre : ce qu'a souligné très tôt, pour sa part, plutôt la philosophie orientale. Ainsi Lao Tseu, dans le *Tao Teh Ching* écrivait déjà en 600 av. J.C. cette proposition illustrant que « l'être et le non-être naissent l'un de l'autre » :

---

[211] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.29.

Le difficile et le facile se produisent mutuellement.
Le long et le court se donnent mutuellement leur forme.
Le haut et le bas montrent mutuellement leur inégalité.
Les tons et la voix s'accordent mutuellement.
L'antériorité et la postériorité sont la conséquence l'une de l'autre [212]

Là où l'Occident voit dans le jour et la nuit deux opposés incompatibles, l'Orient par la voie de Lao-Tseu propose de les considérer comme des compléments harmoniques, nécessairement en dialogue, fondamentalement liés l'un à l'autre tant et si bien qu'il soit impossible de les penser l'un sans l'autre. Sans affirmer pour autant qu'il faille voir dans le présent travail l'application d'une quelconque pensée chinoise, c'est néanmoins sur ce modèle que nous prétendons travailler avec les différences de pensées historiques sur la pensée de l'*habiter* : selon un principe d'articulation et de complémentarité plutôt que sur une base d'opposition infranchissable, de contraires incompatibles.

Après tout, n'est-ce pas là aussi, comme le souligne Félix Guattari, la structure même de l'écologie que de travailler avec des polarités en dialogue ? S'il est vrai et possible que « l'éco-logique n'impose plus de « résoudre » les contraires, comme le voulaient les dialectiques hégéliennes et marxistes »[213], alors c'est bien que les nouveaux enjeux posés par notre époque nécessitent de notre part un dépassement de nous-mêmes, un aller par-delà l'histoire de notre pensée occidentale.

L'hypothèe des polarités dialogiques comme outil conceptuel

Comment ainsi accorder la pensée de la demeure de Bachelard et la théorie de la mobilité de Radkowski ? Les travaux sur l'habitude de Ravaisson ou Bourdieu et la pensée de l'habitation comme surprise chez Benoit Goetz ? Puisqu'habiter semble être, dans la théorie philosophique, architecturale ou géographique, *tout et son contraire*, alors, nous prendrons le contrepied de cette difficulté pour la transformer en hypothèse problématique : et s'il pouvait être affirmé qu'habiter soit *nécessairement* un jeu entre des contraires ? C'est l'hypothèse que notre étude va tenter de déployer et de valider dans cette seconde partie. Par quel méthode scientifique démontrer cette hypothèse ? L'invention d'un outil théorico-méthodologique semble requise pour expliciter et solidifier notre intuition première.

Si comme le propose Chris Younès « articuler » est « travailler « à séparer les choses en les tenant ensemble »[214], alors il semble que ce soit bien d'un travail d'*articulation* qu'il s'agisse ici ; articulation entre des polarités en dialogue. Quel dispositif inventer pour travailler en ce sens ? Comment nommer, tout d'abord, cette nécessité de travailler en articulation, à la recherche d'une formulation pour l'habiter qui articule les différentes propositions plutôt qu'elle ne les oppose ? On pourrait penser

---

[212] Lao Tseu, Tao Teh Ching, Livre 1, II
[213] GUATTARI, Félix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p.46.
[214] YOUNES, Chris, « Préface », in SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.8.

qu'*articuler, c'est créer un milieu,* et en ce sens, dire de notre démarche qu'elle cherche, à la manière de la philosophie antique en quête d'un *juste milieu entre des hybris*, d'une modération entre des extrémités, des extrêmes. Mais rien n'est plus contraire à notre volonté que celle de *neutraliser* ces pôles pour leurs chercher un milieu qui serait destructeur. Habiter, c'est bien *rester, demeurer, s'enraciner* : l'extrémité de l'enracinement que nous cherchons à articuler n'est pas de l'ordre d'un *hybris* à tempérer, il s'agit d'un mouvement vital de l'homme. En ce sens nous n'utiliserons pas le terme de *milieu* en terme de modération, de neutralisation, mais plutôt en termes plus éthologiques ou mésologiques de milieu de vie. Et à ces milieux de vie *eco-techno-symboliques*[215], nous ajouterons dans la lignée des travaux de Chris Younès une dimension existentielle ; débouchant de fait sur l'affirmation que l'habitation humaine comme *milieu existentiel* se construise du dialogue des polarités en question.

Nous gardons à l'esprit que notre pensée de l'habitation depuis des polarités en dialogue s'est nourrie de nombreuses références préalables. Chez Chris Younès tout particulièrement, la pensée de l'habiter est fréquemment exprimée en termes dialogiques. Pour ne citer que ces cas, la monographie sur les architectures de Maurice Sauzet, *Habiter l'architecture*, se concluait en ces termes : « dans une double dynamique génératrice faite de sédimentation et d'avènement, l'homme peut recueillir et déployer un lieu d'existence »[216] ; et la préface de l'ouvrage *Qu'est-ce qu'habiter* de Bernard Salignon s'ouvrait sur ces mots : « Le chez-soi est « amer » de l'existence, à condition de nouer le dedans et le dehors, le proche et le lointain, l'intime et le commun, l'historial et l'historicité, le logos et le topos »[217]. Dès ses premiers travaux de 1990 en vérité, nous retrouvons aujourd'hui, rétrospectivement, l'habitation déjà pensée comme entrelacement noué de contraires créateurs :

« Nous sommes des êtres projetés vers un extérieur mais vers un extérieur en rapport avec notre intérieur. Le fondement de notre présence au monde est dans cet espace où les choses s'entrouvrent à nous et où nous nous entrouvrons à elles (…) Reconnaître des lieux et se reconnaître ou ne pas reconnaître des lieux familiers à certains moments critiques et ne pas se reconnaître, cela ne fait qu'un »[218]

En tout cela, nous trouvons donc à affirmer l'héritage dû, et le lien de filiation évident qui doit être explicité entre ces propositions et la formulation de notre outil conceptuel présent.

De la même façon encore, certainement notre hypothèse rejoint-elle des

---

[215] Cf. BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996.
[216] YOUNES, Chris, « Temps de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p.219
[217] YOUNES, Chris, « …. ». (préface), in SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.8.
[218] MANGEMATIN, Michel, YOUNES, Chris, « Architecture », Actes du colloque *Donner l'habiter, Architecture - Oeuvre d'art - existence*, Vers une architecture appropriée, N°3, Ecole d'Architecture de Clermont-Ferrand, 1990, p.51, 52.

réflexions aussi préalablement engagées par Stéphane Bonzani. Dans *La ligne d'édifier, Invention architecturale et transmilieu(x)*, notamment :

« l'instauration de milieux habitables est fondée sur ce schème conceptuel fondamental : intériorité/extériorité, se déclinant lui-même en de nombreux autres couples selon le type de discours dans lequel il se trouve mobilisé : dedans/dehors, ici/ailleurs, limité/illimité, connu/inconnu, familier/hostile, civilisé/sauvage, etc (…) sur le plan de l'expérience, ces « catégories », souvent spatialisantes, font jouer entre elles de nombreuses limites, plus ou moins vagues, plus ou moins étendues, des zones intermédiaires qui laissent place à des situations d'incertitudes. Sur le plan conceptuel ensuite, ces dualités sont toujours pensées ensemble et induisent donc le problème de leurs relations mutuelles. Les deux pôles s'excluent certes, mais ne trouvent pourtant leur sens que l'un par rapport à l'autre »[219]

Là où cependant Stéphane Bonzani s'empare de ces dualités pour mettre en avant les mécanismes et structures d'« instauration de milieux habitables », nous penserons des dualités parallèles pour décrire les mécanismes et modes d'action de l'habiter humain.

Prolongeant et déplaçant dès lors les écrits de ces penseurs pour les déployer à l'état de système théorique et méthodologique, nous tenterons modestement de leur donner la forme d'un outil appréhensible et reproductible, appropriable tant par l'architecte que par le philosophe, le géographe ou le politique lui-même. Notre thèse sur l'existence de polarités habitationnelles, tel le rêve freudien qui « excelle à réunir les contraires et à les représenter en un seul objet »[220], tentera de cerner, par le biais d'un seul et même objet conceptuel, la diversité extrême d'existences, d'habitations, et de relations entre l'une et l'autre.

Rythmiques habitationnelles, géométries existentielles

Qu'est entendu concrètement donc par « hypothèse des polarités dialogiques d'habiter » - et comment notre étude prétend-elle comprendre et étudier cette hypothèse ? Huit polarités sont envisagées pour comprendre la rythmique existentielle qu'est l'habitation humaine. Dans chacune de ces polarités sont deux pôles, qui résonnent l'un *et* l'autre, simultanément et nécessairement ensemble. Les associations polarisées choisies sont les suivantes : *configuration/conditionnement, présence/durée, appartenance/liberté, habitude/surprise, familier/étranger, enracinement/mobilité, soma/psyché, ex-sistance/in-sistance.*

Ces huit polarités contiennent à l'évidence une part d'arbitraire, et il appartient au sérieux de notre étude d'en souligner la pertinence, mais aussi de reconnaître qu'il eut pu être fait état d'autres polarités, différentes ou supplémentaires, suivant les points de vue ; cette précision ne nous semblant pas altérer la qualité de la proposition, qui ne

---

[219] BONZANI, Stéphane, *La ligne d'édifier*, *Invention architecturale et transmilieu(x,* thèse de philosophie, soutenue le 22 septembre 2010, Lyon, Université Lyon 3 Jean Moulin, p.183

[220] TIBERGHIEN, Gilles, « Une poétique de la cabane », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, L'habiter dans sa poétique première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Donner lieu, 2008, p.94

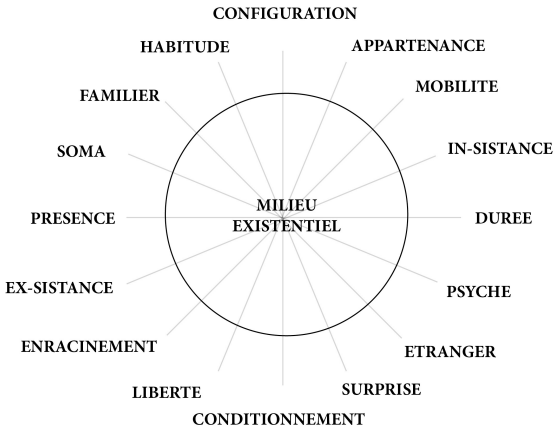
vise aucune exhaustivité.

Pour la clarté de l'argumentation, ces huit polarités ont nécessairement été développées dans un ordre unique. A ce développement linéaire toutefois n'appartient aucune hypothèse théorique, et il n'est signifié par là aucune hiérarchie, aucune priorité ni aucun ordre pour ce qui est de notre manière d'habiter. L'ordre choisi pour l'argumentation est le suivant :

Configuration et conditionnement
Présence et durée
Appartenance et liberté
Habitude et surprise
Familier et étranger
Enracinement et mobilité
Soma et psyché
Ex-sistance et in-sistance

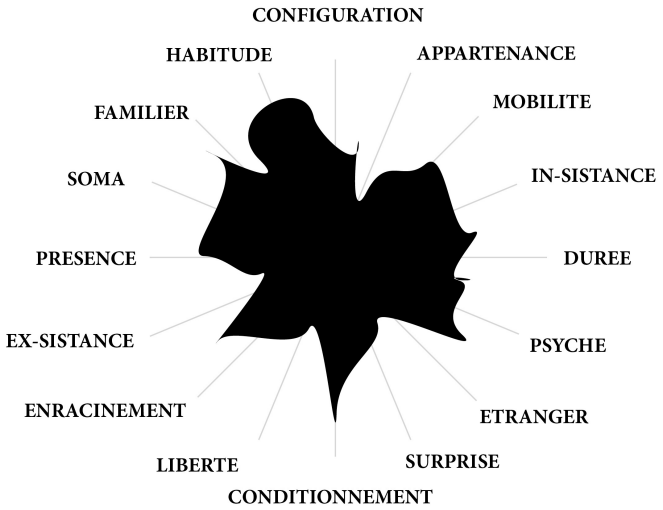
Afin de poursuivre plus explicitement l'hypothèse des polarités dialogiques proposée et visualiser le système méthodologique qu'elle propose, ainsi que la théorie pour l'*habiter* qui s'y trouve, nous proposons de déployer cet outil en diagramme. Plaçons tout d'abord nos huit polarités en dialogue : la figure du cercle est inévitable.

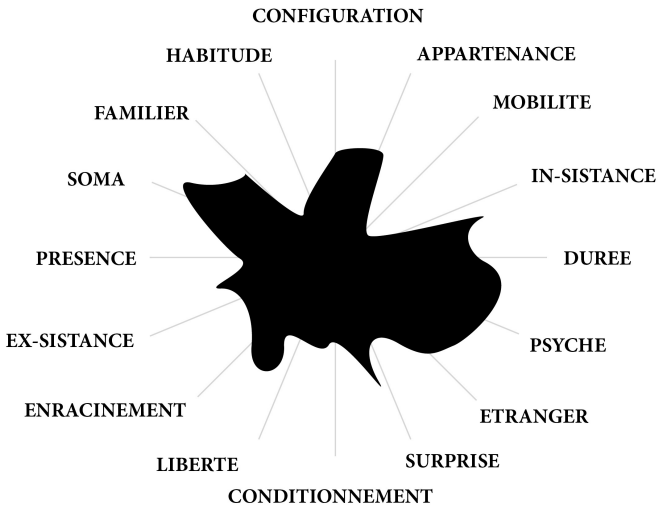
Notre hypothèse postule que c'est au coeur de ces rencontres multiples que l'être habite. Dans les liens que tissent leur rencontre, l'homme s'établit, et entretient son humanité, vit le milieu existentiel toujours singulier qui est le sien : singulier en ce qu'il est unique puisque sien, et unique à chaque instant puisqu'en perpétuelle évolution. Ce *milieu existentiel* se déploie entre des polarités, et, loin de les neutraliser en son centre, les convoque, *toutes, à chaque instant*, pour être.

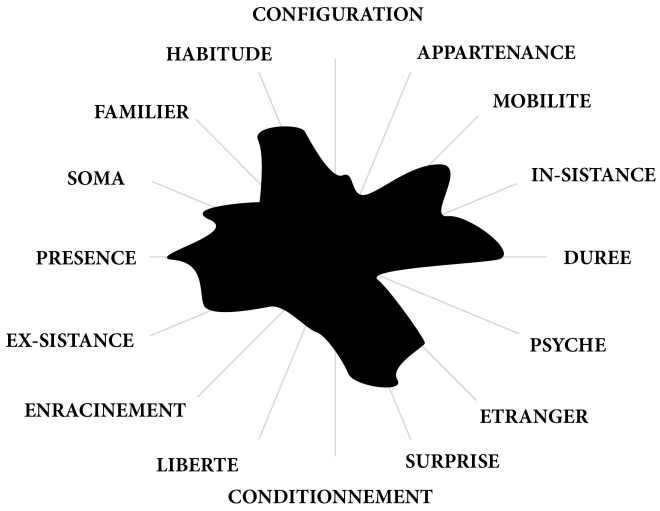


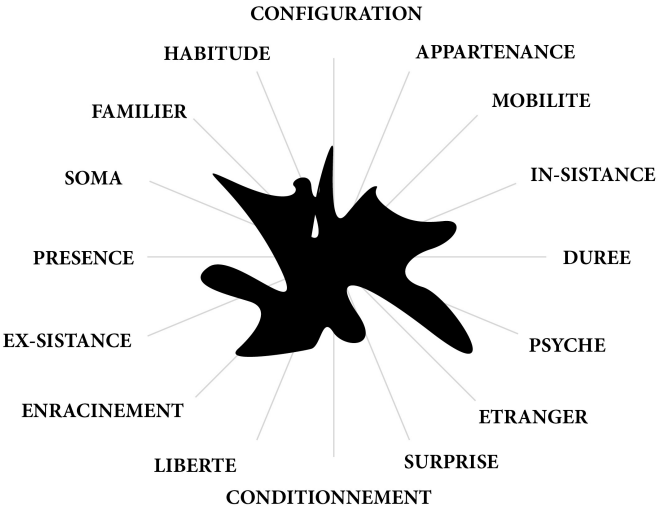
De cette singularité de chaque instant le milieu existentiel qu'est l'habitation humaine est proposé comme une *rythmique existentielle.* En elle s'articulent, en dialogue avec l'être et son environnement, la rythmique corporelle incarnée et la rythmique pulsionnelle et névrotique de l'esprit, les rêves et fantasmes qui nous font tendre ou hésiter, les besoins et la morale qui nous guident, consciemment ou non, différemment à chaque instant. La rythmique de l'être n'en reste pas moins un jeu entre ces mêmes

polarités, convoquées plus ou moins puissamment par les tactiques habitationnelles de l'être vivant. Autour d'un même jeu, une rythmique aux déclinaisons infinies. En elle les opposés se nouent et s'enlacent et se changent en une ouverture qui les dépasse : l'habitation humaine.






CONFIGURATION
HABITUDE
APPARTENANCE
FAMILIER
MOBILITE
SOMA
IN-SISTANCE
PRESENCE
DUREE
EX-SISTANCE
PSYCHE
ENRACINEMENT
ETRANGER
LIBERTE
SURPRISE
CONDITIONNEMENT


CONFIGURATION
HABITUDE
APPARTENANCE
FAMILIER
MOBILITE
SOMA
IN-SISTANCE
PRESENCE
DUREE
EX-SISTANCE
PSYCHE
ENRACINEMENT
ETRANGER
LIBERTE
SURPRISE
CONDITIONNEMENT

Chapitre 3. Habiter entre configuration et conditionnement, l'enjeu éthique de l'entrelacement homme-monde

L'*homo faber* est paradoxalement *un être utopique*

Avec la question *comment l'humain habite-t-il le monde* s'ouvre nécessairement, avant toute autre chose, une interrogation sur la capacité, voire, plus justement, *la nécessité* même, qu'à celui-ci de transformer le monde, de le modifier. C'est une entente partagée par de nombreux penseurs en effet : habiter le monde, ne signifie-t-il pas, avant tout, le transformer, le bâtir, le configurer ? L'habitant est celui qui perturbe l'état originel des choses pour se les approprier, se les rendre adaptées, il est celui qui fonde, littéralement et métaphoriquement, son habitat.

Proposant quelques entrées historiques sur ces points, nous chercherons à montrer aussi en quoi en retour, l'humain est simultanément « configuré » par le monde. Parce qu'il n'est pas imperméable aux choses qu'il rencontre, l'homme se forge aussi à leur contact, et ces choses en retour deviennent « conditionnantes », « conditions » de son humanité au sens arendtien du terme[221].

L'Homo faber et l'habitation

Dans *L'évolution créatrice* de Bergson, l'*Homo sapiens* est pensé comme un être technique, l'*Homo Faber*[222]. Par la technique, l'humain configure, matériellement, mais aussi symboliquement, un monde. Et c'est aussi cela qui fait de lui ce qu'il est. En effet, pour le dire au moyen des figures utilisées par Heidegger, si « la pierre est sans monde », et « l'animal est pauvre en monde », l'humain lui est « configurateur de monde »[223]. De là peut-être a-t-il été affirmé qu'*habiter est le propre de l'homme*[224] ? C'est que plusieurs pensées philosophiques se rejoignent pour considérer que les animaux ne créent aucun monde nouveau, qu'« ils restent immuablement prisonniers de leur adaptation à leur

---

221 Cf. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne, op. cit.* p.44.

222 « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas Homo sapiens, mais Homo faber. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication » BERGSON, Henri, L'évolution créatrice, Argan, 4e édition, Chapitre II, p.151.

223 Thèses directrices de l'ouvrage HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude,* Paris, Gallimard, 1992.

224 Cf. LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, *op. cit.*

propre monde »[225], nous dit aussi Erwin Straus.

Pourquoi alors l'homme devrait-il nécessairement bâtir un nouveau monde à habiter ? Historiquement, écrivait Anders, « nous visions d'abord, lorsque nous changeâmes le monde naturel à main nue, sa domestication, c'est-à-dire à le rendre pour nous confortable, maniable, habitable, comestible – bref : à en faire notre monde »[226]. Dans ces propos toutefois, c'est d'une proposition assimilant l'habitable au vivable et d'une réduction du *faire-monde* au *construire le monde* qu'il s'agit ; deux réductions auxquelles nous ne voulons ici nous prêter. D'autant que nous ne vivons plus à cette époque où le monde naturel devrait encore être rendu vivable, la forêt débroussaillée et les animaux sauvages écartés, et que le monde n'est plus dans ces lignes qui méritaient une association du vivable et de l'habitable. Nous l'avons vu d'ores et déjà, de nombreuses spatialités humaines, bétonnées et ventilées, chauffées et sécurisées, ne nous semblent difficiles ou indécentes à habiter. Ainsi se poursuit donc notre interrogation : pourquoi l'humain est-il donc toujours « configurateur de monde » aujourd'hui, et quelles relations entrevoir entre ce *faire-monde* et la notion d'*habiter* ?

Dans une conférence prononcée à l'occasion du célèbre colloque *Mensch und Raum* de 1951 sur lequel nous avons déjà dit quelques mots, le philosophe espagnol José Ortega Y Gasset proposa un récit allégorique visant à expliquer le rôle de la technique dans la nature humaine. La mythologie inventée par le penseur proposa de considérer, à la suite notamment des théories du biologiste Goldschmidt, l'homme comme un « monstre prometteur », un animal mutant, soudainement capable de fantasmes[227]. De ces fantasmes nouveaux serait née sa capacité à inventer des outils pour adapter le monde à lui-même : la technique ; de là l'homme serait devenu ce qu'il est : un « être technique »[228]. Dans la lignée de Bergson ainsi, Ortega Y Gasset le dit : l'humain, cet être à la fois naturel et non-naturel, n'a survécu que par son imagination, sa vitalité intérieure, et sa capacité à fabriquer (littéralement, mais pas uniquement) un monde qui lui soit propre. Notons à ce sujet que Lewis Mumford converge lui aussi en ce sens, notant dans *Les transformations de l'homme* que « c'est précisément par son aptitude à se créer un monde imaginaire, indépendant de l'ici et maintenant, que (l'humain) accède à des niveaux d'existence et de signification auxquels nulle autre créature ne semble parvenir »[229]. Puis, plus tard encore, Augustin Berque : « transformer les choses est l'activité humaine par excellence. L'humain, c'est l'être qui, par ces transformations, crée de nouvelles choses, par delà l'état naturel. C'est homo faber, l'homme ouvrier, l'artisan, celui qui possède l'art de fabriquer (...) fabriquer, en somme,

225 STRAUS, Erwin, Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie (1935), Grenoble, Jerôme Millon, p.233.
226 ANDERS, Günther, *Sténogramme philosophique*, Paris, Fario, 2015, p.79.
227 Fantasme au sens complet de la racine *fantasma* qui rappellera en langue française tant les phantasmes que les fantômes, mais aussi la fantaisie - bref, tout l'imaginaire dont est capable l'humanité en l'homme.
228 ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique, op. cit.*
229 MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme*, trad. de Bernard Pecheur, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p.26.

c'était aménager un milieu humain »[230]. Avec eux nous nous entendrons sur ce fait que l'essence humaine est d'imaginer, et de construire des univers nouveaux, perturbant les états naturels originels pour les adapter à la condition humaine.

L'utopie humaine

Le jeune Günther Stern nous aide à penser cette condition non pas matérielle mais ontologique de l'humain, annonçant dès la fin des années vingt : *l'homme est utopique*.

Cette étrange proposition apparaît dès 1929, dans une conférence intitulée *Die Weltfremdheit des Menschen* (L'étrangeté de l'homme au monde), puis, elle sera développée dans un article[231], avant d'être reprise dans la revue française *Recherches philosophiques*[232]. Que nous dit-elle ? Que l'humain est *a priori*, réalisé *a posteriori* :

« En tant qu'*homo faber* l'homme façonne le monde, le change par son intervention, transporte en lui son propre devenir ; il crée en lui de nouvelles et imprévisibles espèces, constitue un monde à lui, une « superstructure ». L'homme est donc assez adapté à sa situation : il a besoin, pour vivre, d'un autre monde, il lui faut dépasser par la voie de l'invention le monde qui s'offre à lui : mais il est libre (de) cela (…) Il est taillé pour un monde qui n'existe pas ; mais il est à même de le rattraper, de le réaliser après coup »[233]

De là, on simplifierait le propos en révélant deux possibles : *adapter* ou *s'adapter*. C'est sur point justement, note Christophe David, qu'« Anders inverse le concept darwinien d'adaptation : il ne s'agit plus pour l'homme de s'adapter au monde tel qu'il est, comme chez Darwin, mais de créer un monde qui lui est adapté »[234]. Ou autrement, formulé, voilà comme Anders résumait tout cela en 1930, ajoutant donc ce fameux terme d'« utopie » : « « *La non-congruence entre le monde qu'il trouve et le monde « auquel il a droit », le fait qu'il y ait deux mondes, le fait de n'être chez soi ni ici ni là (…), voilà ce qui constitue la véritable position utopique de l'homme* » »[235]. C'est de la sorte que, très tôt, Günther Stern formula une théorie solide sur l'inadaptation et l'étrangeté ontologique de l'homme à son monde[236].

Dans sa pensée, l'*homme utopique*, littéralement, est l'humain qui vient au

---

230 BERQUE, Augustin, LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, *op. cit.*, p.58-59.

231 « Über die sogennante « Seinsverbundenheit » des BewuBstein », STERN, Günther, « Über die sogennante « Seinsverbundenheit » des BewuBstein », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, n°64, 1930

232 « Une interprétation de l'a posteriori » (n°IV/1934), traduit en français de l'allemand par Emmanuel Lévinas. Cet article est, avec les Pathologies de la liberté écrit par Stern à la même époque, décrit par Gérard Raulet comme étant d'une « importance considérable » ; Cf. RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, p.139.

233 STERN, Günther, « Une interprétation de l'a posteriori », *Recherches philosophiques*, n°IV/1934, p.60-80

234 DAVID, Christophe, « De l'homme utopique à l'utopie négative, Notes sur la question de l'utopie dans l'oeuvre de Günther Anders », *op. cit.*, p.134

235 Idem, p.135.

236 « Dès mes premières esquisses d'une anthropologie philosophique, j'avais déjà donné cette définition de l'homme : « l'être vivant qui vient au monde *inachevé et indéterminé,* c'est-à-dire : qui ne semble destiné à aucun monde défini, *qui n'est pas encore réellement arrivé lorsqu'il vient au monde* » ANDERS, Günther, Kafka. Pour et contre [1951], trad. de Henri Plard, Strasbourg, Circé, 1990, p.7.

monde sans que paradoxalement il n'existe de monde véritablement adapté à lui pour le recevoir, ou, ce qui revient au même, qu'il ne soit véritablement adapté au monde dans lequel il naît. Une théorie que l'on sent évidemment très inspirée des propositions heideggeriennes sur l'*être-jeté.* En quoi donc « l'homme utopique » andersien diffère-t-il de « l'être-jeté » heideggerien ? C'est que l'*utopie de l'homme* est une remise en cause de celui-ci comme *Dasein*, comme *celui qui est le-là*. D'une pensée de celui qui est le-là, à celui qui ne peut, fondamentalement, être nulle part, et reste u-topique, sans lieu, c'est un déplacement radical qui est formulé par le jeune Stern - tant et si bien qu'il soit aujourd'hui possible de lire cette thèse comme la première critique du penseur à l'égard de son maître. Ce que note aussi Christophe David : tout comme bon nombre de penseurs d'alors, ce n'est que pour s'en éloigner qu'Anders se rapproche de sujets traités par la philosophie heideggeriennes :

« Si ces textes ont retenu l'attention de Sartre et de Lévinas, c'est parce qu'ils affrontaient une question qu'eux-mêmes se posaient. Tout comme Sartre, Lévinas ou Kojève, Anders travaillait à l'époque à « sortir » de Heidegger et cherchait une alternative à son « être-au-monde ». L'affaire est trop complexe pour être résumée en quelques lignes. Disons, pour faire vite, que tout vient d'une certaine forme d'acosmisme inhérent à la phénoménologie husserlienne, acosmisme que Heidegger a rejeté — pour faire du monde un existential du Dasein — en affirmant que seule « la pierre est sans monde ». L'« homme sans monde » d'Anders est un contemporain du pour-soi sartrien — qui est ce « par quoi » il y a de l'en-soi, c'est-à-dire des choses [ce qui] par son surgissement fait que l'en-soi vient au monde » — de l'« existence sans monde » de Lévinas ou encore de « l'homme en dehors du monde » de Kojève »[237]

Il ne fait aucun doute, qu'une étude plus approfondie sur la relation entre la pensée développée par Anders à l'époque et l'existentialisme sartrien qui s'en suivit serait souhaitable pour qui voudrait comprendre plus en profondeur et en contexte ces premières anthropologies philosophiques de Günther Stern alors âgé de 28ans[238], d'autant plus lorsque l'on se rappelle que Sartre lui même a reconnu que ces textes avaient eu une influence non négligeable sur la construction de sa propre philosophie[239] ! Mais laissons pour l'heure ces notes historiques et débats internes à la philosophie pour en revenir à notre étude sur ce que signifier *habiter*.

---

237 DAVID, Christophe, « Présentation », in DAVID, Christophe et PARIENTI-MAIRE, Karin (dir.), *Agir pour repousser la fin du monde, Tumultes n°28-29,* Paris : Editions Kimé, 2007. L'article de David est intéressant en ce qu'il permet de situer le nombre important et la qualité des lecteurs du jeune Günther Stern. Y est rappelé aussi ce fait notable que les *Pathologies de la liberté* resurgissent aussi jusque dans les oeuvres d'André Gorz ou même de Gilles Deleuze, qui cite l'article dans *Logique du Sens*, en exprimant même le caractère « très intéressant » ; Cf. DELEUZE, Gilles, *Logiques du sens*, Paris, Minuit, 1969, p.187.

238 Jean Pierre Baudet, note qu'« il en existe déjà une première approche sous forme d'une étude publiée par Christophe David et intitulée Falsche Zwillingsbrüder : Günther Anders und Jean-Paul Sartre, in : Dirk Röpcke, Raimund Bahr : Geheimagent der Massenemiten – Günther Anders, Edition Art & Science, 2002 ». Cf. BAUDET, Jean-Pierre, « Günther Anders, de l'anthropologie négative à la « philosophie de la technique » », disponible en ligne sur le site des Amis de Nemesis, http://www.lesamisdenemesis.com/?p=81

239 Cf. ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?*, entretien avec M. Greffrath, trad. de Christophe David, Paris, Allia, 2010.

Matérialités de la « configuration habitante » en question

Ainsi donc l'*homme est configurateur de monde*, parce qu'il « *n'appartient pas*, ne fait pas partie de ce monde spontané et originel »[240], et doit dès lors développer son propre univers habitationnel. De là découle l'importance pour lui de pouvoir constituer ce monde nouveau qui est le sien (la philosophie andersienne d'ailleurs ne s'est pas trompée sur l'importance fondamentale de l'idée de *liberté* sur ces sujets[241]). Dès lors, sommes-nous invités à penser que l'humain se construit notamment par distanciation d'avec la nature et ses milieux sauvages. Soit donc peut-être, que l'être humain est avant tout générateur d'*autopoièsis*[242].

A cet égard toutefois Raphaël et Catherine Larrère nous permettent de complexifier et de rendre plus juste encore notre proposition. Autant que l'*autopoièsis*, il importe en effet de considérer aussi la capacité humaine d'*oiko-poièsis,* à savoir cette fois « la capacité des hommes à faire de la nature « leur demeure » »[243]. Les deux penseurs développent une *philosophie de l'environnement* qui nous invite à « habiter une nature dont nous faisons partie, et qui comprend nos oeuvres, en faire une demeure qui soit viable et vivable »[244]. Et, ainsi peut-être, à considérer en quoi l'habitation humaine n'est pas que transformation du monde spontané vers une artificialité, mais aussi capacité à habiter la nature elle-même, s'y adapter peut-être.

Nous resterons ainsi dans le raisonnable en affirmant dès lors la capacité qu'à le *milieu humain* a être principalement une intrication complexe de nature culturelle et de culture naturelle, un ensemble composé depuis des formes mélangées d'*auto-* et d'*oiko-poièsis*… Les établissements humains, ni entièrement naturels, ni entièrement artificiels, sont le fruit d'un rapport avec le naturel qui n'est ni à situer dans l'éloignement ni dans le rapprochement, mais plutôt dans des formes de singularisation, de subjectivation toujours hybrides.

Ainsi donc, des prémisses de notre argumentaire situant l'homme comme un être *utopique*, nous pouvions *a priori* être tenté de comprendre la capacité de construire un *monde* de l'homme comme l'avènement d'une *artificialité pure* sur l'environnement naturel « originel » planétaire.

---

240 Cf. ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique,* op. cit., p.14.

241 Anders « a décrit tardivement ses premiers travaux comme l'exposé d'une « *anthropologie négative* » dont la liberté, précisait-il à l'époque, est la « *catégorie fondamentale* ». De quelle liberté s'agissait-il ? Non pas du « *libre arbitre* » ou de l'« *autonomie morale* » mais d'une liberté ontologiquement antérieure et, au sens propre, acosmique. Cette liberté est celle dont dispose un homme sans monde de se choisir un monde puis de le construire ». DAVID, Christophe, « Günther Anders et la question de l'autonomie de la technique », *Ecologie & Politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006/1, N°32, p.179-196, p.180

242 « l'*autopoièsis* (…) dit l'aptitude de l'homme à construire son propre monde » LARRERE, Catherine, Raphaël, *Du bon usage de la nature*, *pour une philosophie de l'environnement,* Aubier, Paris, 1997, p.346

243 Idem, p.346.

244 Idem, p.270.

Mais, d'une part, penser en ces termes tendrait à masquer le fait que l'homme est avant toute autre chose un être « naturel », un mammifère, animal biologique, respirant l'air et devant malgré tout se nourrir d'autres vivants, végétaux ou animaux, pour survivre. Ce qui serait occulter aussi que les milieux humains dont il est question ne seraient pas à proprement parler des *milieux* s'ils appartenaient entièrement à l'artificiel. Milieux de vie, ils sont plutôt des territoires entrelacés entre naturel et culturel, des seuils de rencontre et de dialogue entre ces deux pôles.

Et, d'autre part, le *faire-monde* dont il question en l'habitation n'est pas exactement un *faire-milieu*, il n'est pas qu'un univers bâti, ni même un cadre pour l'existence humaine, mais constitue une part non négligeable de cette existence elle-même. Il est aussi constitué par la matière virtuelle et impalpable de l'esprit humain, ses cultures, ses traditions et ses rythmes, ses énergies et symboliques ; et parce que « dans l'espace qui est tenu entre deux mains, je peux faire une maison »[245], l'habitation est aussi, voire *avant-tout*, une spatialité vécue et fantasmée par l'esprit et l'existence humaine. C'est pour cette raison que restent tenaces les liens entre poésie et monde, inaugurés, avant même Heidegger, par Ortega Y Gasset soulignant que « (La mission du poète) est d'inventer ce qui n'existe pas (…) Le poète accroît le monde »[246].

Ces précisions étant explicitées, poursuivons notre enquête sur l'habitation et ses territoires (naturels/culturels et virtuels/actuels), que la philosophie a appelé *cosmos*, *monde*, ou plus récemment *oekoumène, milieux habités*.

Monde, cosmos, milieu habité

La capacité de création d'un « monde à l'intérieur du monde » est bien connue depuis l'Antiquité grecque même, qui, comme on le sait, visait explicitement à constituer un *cosmos* habitable dans le *chaos* environnant. Ce que rappelle Stéphane Bonzani étudiant la terminologie de l'*édifier* : « édifier, du moins en Occident, revient à tracer une ligne de *partage* et de *reliance* entre le monde des hommes et le fond non-humain »[247]. Cette ligne de partage que constitue l'édification d'un monde humain sur l'espace indéfini n'est pas une création de la modernité – puisque, comme on le sait, durant l'antiquité, la pensée, la vision et la réalisation des spatialités humaines étaient déjà conçues sur la base d'une alternative appelée alors *Cosmos/Chaos*. « Les philosophes Grecs, écrit Stéphane Bonzani, rendent compte de la genèse du monde en insistant sur l'événement de la séparation (*apokrisis*) d'avec un fond illimité, infini. Le cosmos, ainsi découpé sur le fond infini, se présente comme une totalité ordonnée et hiérarchisée »[248]. Par le tracé d'une *peripheria*, d'un cercle, un chez-soi ordonné par des règles humaines partagées

245 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, un monde à mon image*, Paris, Flammarion, 2013, p.42.
246 ORTEGA Y GASSET, José, *La déshumanisation de l'art (1925)*, Paris, Allia, 2014, p.47
247 BONZANI, Stéphane, *La ligne d'édifier, Invention architecturale et transmilieu(x)*, thèse de philosophie, sous la direction de Chris Younès, soutenue le 22 septembre 2010, Lyon, Université Lyon 3 Jean Moulin, p.5.
248 Idem, p.184.

apparaissait, permettant de fixer tant le contrat social que les limites spatiales de celui-ci : la *polis* grecque est, par essence même, déploiement d'une *capacité* à *faire monde* dans un environnement originel *utopique.* Et, aujourd'hui encore note Bachelard, « la maison est notre coin du monde (…) Elle est vraiment un cosmos. Un cosmos dans toute l'acception du terme »[249].

Ainsi, se jouant des polarités du chaos et du cosmos, de l'ordre et du désordre, « le tissu de l'art d'habiter se fabrique en « prenant de la place » et en « donnant de la place »[250], écrit Illich. Ce qui n'est pas forcément « physique », simplement « matériel », ou purement « fonctionnel » : c'est aussi d'un monde fantasmé, imaginé, projeté, qu'il s'agit. La *peripheria* tout autant que le *cosmos* qu'elle définit en son sein, n'ont pas qu'une existence métaphorique, mais peuvent toutefois être affirmés comme *principalement projetés* sur l'espace par l'imaginaire commun. Ils sont paysages. C'est une métaphore que de dire que ces contrats sociaux parfois invisibles transforment l'espace, en ce que leur capacité à transformer le geste symbolique en règle de vie, le signifiant abstrait en signifié moral ou les dialectes en plaisir fondamental du *vivre-ensemble* (etc.), ne sont pas des transformations effectives de l'espace matériel. La mise en cosmos du monde n'est pas sa mise en confort !

Ce « cosmos » dont il est question, ce « monde », synthétise Chris Younès, « qui est défini par Hannah Arendt comme « cela même qui surgit entre les hommes », est considéré par elle comme ce qui « est aujourd'hui l'objet du plus grand souci et du bouleversement le plus manifeste dans presque tous les pays du monde » »[251]. Que désigne-t-il ? Le monde est « ce qui est commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et les lie, qui se montre différemment à chacun et qui ne peut être compris que dans la mesure où plusieurs *en* parlent et échangent mutuellement leurs opinions et leurs perspectives », écrit Hannah Arendt[252].

Ainsi, « le « monde », nous dit à son tour Günther Anders, n'est donc pas la somme de toutes les choses : c'est bien plutôt le cadre au sein duquel toutes les choses, les expériences, les décisions et les attentes possibles prennent place et trouvent une orientation, donc un schéma »[253]. Le « monde » n'est pas le *cosmos* uniquement, ni le monde matériel uniquement. Il n'est pas non plus « la somme de toutes les choses ». Michel Lussault, détournant Wittgenstein : « Le Monde est tout ce qui arrive »[254] :

« La planète anthropisée, cette Terre humanisée et notre Monde socialisé : trois sémantiques, différentes mais indissociables, pour un seul globe. Je pense que l'on insiste pas suffisamment sur cette « triade » (…)

---

[249] BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2012, p.24.
250 ILLICH, Ivan, H2O. Les eaux de l'oubli, op. cit., in Oeuvres Complètes Tome 2, op. cit., p.478
251 YOUNES, Chris, « Au tournant de la modernité, habiter entre Terre et monde », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain*, op. cit., p.363.
252 ARENDT, Hannah, *La politique a-t-elle encore un sens ? (1995)*, Paris, L'Herne, 2007, p.37
253 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985)*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Lyon, Fage, 2012, p.240.
[254] LUSSAULT, Michel, *L'avènement du Monde, op. cit.,* p.9

Car, bien, entendu, nous agissons toujours-déjà en même temps sur, ou plus exactement *avec*, la planète, la Terre, le Monde - c'est bien pour cela, d'ailleurs que chaque action recèle une telle complexité »[255].

Et, insistant sur la nécessité de ce trio nécessairement entrelacé, il conclut : « que fait l'être humain ? *Il habite*, il organise ce composé subtil de matières et d'idées qu'est son habitat »[256]. *Habiter c'est organiser*, et donc, *modifier, perturber,* c'est nécessairement *ré-organiser* - et c'est être en capacité non seulement de prendre part donc à la construction du Monde, à un *faire-monde*, mais aussi prendre place, volontairement et consciemment ou non, dans l'entrelacs perpétuellement rejoué entre Planète, Terre et Monde. Dirait-on, prendre part à un *milieu* qui articule ces éléments…

La notion de *milieu* est intéressante en ce qu'elle parle de l'entrelacs fondamental de*s* milieu*x,* de ces *milles milieux*[257] naturels et humains, fantasmés ou construits, qui sont entrelacés dans l'habitation humaine. Développée notamment par Chris Younès, la notion de *milieux habités* s'est construite dans un certain parallélisme avec celle d'*oekoumène* qui, dit Augustin Berque, « depuis les Grecs veut dire « la terre habitée » (*oikoumenêgê*, ou simplement *oikoumenê* : « l'habitée ») »[258].

Hannah Arendt déclare que « la vie humaine comme telle requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici »[259]. A savoir que la vie *humaine* ne requiert pas seulement une terre pour advenir à son être, elle ne peut se suffire de l'environnement dans lequel elle advient, mais il lui faut déployer en celui-ci un *milieu* dans lequel elle puisse s'épanouir en tant que ce qu'elle est. Et quoi d'autre que la mécanique habitationnelle transforme l'*environnement* en *milieu* ?

Dans la notion de *milieu* est mise en lumière une certaine capacité d'inclure le sujet en elle même. Contrairement ainsi à l'*environnement*, qui signifie justement une forme de dissociation entre l'individu et ce qui l'entoure. En effet, dit sous les termes très radicaux du *Comité Invisible* :

« L'environnement, c'est ce qu'il reste à l'homme quand il a tout perdu. Ceux qui habitent un quartier, une rue, un vallon, une guerre, un atelier, n'ont pas d'« environnement », ils évoluent dans un *monde* peuplé de présences de dangers, d'amis, d'ennemis, de points de vie et de points de mort, de toutes sortes d'êtres (…) Il n'y a que nous, enfants de la dépossession finale, exilés de la dernière heure - qui viennent au monde dans des cubes de béton, cueillent des fruits dans les supermarchés et guettent l'écho du monde à la télé - pour *avoir un environnement* »[260]

---

[255] Idem, p.25.
[256] Idem, p.26, 27.
[257] Cf. YOUNES, Chris, GOETZ, Benoit, « Mille milieux, Éléments pour une introduction à l'architecture des milieux », *Le Portique* [En ligne], 25 | 2010, mis en ligne le 25 novembre 2010, consulté le 28 septembre 2015. URL : http://leportique.revues.org/2471
[258] BERQUE, Augustin, « Poétique naturelle, poétique humaine. Les profondeurs de l'écoumène », *op. cit.*, p. 267.
[259] ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p.268.
[260] LE COMITE INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p.59.

Le lexique utilisé par le *Comité* anonyme est éloquent et explicite : l'environnement, c'est ce qui « m'entoure sans jamais me constituer »[261]. Or, comme nous allons le voir, c'est justement parce qu'ils sont constitutifs de l'individu que sont *habités* les *milieux*, *cosmos* et *monde* que nous cherchons ici à mettre en mot.

L'entrelacs d'une capacité à *faire monde* et d'une porosité à *être fait* par des mondes

Ne concluons pas, en effet de tout cela qu'il ne soit question que de *construire, faire, transformer*. La capacité de l'homme a « faire monde » ne peut et ne doit être pensée qu'en rapport à une porosité de celui-ci vis-à-vis du monde. A savoir que, comme l'exprime clairement Pieter Versteegh, « il existe un lien entre la construction d'espaces (l'habitation, la maison, le chez-soi) et la construction identitaire (la personne, l'individu, le moi) »[262]. Comment le *soi* et le *chez-soi* peuvent-ils interagir alors, si ce n'est parce que l'humain n'est pas imperméable aux milieux qu'ils traverse ? C'est parce que ceux-ci au contraire le pénètrent et le forment même, qu'une habitation est dicible. En effet, on pourrait le rappeler avec Straus, « nous sommes une partie du monde et pourtant nous sommes en relation avec l'ensemble du monde, nous sommes *dans* le monde et en même temps nous lui faisons face »[263]. Or, justement dans le *faire face au monde* se trouvent non seulement une responsabilité de considérer ce dernier, mais aussi l'incontournable prise de risque d'être considéré par lui[264]. Dans le face-à-face pluridirectionnel et pluridimensionnel qui s'instaure entre l'habitant et son habitat se trouvent les clefs non seulement pour construire (physiquement et métaphoriquement) le monde, mais aussi pour être construit (de la même façon) par celui-ci. Ainsi affirmait récemment David Harvey que « le droit à la ville ne se réduit donc pas à un droit d'accès individuel aux ressources incarnées par la ville : c'est un droit à nous changer nous-mêmes (…) La liberté de nous faire et de nous refaire en façonnant nos villes est à mon sens l'un de nos droits humains les plus précieux mais aussi les plus négligés »[265].

De même, c'était là aussi une des grandes hypothèses des écrits et propositions de Pierre Sansot cherchant à mettre en mot et en pensée le lien de l'humain à ses villes. De la *Poétique de la ville,* nous relevons ces propos éloquents à cet égards : « nous énoncerions volontiers cette nouvelle proposition qui nous paraît fondamentale : *le véritable lieu urbain est celui qui nous modifie, nous ne serons plus en le quittant celui qui*

---

[261] Idem, p.60.
[262] VERSTEEGH, Pieter, Présentation du projet ALCOVES – architecture et soins infirmiers en psychiatrie ; http://www.jointmaster.ch/jma/ch/de-ch/index.cfm?page=/jma/home/education/researchjma/jmaalcoves ; consulté le 14 juillet 2015.
[263] STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie (1935)*, op. cit., p.243.
[264] Cf. TRUC, Gérôme, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité,* Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, p.93.
[265] HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Amsterdam éditions, 2011, p.8.

nous étions en y pénétrant »[266]. Ainsi, qui a pu plonger dans cet ouvrage s'est imprégné des essais de Sansot sur les rapports de l'homme ordinaires à ces lieux de l'imaginaire commun, le parc, la rue, le bistrot, etc. Mikel Dufrenne, dans la préface qu'il écrit à destination de l'ouvrage, le synthétise de ses écrits :

« Les hommes – ses hommes – ne tiennent pas seulement le langage que les lieux leur inspirent : langage du bistrot, langage de la rue, langage du Prisunic. Ils sont, dans leurs gestes ou leurs démarches, ce que la ville attend d'eux. Qu'ils descendent dans la rue pour aller à leur travail ou pour se promener, ou pour y dresser des barricades, qu'ils se cachent pour échapper à la police ou qu'ils se montrent pour participer à un défilé, la ville inspire leur comportement (…) Mais comment l'entendre ? Faut-il invoquer ici un conditionnement, comme de l'animal mû par un tropisme, ou de l'enfant dressé par l'éducation ? Nullement ; ce n'est pas de déterminisme qu'il s'agit, mais de réciprocité et de connivence : les hommes produisent leur ville comme la ville produit ses hommes »[267]

En tout cela est à situer une piste de recherche inépuisable pour la recherche en architecture. Par delà tout déterminisme, et considérant la liberté, le libre-arbitre et la singularité en chacun individu, penser malgré tout le lien et l'influence des lieux sur les êtres… N'est-ce pas le propre de la discipline architecturale que d'avoir, depuis des millénaires, mis au point des stratégies spatiales pour orienter sa conduire, influer sur sa posture, guider son regard ou permettre ses habitudes ? Ainsi sans surprise, relèvera-t-on, de façon analogue, des propos similaires chez Jean-François Lyotard[268], Perla Serfaty-Gazon[269], Maurice Sauzet et Chris Younès[270], Deleuze et Guattari[271], Mathis Stock[272], Albert Schweitzer[273], etc.

Extrêmement nombreux sont ceux qui ont relevé et travaillé sur cette co-formation simultanée et réciproque de l'homme et son monde. Augustin Berque relève les apports de la *Gestalpsychologie* et de la pensée de Francisco Varela par le biais du concept d'*enaction,* avant d'en situer finalement l'origine chez le Merleau-Ponty de *La*

---

266 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.,* p.52.

267 DUFRENNE, Mikel, « Préface », in SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*, p.11-12

268 « Nous habitons un lieu, un milieu quand notre manière d'être se forme à leur fréquentation » LYOTARD, Jean-François, « Conventus », dans *Misère de la philosophie,* Paris, Galilée, « Incises », 2000, p.200 : cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter, un monde à mon image, op. cit.,* p.131

269 « Entre l'habitant et son logement, il y a production réciproque » SERFATY-GAZON, Perla, « Le chez-soi », in *Dictionnaire de l'habitat*, Paris, Armand Colin, 2002

270 « Dans un façonnement réciproque, entre transformation et création, sont accordés par l'habitation les rythmes de l'homme et du monde » YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p.141

271 « le nomade fait le désert non moins qu'il est fait par lui », DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux, op. cit.,* p.473

272 *habiter* tout entier signifie « se construire à l'intérieur d'un monde par la construction même de celui-ci ». STOCK, Mathis, « Théorie de l'habiter. Questionnements », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.*, p.107

273 « Nous vivons dans le monde et le monde vit en nous », SCHWEITZER, Albert, *Le respect de la vie*, 1919 ; cité par BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Augustin, *La pensée écologique, op. cit.*, p.607

Structure du comportement de 1942[274]. Chez Anders, nous trouvons aussi ces écrits issus des *Journaux de l'Exil et du Retour* de 1952 : « Une ville est-elle donc une simple « chose » ? N'est-elle pas un « monde » qui fait des « personnes » (…) qui vivent là ce qu'elles sont, et leur donne telle urbanité plutôt que telle autre ? »[275]. Et, plus loin encore dans l'espace-temps historique, chez Victor Hugo se trouvent des propos similaires, puisqu'en Notre Dame de Paris l'écrivain précise qu'« il est inutile d'avertir le lecteur de ne pas prendre à la lettre les figures que nous sommes obligés d'employer ici pour exprimer cet assouplissement singulier, symétrique, immédiat, presque consubstantiel d'un homme et d'un édifice »[276]…

De l'hypothèse de l'entrelacement des *configurations capables de faire monde(s)* et *conditionnements signifiants l'être fait par (des) monde(s)*, ne concluons pas toutefois qu'il s'agisse de l'interaction entre une « activité » et une « passivité ». En effet, envisageons ensemble ces propos d'Emmanuel Lévinas : « le monde c'est ce qui nous est donné. L'expression est admirablement précise : le donné, certes, ne vient pas de nous, mais nous le recevons. Il a déjà une face par laquelle il est terme d'une intention »[277]. L'analyse est difficile mais intéressante : pour recevoir véritablement le monde en tant que tel, nous devons avant tout le percevoir et le reconnaitre en tant que tel, le désirer, l'héberger pour être forgé par lui, le recevoir en nous pour en faire justement un « monde »… En toutes ces formulations, difficile de dire ce qui est de l'ordre du *faire* actif ou de l'*être fait* passif, du *faire* passif ou de l'*être fait* actif : il semble tout simplement que les catégories de l'activité et de l'inactivité soient tout bonnement inefficaces pour penser ce tissage complexe de l'homme à ses spatialités vécues ou fantasmées, cet entrelacement d'une capacité et d'une porosité. Dit en d'autres termes : le conditionnement de notre dialogique est aussi *activité*, et la configuration est aussi une *passivité*. Ne faisons-nous pas monde même « malgré nous » ?

Entre ces deux termes semble se jouer ce que Pierre Sansot nomme poétiquement *les résonances humaines - l'enfantement réciproque de l'homme et du monde, de l'individu et des autres*[278]. Dans la « résonance humaine » qui me lie au monde resurgit une pensée du lien originel, structurel, ontologique de l'homme à son monde. « Nous sommes ceux qui possèdent des choses et par conséquent sommes

---

[274]« énaction (…) la notion qu'a introduite Francisco Varela dans la question du rapport entre l'organisme vivant et son environnement. L'idée de base, à savoir que l'organisme donne forme à son environnement tout en étant façonné par lui, est déjà présente chez Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* (1942) ; mais Varela l'a développée en termes proprement physiques, en parlant de « spécification mutuelle » et de « couplage structurel » entre l'organisme et son environnement. Ceux-ci, autrement dit, se font émerger réciproquement » BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, op. cit.,* p.190-191.

[275] ANDERS, Günther, « Ruines aujourd'hui » (1952-1953), in *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.*, p.273.

[276] HUGO, Victor, *Notre-Dame de Paris,* livre IV, § 3 ; cité par BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace, op. cit.*, p.92.

[277] LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p.51

278 « c'est dire que les résonances humaines (l'enfantement réciproque de l'homme et du monde, de l'individu et des autres) se substituent aux résonances cosmiques et qu'eles tentent de sauver ce travail de la platitude » SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.455.

conditionnés »[279], écrivait Heidegger insistant sur ce fait qu'*habiter soit notre condition*…

279 HEIDEGGER, Martin, cité par Norberg-Schulz, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984, p.17

Chapitre 4. Habiter entre présence et durée,
enquête sur les temporalités de l'habitation humaine

« La rencontre avec le monde ne se vit ni comme une donnée éternelle,
survol du flux temporel, ni comme une suite indéfinie d'instants et d'espace (…)
le présent en devenir est à la fois limite et origine, fondateur d'antériorité et de postériorité, rétention
d'un temps qui n'est plus et protention d'un temps à venir, jaillissement unique d'instants critiques »

Chris Younès[280]

Nous venons de le voir, l'*habitant* est cet être devant nécessairement, en même temps qu'il habite, *configurer* ce monde qui est *condition* de son existence. Au travers de quelles temporalités alors se joue cet entrelacs entre l'homme et son monde ? *Simultanément* : nous n'alternons pas entre *faire* et *être fait*, mais sommes, *dans le même temps*, *impliqués dans une co-construction entre l'un et l'autre à chaque instant ; nous n'habitons que dans un dialogue renouvelé à chaque instant.* Nécessairement, si notre rencontre avec le monde peut avoir lieu, c'est par la présence perpétuelle, toujours renouvelée, de chaque moment vécus dans lesquels les choses sont. Ce que peut-être Erwin Straus écrit lui aussi en ces termes : « je ne rencontre le monde que dans le resserrement spatio-temporel de chaque instant »[281].

Que cela signifie-t-il toutefois en terme de représentation du temps habité : faut-il voir le présent comme inclut dans le temps, ou le temps comme composé de présents successifs ? Qu'habitons-nous : un présent singulièrement opposé à ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore ; ou bien un présent compris comme synthèse de ces deux-là, au risque qu'il ne soit plus ? Avec l'aide de Gaston Bachelard, notre démonstration va tenter de faire le point sur ce « paradoxe du présent », compris tout d'abord comme relations aux passés et futurs, puis comme négations de ceux-ci, avant de conclure à un accord entre ces points de vue. Nous considèrerons la puissance parfois déconcertante de l'instant avec Maldiney, et Lévinas, et situerons en tout cela l'héritage heideggerien. Afin qu'apparaissent, au fil des pensées, un tissu temporel complexe pour penser l'habitation humaine, entre présent, héritages et à-venir. Pour ce faire, et travailler à la formulation d'un mécanisme solide et apaisé, seront adjointes les idées de

280 YOUNES, Chris, « Temps de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, *op. cit.*, p.219.
281 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie (1935)*, *op. cit.*, p.123.

partages et de commun, afin d'envisager, avec Jean-Luc Nancy et Daniel Payot notamment, en quoi *habiter par le présent une durée*, est avant tout vivre dans un espace-temps partagé dont nous sommes les *témoins*, les *contemporains*…

Habiter des temporalités paradoxales

Habiter un temps-durée

L'habiter : présent-durée ou présent-instant ? Commençons notre recherche par sa pointe la plus difficile : ce paradoxe entre un présent compris comme *négation de* ce dans quoi il est inclus (passé et futur), et, tout en même temps, un présent compris *à partir de là*. A cet égard, il faut tout d'abord noter que Gaston Bachelard, il y a de cela bientôt un siècle, était déjà arrivé a l'explicitation de cette dialectique lorsque, mettant en dialogue les pensées d'Henri Bergson (« une philosophie de la durée ») et de Gaston Roupnel (« une philosophie de l'instant »), il résumait en 1931 dans *L'intuition de l'instant* ces deux pensées, et les mettaient en dialogue. A sa pensée il nous faut rendre une large part de l'intuition dialectique à l'oeuvre dans ce chapitre. Nous utiliserons sa structuration pour penser nos temporalités de façon dialectique. Lisons :

« Pour M. Bergson, qu'est-ce que l'instant ? Ce n'est plus qu'une coupure artificielle qui aide la pensée schématique du géomètre. L'intelligence, dans son inaptitude à suivre le vital, immobilise le temps dans un présent toujours factice. Ce présent, c'est un pur néant qui n'arrive même pas à séparer réellement le passé et l'avenir. (…) Pour M. Bergson, la vraie réalité du temps, c'est sa durée ; l'instant n'est qu'une abstraction, sans aucune réalité »[282]

Benoit Goetz le confirme, « un bergsonien dirait que l'habiter est une durée »[283]. C'est une évidence que de le souligner en premier lieu, innombrables sont les penseurs qui ont souligné ce lien entre l'habiter, l'habitude, et la durée, la permanence en l'existence humaine. « Habiter, écrit ainsi Chris Younès, c'est exister en des lieux qui perdurent et en un temps qui passe »[284]. C'est parce qu'une forme de constance s'installe, parce qu'une forme de continuité peut se déployer entre des instants qui sans cela resteraient invivables, qu'habitation il peut y avoir. Radkowski le dit lui aussi, « « habiter », c'est se situer non dans le temps mais dans la durée »[285]. Et Michel Serres lui aussi l'a répété plus récemment à propos de l'habiter : « Nous habitons plusieurs espaces, mais aussi plusieurs temps »[286] ; ou, autrement dit, dans l'habiter vécu sont entrelacés des passés et projections futures qui le constituent.

---

[282] BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.,* p.17, 25
283 GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons*, op. cit., p.14
[284] YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p. 138
[285] RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002, p.40
286 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.*, p.183.

De même, l'oeuvre toute entière de Zygmunt Bauman est particulièrement éloquente à cet égard. Soulignant par la négative les dangers de la *boulimie évènementielle* contemporaine, les risques de cette manie qu'a la société du spectacle à favoriser l'accélération et le remplacement des produits, des lieux, des relations et des êtres eux-mêmes, le penseur défend la nécessité fondamentale de la permanence des existences matérielles et vivantes. Face au développement de « l'homme sans attaches »[287] qu'il compare à l'obsession de la figure de Don Juan, Bauman souligne le caractère délétère de la vie « découpée en fines tranches d'instants distincts et non reliés »[288] par l'individu lui-même. Travaillant à lier critique du consumérisme spectaculaire, du développement technologique et ses conséquences sur la vie quotidienne, Bauman nous met en garde contre la perte de la durée[289]. C'est qu'« habiter, écrit encore Chris Younès, c'est s'inscrire dans un système de spatio-temporalités qui s'interpénètrent, de l'intime à la proximité et à la ville, au pays, au monde »[290]…

En la « durée » n'est pas entendue l'idée du « temps qui passe » (ce qui arriverait de toute façon), mais plutôt un ensemble de spatio-temporalités capable de constituer un cadre stable, fondateur d'une certaine permanence et continuité pour l'habitation.

Il pourrait être possible et nécessaire peut-être de souligner la proximité entre la pensée heideggerienne de l'*Etre et temps* et la « philosophie de la durée ». En effet, nous avions souligné à ce propos que, chez Heidegger, construire son existence temporellement et spatialement est plus complexe que construire son existence depuis ce qui nous entoure présentement, depuis ce qui est « sous-la-main ». Tant et si bien que, chez Heidegger, nous ne vivons pas « dans le temps », comme s'il était un courant indépendant, abstrait, et extérieur à notre être : nous « vivons le temps » ; les deux termes sont inséparables. En effet, si le *Dasein* heideggerien peut, de prime abord, être considéré comme une notion conceptualisant l'être comme un être *en rapport à ce qui l'entoure, lui est présent, en présence*, il n'en est rien. En effet, selon George Steiner :

« La projection de soi du *Dasein* vers son accomplissement, ce mouvement vers l'avant qui lui est implicite lorsqu'il se « soucie de », présuppose l'avenir. « *le sens premier de l'existentialité est le futur* » (…) (mais) le futur, dit Heidegger, ne peut venir au soi que dans la mesure où le soi est un avoir-été. Ainsi le futur n'est signifiant que s'il est un *Erbe*, un héritage, et pourtant que le *Dasein* est lui-même un héritier. Dans son héritage, le *Dasein* redécouvre entièrement ses potentialités, son être-à-venir et son être-vers (…) Heidegger résume sa pensée : « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est qu'il *peut-être* comme ayant été » »[291]

Ou par l'analyse de Françoise Datsur cette fois, se confirme l'intrication temporelle incluse dans l'idée de *Dasein* : « L'ouverture de la situation, du « là » du *Da-*

---

[287] Cf. BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, Paris, L'Herne, p.87

[288] BAUMAN, Zygmunt, *La société assiégée,* p.253, cité par CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman, les illusions perdues de la modernité, op. cit.,* p.93.

[289] Nous nous permettons à cet égard de renvoyer à notre annexe et ses développements sur la biographie, la pensée et la modernité-liquide chez le penseur ; cf. Annexe 3 : Zygmunt Bauman et la modernité-liquide.

[290] YOUNES, Chris, « les nouveaux enjeux de l'habiter et du cohabiter », revue en ligne Influencia

291 STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.,* p.144, 145, 146

sein, advient dans le « clin d'oeil » de l'« instant » (*Augen-blick*) et demeure donc incluse dans l'avenir et l'avoir été (SZ, p.328) »[292]. De ces mises en lumières de la pensée heideggerienne, nous pouvons entrevoir la complexité de la présence que propose le « là » du « *da* »-*sein*. De la même façon que la philosophie bergsonienne qui « réunit indissolublement le passé et l'avenir »[293], la pensée du *Dasein* chez Heidegger se trouve elle aussi proposer une vision de l'existence humaine comme fondée sur un temps entrelacé…

Habiter un temps-instant

A cette première vision du temps-durée qu'il présente comme « bergsonienne », Gaston Bachelard oppose dans *L'intuition de l'instant* la philosophie de Gaston Roupnel, qu'il résume de la sorte :

« L'idée métaphysique décisive du livre de M. Roupnel est celle-ci : *Le temps n'a qu'une réalité, celle de l'Instant.* Autrement dit, le temps est une réalité resserrée sur l'instant et suspendue entre deux néants (…) Pour M. Roupnel, la vraie réalité du temps, c'est l'instant ; la durée n'est qu'une construction, sans aucune réalité absolue. Elle est faite de l'extérieur, par la mémoire, puissance d'imagination par excellence, qui veut rêver et revivre, mais non pas comprendre »[294]

De fait, tout autant qu'il était précédemment une durée, « habiter » pourrait aussi être pensé comme une rhizomatique d'instants liés, *une multitudes infinies d'instant habitationnels* suspendus entre deux néants temporel… En effet, l'*instant,* n'est-il pas ce point dans et par lequel monde et individu s'enlacent ? Emmanuel Lévinas l'affirme : « le point de départ pour comprendre la fonction de l'instant réside précisément dans sa relation exceptionnelle avec l'existence par laquelle nous sommes autorisés à croire que l'instant est par excellence accomplissement de l'existence »[295]. Faut-il donc penser que nous existions par excellence dans l'instant, que nous habitions avant tout l'instant ?

On pourrait s'étonner de ces propos qui formulent l'habitation comme ancrée dans le lieu de l'instant, alors que *le clin d'oeil de l'instant*[296], justement est un « point » temporel : une ligne sans épaisseur, qui passe avant même de surgir. Comment penser pouvoir s'établir en elle ? Après tout, rappelle Jean-Pierre Marchand, « on a depuis longtemps mis à jour la nature apparemment contradictoire du présent qui est que, pour *être* présent, le présent doit nécessairement passer. Pour *être*, le présent doit passer, donc ne plus être (…) Le présent entre en présence pour autant qu'il passe »[297]. C'est

---

[292] DATSUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, *op. cit.*, p.70.
[293] BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant, op. cit.,* p.17
294 BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.,* p.13, 25
295 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant, op. cit.*, p.111
[296] « Un matin, il y a peu de temps, je me suis éveillé en ayant le souvenir d'un mot de mon rêve : *Augenblick*. Je me suis rappelé que Derrida, dans l'un de ses premiers livres, avait traduit cette expression allemande par *le clin d'oeil de l'instant.* Nous faut-il croire en une « virginité toujours renaissante », en « quelque chose de ponctuel » malgré l'omnipotence du sens préalablement organisé de l'existence ? » JEUDY, Henri-Pierre, *Le temps de cuisson*, Cirey-Sur-Blaise, Châtelet-Voltaire, 2012, p.8.
[297] MARCHAND, Jean Pierre, « le temps d'une ruine », in TOPOI des lieux de l'architecture, N°2, *La mémoire du temps,* Nancy : Ecole d'architecture de Nancy, 1988, p.3-17, p.9

que, nous dit Emmanuel Lévinas dans *De l'existence à l'existant* (1947), c'est pourtant de l'évènement primordial que naît l'aventure humaine :

« De l'événement primordial du présent se dégagent les notions de l'acte, de la résistance et même de la matière en tant que moments de l'aventure ontologique. Agir, c'est assumer un présent. Ce qui ne revient pas à répéter que le présent c'est l'actuel, mais que le présent est, dans le bruissement anonyme de l'existence, l'apparition d'un sujet qui est aux prises avec cette existence, qui est en relation avec elle, qui l'assume »[298]

Maldiney, que l'on sait aussi lecteur levinassien, s'interroge en des termes analogues sur la relation entre agir et temporalités vécues de l'individu :

« Le moi qui décide vraiment franchit une coupure temporelle qu'il a lui-même effectuée. Cette coupure est le *maintenant*. Moment strictement humain, le maintenant sépare le passé et le futur qu'il maintient en l'état, immobilisé dans leurs parenthèses (…) c'est de ce rien (…) qu'ouvrant le transpossible, la décision supprime la faille. Au présent-limite qui fondait le temps, elle substitue un présent-origine fondateur du temps »[299]

Gouffre, vertige, abîme, la « rencontre » maldinéienne fait événement, présence transcendantale, dépasse fondamentalement l'individu ; le dépasse tant et si fortement qu'à la différence de la pensée Lévinassienne, elle ne saurait raisonnablement pouvoir être « assumée » par l'individu. De la rencontre qui naît d'une ouverture à l'altérité fondamentale de l'autre, l'individu est *sur-pris*, littéralement soulevé hors de lui, *ex-sistant ;* et dans cette béance infinie, il pourrait presque sembler que le monde lui-même s'arrête. C'est ce qu'il faut entendre pour comprendre ces écrits du philosophe notant que « dans une rencontre, le monde a cessé de se mondéiser (…) La rencontre a lieu dans la surprise dans la surprise d'entre deux mondes, comme tout événement »[300]. C'est ce qui se passe dans l'événement de la rencontre avec l'oeuvre d'art, et ce que cherche à transmettre Henri Maldiney lorsqu'il écrit et répète, insiste : « Il n'y a pas d'histoire de l'art (…) L'art n'a pas d'histoire (…) Il n'y a aucune perspective en art. La rencontre est le refus de l'objectivation »[301]. Ou, pour le dire aussi avec Bernard Salignon, « parce que l'oeuvre excède toute condition de possibilité, elle surgit - loin de l'attente et loin des circonstances, elle fait trou dans le tissu de la temporalité »[302]. C'est en tout cela que l'instant de la rencontre est fondamentalement un temps d'habitation extrême.

---

[298] LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p.43

[299] MALDINEY, Henri, *Aitres de la langue et demeures de la pensée,* p.16 ; cité par YOUNES, Chris, « avant-propos », in *Henri Maldiney, Philosophie, art, existence*, *op. cit.*, p.15.

300 MALDINEY, Henri, « Philosophie, art et existence », in YOUNES, Chris, (dir.), *Henri Maldiney, Philosophie, art et existence*, Paris, Cerf, 2007, p.20.

301 MALDINEY, Henri, « Philosophie, art et existence », *op. cit.*, p.21, 29. Henri Maldiney d'ailleurs le rappelle, cette idée n'est pas de lui, mais de Karl Marx : « « il n'y a pas d'histoire de l'art », dit Karl Marx. « il y a en art des périodes de floraison qui sont sans rapport avec le développement général de la société, avec l'ossature de l'organisation sociale » » MALDINEY, Henri, *Regard, Parole, Espace*, *op. cit.*, p.58.

[302] SALIGNON, Bernard, *Où. l'art - l'instant - le lieu*, Paris, Cerf, 2008, p.7.

Ainsi commence donc à s'affirmer, simultanément, ce fait que le présent, bien qu'il soit « interruption de l'infini du temps », « ignorance de l'histoire »[303], soit cette puissance où peut s'ouvrir la rencontre, ou, plus vastement encore, dixit Bachelard, « le seul domaine où la réalité s'éprouve »[304]. Etant entendu en tout cela avec Chris Younès que « la temporalité ne se vit ni comme un accès à l'éternité hors du flux temporel, ni comme une suite indéfinie d'instants, conception chronologique d'un temps objectivé et homogène, découpage social de la montre ou du calendrier à partir desquels un événement est situé abstraitement »[305], la temporalité habitationnelle s'établit dans ses paradoxes entre présent et durée, l'un étant parfaitement lié et construit depuis l'autre et, simultanément, définissable uniquement depuis une négation de l'autre… La ritournelle fameuse de St Augustin n'est pas célèbre pour rien : « Qu'est-ce que en effet que le temps ? Qui saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? Si personne ne me pose la question, je le sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus » !

Emmanuel Lévinas l'explique : « avoir du temps et une histoire, c'est avoir un avenir et un passé. Nous n'avons pas de présent. Il nous fuit entre les doigts. C'est dans le présent, cependant, que nous sommes et que nous pouvons avoir passé et avenir. Ce paradoxe du présent – tout et rien – est vieux comme la pensée humaine »[306].

Partager des temporalités complexes

Nous venons de le voir, « le présent durable » que forme l'habitation reste paradoxal à plusieurs points de vue - pour ne citer qu'eux, celui de la mise en suspens du monde par le déploiement de celui-là même ; le fait que le monde que nous *rencontrons* puisse étrangement « cesser de se mondéiser » ; que l'événement qui fait instant fasse « trou dans la temporalité » ; que nous ne puissions vivre que dans l'instant mais que celui-ci simultanément ne soit qu'une construction sans réalité de l'esprit.

Ces difficultés intellectuelles, peuvent toutefois être abordée sous l'angle de la rencontre, par le filtre du partage. C'est ce dernier point que nous avons ici choisi de développer plus particulièrement, pour envisager le rapport de l'habitation humaine à ses temporalités.

---

[303] « Le présent est une ignorance de l'histoire. En lui, l'infini du temps ou de l'éternité est interrompu et recommence » LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant, op. cit.*, p.107.
304 BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.*, p.14.
[305] YOUNES, Chris, « avant-propos », in *Henri Maldiney, Philosophie, art, existence*, *op. cit.*, p.14-15.
[306] LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p.141.

Partager un présent insaisissable

Sans surprise, on trouve chez Bachelard l'instant perçu comme solitude profonde[307]. Mais dans *l'événement de l'instant, l'individu est-il nécessairement seul ?* Ne nous est-il pas aussi possible de partager l'instant ?

En ce qu'« être au monde est autre chose que faire partie du monde », et qu'« *être-à*, c'est se porter en avant de soi, se dépasser dans l'ouverture »[308], nous devons nécessairement, pour exister, nous trouver plongés dans un présent qui permette cette ouverture béante sur un même monde. Nous devons étrangement, pour vivre l'expérience singulière de la rencontre, partager un monde ; tracer une ligne entre notre rythmique propre et celle d'une altérité qui nous dépasse. Nous devons donc être dans une forme d'instant partagé, une « *co-stance* ». Et c'est peut-être là ce qu'exprimait par l'être même du terme *contemporain* Jean-Luc Nancy dans un article intitulé *Le temps partagé :*

« Etre contemporain suppose de pouvoir partager un même temps. Ce qui suppose, à son tour, un temps qui se laisse partager (…) Rien ne peut m'assurer que nous partagions le même temps, au sens d'un même rythme, d'un battement d'histoire, d'une scansion de mémoire, de projet, ou de destin. Il faudrait un événement, quelque turbulence d'histoire dans la rue, pour que je sache si le voisin et moi sommes ou non contemporain (descendant ou non dans la rue, et pourquoi…). Le « contemporain » est donné par de l'événement - et en cela il est un partage erratique, non soumis au plan d'une historicité, un espacement de l'histoire. Mais l'événement, pour être tel, demande une disposition à être son contemporain, à accueillir sa charge errante dans un espace et dans une générosité »[309]

Dans « l'événement », pourtant a priori insaisissable, se déploie ainsi un espace qu'il m'est possible de partager avec autrui. Encore faut-il, précise Jean-Luc Nancy, que je reste ouvert, disponible, hospitalier à cet événement, l'espace qu'il déploie virtuellement, et l'habiter qui pourrait s'y engager ! « A chaque instant de l'agitation, de l'instabilité renouvelée, se renouvelle aussi l'instance absolue de sens. Elle demande : pouvons-nous penser cela ? Mais surtout : pouvons-nous l'« exister » ? Telle est la vraie question de notre monde, la seule qui nous soit posée, celle qui nous fait véritablement contemporains de nous-mêmes »[310].

Cette figure du *con-temporain* de Jean-Luc Nancy, nous voudrions la rapprocher de l'idée de *témoin* présente dans la pensée de la ville de Daniel Payot. En effet, être contemporain, en ce sens, c'est d'une certaine façon aussi être *co-témoin* d'une même histoire partagée, à l'heure même de son écriture. Or, finalement, « être témoin, c'est

---

307 « L'instant c'est déjà la solitude (…) une solitude d'un ordre plus sentimental confirme le tragique isolement de l'instant : par une sorte de violence créatrice, le temps limité à l'instant nous isole non seulement des autres mais de nous-mêmes, puisqu'il rompt avec notre passé le plus cher » BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.*, p.13.

308 MALDINEY, Henri, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Encre Marine, 2000, p.348.

309 NANCY, Jean-Luc, « Le temps partagé », in *Revue Traverses,* n°1, Paris, Centre Georges Pompidou, Printemps 1992, p.71

310 Idem, p.73.

être habitant d'une mémoire »[311], note Daniel Payot, en ce que cela signifie

« Se trouver défini dans l'espace de la représentation ou de la reprise narrative, participer de sa clôture, concourir, d'une façon ou d'une autre, à l'écriture de ce poème ou de cette chronique. Les habitants des villes sont les membres dispersés d'un Homère, les personnages d'une narration qu'ils contribuent à rédiger par leurs actions, par leurs récits, ou simplement par leur présence : dès qu'ils sont là, ils témoignent de l'avancée d'un poème qui se construit avec et à travers eux »[312]

Dans l'une comme dans l'autre de ces pensées issues de la tradition lévinassienne d'une éthique de l'Autre (celui-là même qui me regarde et que je ne peux ignorer[313]), sont présentes des pensées de l'habitation comme posture éthique engageant le sujet dans sa co-présence avec autrui. En elles, l'individu, est en recherche de partages *dans* et *par* lesquels il puisse *habiter les lieux*, *ex-sister* en se dépassant dans une ouverture. Ces partages toutefois, s'ils sont toujours une forme de *con-temporanéité* et de *témoignage*, ne sont certes pas *uniquement* les signes d'un présent compris comme *instant*, mais assument aussi, généralement, une forme de palimpseste temporel, un héritage qui dure…

Partager des héritages vécus, perçus, fantasmés

Par le partage des lieux et de leurs espaces-temps, l'être accueille aussi ce qui n'est pas le lieu, mais qui par lui subsiste : le passé et ses traces, réelles ou fantasmées. Jean-Paul Dollé ira lui jusqu'à affirmer que c'est même là le propre et le plus important dans *la ville :* « en effet, la ville n'est pas un spectacle qui se donne à voir. Elle n'est pas une image qui relève du visuel. Elle n'existe que sur fond de ce qui ne se donne pas à voir : le temps, l'histoire, la mémoire »[314]. Etrange conclusion à laquelle parvient notre étude, qui formule désormais le fait que nous puissions partager, exister, et finalement donc habiter ce qui par essence n'*est pas*, ou n'*est plus.* Hannah Arendt, posant l'affirmation en terme de *commun* rend peut-être la chose plus explicite : « Le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant (…) Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous »[315].

Ce temps, cette histoire, cette mémoire, bref, *cette durée* qu'inclut donc nécessairement l'habitation*,* nous la percevons dans les traces et autres marques laissées par l'usure du temps et l'usage de l'homme sur ses lieux et leurs objets. Pierre Sansot en parle comme d'« un phénomène qu'il faut bien admettre » : « la présence humaine (s'est) déposée sur les lieux de la ville »[316] et le décrit : « la poussière du passé, il ne faut

311 PAYOT, Daniel, *Des villes-refuges, témoignage et espacement, op. cit.,* p.40.
312 Idem, p.39.
313 « Je ne peux pas dire : celui-là ne me regarde pas » LEVINAS, Emmanuel, in MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2004, p.43.
314 DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable Capital, op. cit.,* p.72.
315 ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p.95.
316 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, op. cit., p.27.

pas la chercher ailleurs que dans celle de ces murs effrités par des mains, par des genoux, par des dos humains. Il n'est pas besoin d'être un voyant pour découvrir, dans leurs lézardes, les lignes de l'histoire »[317].

Gaston Bachelard enquêtant quant à lui, insiste sur le rapport onirique que nous tissons avec nos habitations, « Tout un passé vient vivre, *par le songe*, dans une maison nouvelle »[318] (nous soulignons). En effet, « en nous souvenant des maisons, des chambres, nous apprenons à demeurer en nous-mêmes (…) les images de la maison marchant dans les deux sens, elles sont en nous autant que nous sommes en elles »[319]. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette double polarité de l'habitant-habité tout au long du déploiement de notre outil conceptuel des polarités dialogiques. Notons pour l'heure, au filtre de notre intérêt pour le temps, cette persistance de l'habitation passée dans l'habitation présente.

Emmanuel Lévinas a soutenu à ce sujet que nos habitations sont avant tout *hantées* par ce passé, et qu'« un temple désaffecté est encore habité par son Dieu, une vieille maison délabrée est encore hantée par les fantômes qui y vécurent »[320]. Nous ne percevons pratiquement que le passé, dirait même Bergson, « le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongeant l'avenir »[321]. A différence notable, que si le passé ronge l'avenir, dans l'architecture habitée, le lieu est *tenu* vivant, *entre-tenu* par ce passé qui le construit comme il est[322].

N'est-ce pas en effet le propre de l'homme que « d'hériter » ? Georg Simmel constate que « l'homme a par rapport aux animaux l'avantage d'être un héritier et pas seulement un descendant » et c'est cela « qui offre à l'homme son monde, mieux encore : un monde »[323]. Soit, pour retourner cette proposition autrement : *c'est le fait d'hériter qui donne la possibilité même à l'homme d'avoir un monde*. Et les sujets desquels nous héritons sont légions ! Car s'il semble raisonnable d'affirmer que nous héritons d'une culture ou d'un patrimoine génétique, il faut nous rappeler aussi que nous pouvons hériter de nous-mêmes, par l'intermédiaire de nombreux facteurs psychologiques, de traumatismes que nous n'avons pas vécus ou de névroses que nous n'avons jamais eues. Dit en peu de mots, l'*hériter dépasse l'hérédité*.

En tout cela, il n'est pas question de signifier de ces lignes que l'individu « habite un passé ». Maldiney le rappelle : « Vous ne pouvez pas habiter, je dis bien habiter, en un lieu qui a déjà eu lieu »[324]. A l'individu incombe la nécessité de refaire, perpétuellement, le monde qu'il habite, de le réorganiser, le réordonner, le réinvestir de charges

317 Idem, p.244.
318 BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p.25.
319 Idem, p.19 (vérifier page)
320 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p.31.
321 BERGSON, Henri, cité par MARCHAND, Jean-Pierre, « Le temps d'une ruine », in TOPOI des lieux de l'architecture, N°2, *La mémoire du temps, op. cit.,* p.14.
322 « en mangeant la pomme, je la détruis (…) en usant de l'espace, je me dois de le restaurer » MARCHAND, Jean-Pierre, « Le temps d'une ruine », *op. cit.*, p.8.
323 SIMMEL, Georg, cité par FAVRE, Isabelle, « L'argent, le paysage, la vie », in *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter, op. cit.*, p.95.
324 MALDINEY, Henri, in YOUNES, Chris, *Henri Maldiney, Philosophie, Art et Existence*, *op. cit.*, p.192.

matérielles ou affectives, existentielles. Pour ce qui est des « lieux du passé » donc, heureusement nous reste-t-il toujours la possibilité de faire monde à nouveau, de faire lieu à nouveau ; à savoir pour le dire avec Bernard Charbonneau, que, parfois, « ici finit un monde ; mais des éléments fondamentaux un autre monde peut à chaque instant renaître »[325]. Et, des lignes du passé qui subsistent ici et là, parfois trouvons-nous malgré tout quelques éléments à partager pour donner naissance à cette *contemporanéité existentielle* que nous cherchons en chaque instant ; tant et si bien que parfois, nous ne sachions plus véritablement ce qui est passé et ce qui a subsisté, ce qui s'est alors transformé en présent et en présence, ou ce que de ces présences nous choisissons nous-même de considérer comme des poursuites surannées…

Les journaux intimes de Günther Anders sont largement composés avec ces intrications existentio-temporelles. Perdus dans les récits des récits, nous naviguons avec lui au travers de strates historiques dont les limites se font fines ou poreuses, floues ou carrément entremêlées de sorte que leur auteur lui même en perde la réalité du temps : « Le Ring et la mairie sont toujours là. Donc 1905 ou 1915 sont toujours là (…) Encore là ? A nouveau là ? Dieu seul le sait ».[326]. Plus loin, en 1966, à Breslau : « nous sommes ici dans le deuxième *Reich*. (...) nous ne sommes pas en 1966, mais en 1906 » [327]. L'entrelacement qui se tisse bientôt très explicitement entre spatialité et temporalité est éloquent de l'importance qu'ont pour lui, à cet instant, les différentes temporalités qui forment son instant présent : « Pour moi, le temps dans lequel nous roulons ici (...) »[328], ou « cette année 1906, dans laquelle nous roulons »[329]…

Partager des habitations promesses d'avenir

Ainsi, autant qu'hériter de « passés à partager », « habiter (…) c'est se placer dans un devenir du lieu, dans ses lignes plus exactement »[330]. Et parfois même, « parfois, la maison de l'avenir est plus solide, plus claire, plus vaste que toutes les maisons du passé »[331]. N'aime-t-on pas, avant tout, les espaces qui nous promettent d'être hospitalités pour nous et nos proches ? Ne se sent-on pas attirés par les lieux qui se révèlent les plus engageants pour nos existences ? Se sentir en bonne harmonie avec un espace, l'habiter en toute amitié, n'est-ce pas conclure avec lui un pacte de confiance pour l'avenir, et visualiser en ses lignes un cadre de notre vie prochaine ? L'habitation humaine s'épanouit là où ses lignes existentielles semblent pouvoir se poursuivre jusqu'à l'horizon.

L'avenir, avant tout, est désir humain ; et il ne peut être aucun futur pour celui

---

325 CHARBONNEAU, Bernard, *Le jardin de Babylone (1969)*, Paris, L'encyclopédie des Nuisances, 2002, p.54.
326 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, trad. Christophe David, Lormont, Le bord de l'eau, 2014, p.55.
327 Idem, p.99.
328 Idem, p.30.
329 Idem, p.69.
330 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit*, p.29.
331 BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace, op. cit.*, p.68.

qui a perdu l'élan vital du désir d'être. Pour le dire avec de Jean-Marie Guyau, « il faut désirer, il faut vouloir, il faut étendre la main et marcher pour créer l'avenir. L'avenir n'est pas *ce qui vient vers nous,* mais *ce vers quoi nous allons* »[332]. De ce point de vue, le désir d'habiter de l'homme le porte et le déploie tout entier vers un futur duquel il est pleinement acteur et récepteur. De ce point de vue, *habiter est une projection sur l'espace-temps des potentialités d'être qui s'ouvrent à nous, et en habitant, l'homme déploie sur l'espace-temps ses projets d'avenir.* Une thèse que l'on pourrait sans peine nommer d'*existentialiste*, en ce sens que l'existentialiste peut-être « ne prendra jamais l'homme comme fin, écrit Sartre, car il est toujours à faire (…) l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme »[333].

Dans l'ex-sistance qu'il déploie, « l'homme n'est rien d'autre que son projet », mais en même temps, « il n'y a de réalité que dans l'action », à savoir qu'« il n'existe que dans la mesure où il se réalise »[334]. Nous retrouvons encore une fois des illustrations de ces propos de Jean-Paul Sartre dans les journaux d'Anders. De retour des Etats-Unis, il s'éprenait de la France. Mais très vite une fois rentré en Autriche, et alors que ces lieux ne représentent plus pour lui des potentialités à venir, il note, dépité :

« J'ai lu aujourd'hui dans un journal d'ici une annonce dans laquelle figurait le nom de « Cherbourg ». Scandale : il y a à peine moins de six mois, lorsqu'une ligne est apparue à l'horizon, elle s'appelait « Cherbourg » et, pour moi, c'était l'Europe. Et maintenant ? Ce n'est plus qu'une ville portuaire dans un autre pays, inaccessible et lointain » [335]

Bernard Salignon semble aller lui aussi en ce sens, lorsqu'il précise « l'intentionnalité mise en acte : l'homme habite et est habité par son habiter »[336]. L'homme habite un monde où le temps est *ouvert* devant lui[337], et les lieux semblent être, au moins autant que les héritages des époques passées, des potentialités ouvertes, tournées vers l'avenir. Dans cet entrelacs, ce n'est pas simplement le monde habité qui se doit d'être mis dans une constance et une directionalité éthique, mais aussi l'individu, l'habitant lui-même, qui accepte, dans sa tenue même, cette responsabilité entre *dette* et *promesse,* en ce que « se tenir responsable maintenant, écrit Paul Ricoeur, c'est (…) accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain »[338]. C'est de cette responsabilité acceptée et incarnée par l'individu dans sa constance que l'instant du partage peut s'instaurer, et, paradoxalement, durer. Ce que peut-être a proposé Pierre Sansot en ces termes :

---

332 GUYAU, Jean-Marie, *La genèse de l'idée de temps,* p.33, cité par BACHELARD, Gaston, Idem, p.51.
333 SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme (1946)*, Paris, Gallimard, 1996, p.75-76
334 Idem, p.51.
335 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour, op.cit.,* p.189.
336 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op.cit.,* p.29.
337 (de) BODINAT, Baudoin, *La vie sur Terre. Réflexions sur le peu d'avenir que contient le temps où nous sommes*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p.203.
338 RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p.342, cité par TRUC, Gerome, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité, op. cit.,* p.94.

« Dans une ville, chacun de nous a singulièrement conscience de vivre une aventure propre (…) et pourtant nous sentons que ce qui a été aujourd'hui continuera demain dans une conscience ou dans une autre. Le trottoir de la rue sous mes pas anonymes et sous ceux des passants qui nous suivent, le journal du bistrot dans ma main mais il a été tenu par d'autres mains, ma voix unie aux autres voix dans cette foule qui scande sa révolte : *en un mot, nos existences non encore cadenassées mais ouvertes les unes aux autres et béantes sur le même monde* »[339]

Le prendre soin éthique des entrelacs temporels

On connaît, chez les architectes, les anecdotes de Frank Gehry jouant dans son bain avec les poissons que rapportait sa mère du marché, et la fascination de celui-ci pour leurs courbes et leurs écailles dorées. Ou, chez Barragan, l'influence du *pueblo* de son enfance, rapportée par Frampton dans L'architecture moderne[340]. Par ces témoignages, ces architectes en conviennent : d'un héritage de l'enfance s'est construit leur pratique professionnelle et leur succès. Entrelaçant leurs mémoires du passé avec les projections de bâtiments à dessiner pour l'avenir, ils travaillent et explicitent, parfois de façon exacerbée, cette relation ordinaire que tisse à chaque instant tout habitant : *l'entrelacement complexe des héritages et de l'à-venir dans un instant présent qui paradoxalement ne peut que les nier.*

A la différence ainsi d'autres objets ou marchandises, il réside dans *l'espace habité*, *qui est toujours un espace partagé*, un enjeu fondamental de conservation de ces traces par lesquelles nous envisageons nos *con-temporanéités*. En effet, en ce qu'elle sont des figures de reliance entre des individus radicalement *autres*, chacune de leurs existence est la promesse d'une reliance régénératrice, porteuse d'à-venir, à laquelle nous nous devons attention et soin. C'est en cela peut-être que Perez Gomez écrit « notre époque doit maintenir sa relation à l'historicité en tant que référence possible pour articuler une éthique de l'action tout en transformant et redéfinissant les termes épistémologiques de l'histoire »[341] : c'est dans *l'entrelacement d'un passé et d'un présent ensemble tournés vers l'avenir* qu'il nous faut chercher les fondements d'une action éthique. Dans l'entrelacs entre instant et durée qui forme l'habitation, le présent fondamental nous reste complexe et insaisissable. Qu'avons-nous d'autre que lui, pourtant, pour être, pour vivre ?

Bernard Salignon écrit sans hésitations ces deux acceptions de l'espace-temps de l'instant et de la durée comme deux « possibles » pour le partage entre hommes :

---

339 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.27.

340 « Le *pueblo* mythique de l'enfance de Barragan décrit parfaitement cet univers, et, par là, ses sources d'inspirations : « *Les premiers souvenirs de mon enfance sont liés à une hacienda que ma famille possédait près du village de Mazamitla. C'était un pueblo dans les montagnes, avec des maisons aux toits de tuile dotés d'auvents immenses pour protéger le passant des averses de la région. Il avait la couleur de la terre, ce qui est intéressant car la terre était colorée (…) Non, il n'existe pas de photographies. Il m'en reste seulement le souvenir* » » BARRAGAN, Luis, cité par FRAMPTON, Kenneth, *L'Architecture moderne, une histoire critique*, trad. de Guillemette Morel-Journel, Londres, Thames&Hudson, 2006. p.338-339.

341 PEREZ GOMEZ, *Le sens du lien*, Ousia, 1996, p.133 ; cité par SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.119.

« Il y a deux espaces qui rendent possible l'être-avec comme possible. L'un est synchronique et donne à l'être-ensemble un lieu qui permet la rencontre entre les hommes partageant dans l'espace un temps pris ensemble ; l'autre qui fonde la communauté dans son historicité permet aux hommes de se sentir dans une appartenance symbolique avec les absents : passé et futur deviennent les modes d'une rencontre dont l'architecture (…) est le lieu qui commémore et remémore tout autant qu'il anticipe cette rencontre entre les traces et ses possibles »[342].

[342] SALIGNON, Bernard, *Où, L'art, l'instant, le lieu, op. cit.*, p.98.

Chapitre 5. Habiter entre appartenance et liberté,
considérations sur l'appropriation

« Je répète ces noms et l'écho me répond : possession, appropriation.
Noms des sens et des sentiments, des expériences et des exploits.
Nommer les lieux et vivre les noms, c'est prendre et s'éprendre, c'est habiter le pays »
Francine Adam[343]

Nous venons de le voir, *les temporalités de l'habitation* sont un entrelacs complexes à envisager, paradoxalement constitués d'un tissage d'instants, d'héritages et de désirs, parfois une *contemporanéité* qu'il nous est possible de partager, et ce bien que la rationalité voudrait que la qualité événementielle de l'instantanéité nous reste insaisissable et nous plonge dans la solitude. A cette occasion, Pierre Sansot l'affirmait précédemment : c'est dans les héritages de la ville que nous pouvons trouver quelques uns de ces espaces de contemporanéité avec autrui, c'est par ces marques notamment que nous pouvons tisser avec l'altérité une base commune sur laquelle entreprendre une rencontre. Car, écrit-il, « la ville se compose de lieux et d'objets qui n'appartiennent à personne, qui ont accumulé tant de présences (…) qu'il ne saurait être question de les posséder »[344]. Tombés dans le patrimoine public, les monuments et autres héritages culturels ne sauraient être possédés par l'individu, c'est une évidence que de le souligner - et c'est précisément ce fait qu'ils n'appartiennent à personne, qui constitue un champ premier à partager. En effet, ce qui se partage, c'est ce qui ne se possède pas. La possession, elle, se divise, se prête ou s'échange, elle se vole ou s'achète, se loue. Mais le partage, lui, désigne nécessairement une qualité d'échange qui ne peut être prêtée qu'à ce qui nous dépasse l'un et l'autre : nous partageons le temps d'un repas, nous partageons des chemins de vie, nous partageons des amitiés, nous partageons des conditions…

Si ainsi toutefois la ville ne nous appartient pas et que nous la partageons, et que c'est là ce qu'elle a en propre, comment alors comprendre ces propos, toujours de Sansot : « Quand nous voulons définir le quartier, nous sommes obligés d'évoquer le sentiment que les gens éprouvent d'appartenir à tel ou tel quartier »[345]. Comment

343 ADAM, Francine, « Habiter le pays par les noms », in *L'habiter dans sa poétique première*. op. cit., p.281.
344 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.28.
345 Idem, p.379.

comprendre que l'individu puisse appartenir à quelque chose qui ne lui appartient pas, et *vice versa* ? D'autant que ces « quartiers », eux aussi, si nous y avons grandi, il nous semble naturel d'affirmer que « nous nous les sommes appropriés ». N'aurions-nous le sentiment d'appartenir qu'à ce qui n'a pas accumulé trop de présence ? Rien n'est moins sûr. « Qui détient le lieu ? »[346], demande rhétoriquement Michel Serres, avant de poursuivre, malicieusement - « tautologie : comme un endroit où habite quelqu'un. Indéfini auparavant, un lieu devient alors tel lieu ou le lieu de tel »[347]. Nous sommes bien peinés de devoir donner l'appartenance d'un lieu à l'un ou l'autre, et pourtant bien en difficultés aussi lorsqu'il s'agirait d'affirmer que notre habitation ne nous impose absolument aucune appartenance…

Un questionnement semble devoir être opéré, clarifiant les relations entre l'*appartenances, appropriation, possession, propre* et *propriété.* Il mettra en évidence la non-contradiction fondamentale entre les puissantes appartenances et libertés qui fondent chacune à leur manière le jeu de l'habitation.

Polysémie de la notion d'appropriation

Nombreux sont ceux qui l'ont affirmé, « habiter est d'abord une *appropriation* d'espace »[348]. Mais quel sens peut se trouver dans cette affirmation ? C'est une évidence que de l'écrire premièrement, « approprier » est un terme employé en de nombreux sens. Perla Serfaty-Gazon tout d'abord en rappelle les origines marxistes :

« L'usage sociologique du concept d'appropriation trouve son origine dans l'anthropologie de Marx, qui l'inscrit dans sa conception du travail comme l'impulsion motrice primordiale. L'action sur (et l'utilisation de) la nature et la production d'objets, matériels ou non, constituent la réalisation de capacités et de pouvoirs qui, autrement, ne seraient pas révélés et resteraient de l'ordre des potentialités humaines implicites. Confronté à ses actions sur la nature et à des objets produits par lui, mais dotés d'une existence autonome et qui lui sont devenus étrangers, l'individu se les approprie à travers l'intériorisation de savoirs, de savoir-faire, et de capacités dont cette production a été l'occasion mais aussi de capacités historiquement formées. Cette intériorisation constitue le coeur de l'appropriation. Elle désigne ainsi, chez Marx, le processus par lequel les hommes dépassent ce qu'ils ont extériorisé grâce à un effort d'objectivation pour s'engendrer eux-mêmes à travers la maîtrise et l'évolution de savoirs. En ce sens, appropriation et processus d'humanisation sont en étroite parenté »[349]

A ce rappel historique, il nous faut ajouter et discuter des sens plus courants et contemporains ; nous en situerons plusieurs, entrevus tours à tours.

---

[346] SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.*, p.70.
[347] Idem.
[348] PEZEU-MASSABUAU, Jacques, « Nommer la poétique du monde », in *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*, op.cit., p.17-37, p.18.
[349] SERFATY-GAZON, Perla, « Appropriation », in SEGAUD, Marin, BRUN, Jacques, DRIANT, Jean-Claude (dir.), *Dictionnaire Critique de l'habitat et du logement*, Paris, Editions Armand Colin, 2003, p.27-30, p.27.

L'appropriation est émotionnelle, existentielle

« L'appropriation », tout d'abord, peut signifier l'attachement sentimental des êtres à leurs lieux, cet attachement nécessairement lié à l'habiter et que Lévinas définit en ces termes : « être dans le monde, c'est être attaché aux choses »[350]. Car il serait vain de penser pouvoir « échapper » à l'appropriation comme « appartenance ». Comme le remarque Günther Anders, « une quotidienneté (…) suppose toujours quelque appartenance »[351]. Tout comme la « possession » est aussi entendue en des termes plus allégoriques ou métaphoriques, l'appartenance dont témoigne Anders, ne témoigne pas nécessairement d'un « avoir » au sens strict, mais signifie plus généralement cette relation de co-hospitalité entre l'homme et ses lieux qui se déploie dans le processus d'habitation. Lévinas à nouveau est explicite à cet égard : « La maison qui fonde la possession, n'est pas possession dans le même sens que les choses meubles qu'elle peut recueillir et garder. Elle est possédée, parce qu'elle est, d'ores et déjà, hospitalière à son propriétaire »[352].

Si *habiter* est avant tout une appropriation de l'espace, alors le fait qu'habiter traduirait quelque chose comme une relation amoureuse à une spatialité ; une reconnaissance sincère de l'hospitalité qui, en ces lieux, nous est offerte. N'aime t-on pas une ville parce qu'on *y* a fait quelque chose, parce qu'on *y* a rencontré quelqu'un, qu'on s'*y* est tenu ou habitué à ? Qu'aime t-on, finalement, de la ville *elle-même ?* Il semble parfois que les lieux ne nous soient chers, familiers ou même beaux, que par un mouvement de réponse à leur capacité d'accueil envers ces moments qui nous ont été chers, ces événements qui ont constitué notre existence. « Exister c'est être lié à »[353] : si ainsi j'existe dans une ville, si j'y habite, n'est-ce pas parce qu'en elle, et donc toujours d'une certaine façon *grâce à elle*, je suis lié à des relations sociales, émotionnelles, nostalgiques - des relations que j'habite et qui m'habitent ? Les villes, nous les aimons pour leur capacité à porter ces personnes que nous aimons, et, si nous avons un peu d'amour-propre aussi, pour leur capacité à nous porter, nous-mêmes au travers de l'épreuve à chaque instant renouvelée qu'est notre existence.

Dans la proposition « habiter est un processus d'appropriation spatiotemporel - existentiel »[354], n'est-ce pas là ce qui est soufflé, à demi-mots ? Si *habiter* est un processus d'appropriation spatio-tempo-existentiel, c'est qu'en ce processus nous trouvons à réaliser nos existences à travers l'espace, et *vice-versa*, à réaliser l'espace de par nos existences. Car « l'appropriation », en ce qu'elle crée comme *relations d'appartenances*, possède une composante existentielle puissante. Résumée très rapidement et simplement par le psychiatre Robert Neuburger, « la relation

---

350 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.55.
351 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.,* p.98.
352 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *Essai sur l'extériorité,* Paris, Poche, 1998, p.168
353 GHITTI, Jean-marc, « Les personnes existent », in YOUNES, Chris (dir.), *Henri Maldiney*, *op. cit,* p.117.
354 PEREIRA, Domingos, « Le corps, instrument et matrice poïétique de l'habiter », in BERQUE, Augustin, DE BIASE, Alessia, BONNIN, Philippe (dir.), *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*, *op. cit.,* p.160.

d'appartenance est un partage, avec d'autres personnes, de valeurs, de croyances, de buts, d'intérêts qui créent une communauté réelle et/ou pyschologique »[355]. Et cette relation d'appartenance, dit-il, n'est pas un optionnel de nos existences - elle est une fondamentale structurelle. « Il ne suffit pas d'établir des relations interpersonnelles pour se sentir exister, encore faut-il que ces relations se situent à l'intérieur de cercles d'appartenances qui les contiennent »[356].

Pas plus n'est-elle « qu'une » composante de notre existence, mais constitue aussi un mécanisme habitationnel. N'habitons-nous pas, en effet, aussi, chez l'autre, par l'autre, en l'autre ? Plusieurs récits semblent corroborer cette hypothèse. Dans *Loin de Chandigarh*, tout d'abord, Tarun J. Tejpal raconte en quoi c'est au travers de sa compagne Fizz que le narrateur habite sur Terre :

« Pendant de longues années, Fizz (la compagne du narrateur) avait été ma seule maison. A présent, un étrange sentiment d'appartenance montait en moi. C'était à la fois rassurant et perturbant. Assis sous la pluie fine, (…) percevant la joie qui irradiait le corps de Fizz, je songeais que j'avais peut-être trouvé le point géographique, sur cette terre, que nous cherchons tous. Le seul endroit de la planète où nous sommes ancrés, et vers lequel nous devons retourner, si loin que nous ayons vagabondé »[357]

Puis, Tennessee William, de la même façon, dans *La nuit de l'iguane*, le note lui aussi :

« Nous tenons lieu de maison (home) l'un pour l'autre, mon grand-père et moi. Savez-vous ce que j'entends par maison ? Je ne parle pas d'une maison normale. Je veux dire que je ne parle pas d'une maison au sens où les gens l'entendent lorsqu'ils parlent d'une maison, parce que je ne considère pas une maison comme (…) un édifice (…) Je considère une maison comme étant quelque chose que deux personnes peuvent partager et dans laquelle chacune peut (…) disons, se loger, - reposer – et vivre, dans un sens émotionnel »[358]

Cette mise en valeur de l'autre comme habitation possible semble *a priori* rester une allégorie, une métaphore poétique. Il n'en est rien. Les cercles d'appartenances que je tisse pour exister ne sont pas que des fils sans épaisseur qui me connecteraient trop légèrement à mon entourage social. Ces cercles constituent la *périphéria* définissant et permettant l'établissement d'un *cosmos* habitable, il sont une demeure fondamentale de ma condition humaine, la maison où mon humanité peut s'établir et habiter.

355 NEUBURGER, Robert, *Exister. Le plus fragile des sentiments*, Paris, Payot, 2012, p.22.
356 Idem, p.32.
357 TEJPAL, Tarun J., *Loin de Chandigarh,* trad.. A Le Goyat, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p.318-319 ; cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter*, *op. cit.,* p.190
358 WILLIAM, Tennessee William, *La nuit de l'iguane,* Acte III, cité par Yi-Fu Tuan, *Espace et lieu. La perspective de l'expérience,* Gollion, Infolio, 2006, p.141.

L'appropriation est adaptation

Envisageons à présent un second sens à donner au terme « approprier ».
Nous venons de voir en quoi l'appropriation, comprise en des termes métaphorique, ou allégorique, pouvait se révéler « appropriée » pour témoigner de la relation amoureuse entre l'habitant et ses lieux habités : dans cette affirmation apparaît un sens encore nouveau de l'appropriation au sens de la justesse, de l'adaptation. Une affirmation est *appropriée* s'il elle est adaptée, efficace pour répondre à ce pour quoi elle est invoquée. Mais alors qu'est, dès l'origine, « approprié » pour l'habitation humaine ? A l'évidence, « si l'habitat est produit, l'appropriation de l'habitat n'est pas un sous-produit mais l'aventure même de l'habiter »[359] - et il faut perpétuellement entrer dans le jeu du *processus d'appropriation* en tant qu'habitant, plus que d'espérer, en tant qu'architecte, produire un ensemble d'espaces parfaitement *adaptés* à l'habitation[360].

C'est peut-être même, très étonnamment, lorsque ne sont plus présentes les conditions de possibilité pour l'individu d'adapter *lui-même* ses espaces de vies que sont dites « inhabitables » les architectures de la ville - indépendamment du fait qu'elles sont pourtant habitées. Par-là est cherché à dire cette impossibilité de *rendre appropriés* ses espaces de vies. Qu'advient-il de l'habiter et de ses processus d'appropriation lorsqu'il est impossible d'intervenir sur l'espace lui-même ? Henri Lefebvre l'écrivait dans son *droit à la ville* : « Le grand ensemble réalise le concept de l'habitat, diraient certains philosophes, en excluant l'habiter : la plasticité de l'espace, le modelage de cet espace. L'appropriation par les groupes et individus de leurs conditions d'existence »[361]. En cela il n'est nullement considéré que l'espace ne soit « pas adapté », mais plutôt qu'il ne soit « pas adaptable »…

Cette proposition de *l'appropriation* comme adaptation, mais surtout comme *processus, construction*, et non comme « état » ou « caractéristique » d'un espace ou d'un objet qui serait « approprié », porte à rejoindre la critique formulée au préalable par le géographe Vincent Veschambre, qui écrit en faveur d'une conception dynamique de l'appropriation, et d'une qualification des espaces qui ne soient pas considérés comme

---

359 SERFATY-GAZON, Perla, « Appropriation », in SEGAUD, Marin, BRUN, Jacques, DRIANT, Jean-Claude (dir.), *Dictionnaire Critique de l'habitat et du logement*, *op. cit.,* p.27-30, p.29

360 Ce que peut-être Nathalie Blanc exprimait déjà en ces termes cherchant à définir l'idée de « lieu habitable » : « Nous dirons alors qu'un lieu habitable est un lieu qui offre des possibilités suffisantes de création et d'adaptation aux individus pour se l'approprier ; aussi délicat d'interprétation et de compréhension qu'un tel processus soit, l'appropriation d'un lieu repose sur la connaissance fine des conditions de vie offerte à cet endroit » BLANC, Nathalie, « L'habitabilité urbaine », in COUTARD, Olivier, LEVY, Jean-Pierre, *Ecologies urbaines*, Paris, Economica/Anthropos, 2010 p.169

361 LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville (1967)*, 3e édition, Paris, Economica, 2009, p.17.

des fins en soi[362]. D'où, suivant Philippe Jarreau, le bricolage peut-il être précisé, de la même manière, comme un *processus d'appropriation* du chez-soi, une manière de travailler à la fabrication « incrémentaliste » d'une harmonie heureuse entre l'homme et son habitat : « qu'ils soient locataires ou propriétaires de leur maison, les bricoleurs parlent de leur activité d'une seule voix : ils veulent « faire sien » pour habiter et réaliser « son chez soi ». La maison n'est pas seulement le lieu où s'exprime l'individu, le miroir où il se rend visible et tangible a lui-même et aux autres, la maison fait sien le bricoleur comme il fait sienne la maison »[363]. Par le bricolage, l'habitant « se rend adapté » son habitat dans un processus jamais terminé, et tisse avec lui les liens de co-appartenances existentiels que nous avions précédemment évoqués. La recherche en psychiatrie le confirme : « pour qu'un lieu fasse habitation, pour qu'un logement fasse *scène,* le sujet doit y mettre du sien ; cette opération, qui va un peu plus loin que la pose d'une photo de famille sur son frigo, singularise un style et découpe une scène dans l'illimité du « monde » »[364]. Dans le bricolage, la décoration, l'aménagement, le rangement, l'homme *ménage* ses lieux habités, à savoir qu'*il se ménage un habitat*, tissant avec eux en cela un lien d'appropriation à double sens : une possession et un *être-possédé.*

Ici et là nous avons pu lire que « nous habitons le monde et en retour le monde nous habite »[365] : que contient d'autre cette affirmation, si ce n'est une mise en abîme du caractère de l'habitation comme double mouvement de déploiement *hors de* l'individu et de mise en intériorité *au sein de* l'individu ? La langue française, *hélas !*, ne contient aucun nom commun pour désigner l'action de « hanter » ; et si nous pouvons parler d'*appartenance*, de *possession*, *hanter* ne pourra pour l'heure être proposé comme « hantage », « hantement » ou autre « hantance ». Dommage, car quoi d'autre est à l'oeuvre dans ce double mouvement de *hanter* et d'*être hanté* qui se joue et se rejoue perpétuellement dans les processus d'habitation que nous cherchons ici à mettre en lumière ? Michel Serres le dit, « tout lieu est hanté »[366].

Michel de Certeau l'écrivait pour sa part en ces termes : « un lieu habité par la même personne pendant une certaine durée en dessine un portrait ressemblant »[367], tant et si bien que « même une chambre d'hôtel anonyme en dit long sur son hôte de passage au bout de quelques heures »[368]. C'est que même la chambre d'hôtel, après qu'elle ait été investie, est devenue, pour un petit temps éphémère au moins, un *lieu*

---

362 « À travers appropriation, qu'il ne définit pas, J. Lévy se réfère d'abord à un « état », au fait qu'un espace soit « approprié », ce qui pour lui est pléonastique. Pour notre part, nous avons au contraire privilégié une conception dynamique de l'appropriation, dans laquelle la qualification de l'espace n'est pas une fin en soi, mais plutôt la mise en évidence des rapports de pouvoir, des conflits et plus largement de la dimension spatiale des rapports sociaux » VESCHAMBRE, Vincent, « La notion d'appropriation », in *Norois*,195, 2005/2, mis en ligne le 11 août 2008, consulté le 10 janvier 2015. URL : http://norois.revues.org/589

363 JARREAU, Philippe, *Bricolage, Archéologie de la maison*, Paris, CCI Centre Pompidou, 1985

364 HOORNAERT, Geert, « Le réel de l'autonomie », *Courtils en lignes*, n°10 / février 2013, *habiter & schizophrénie*, p.178-182, p.181

365 PEREIRA, Domingos, « Le corps, instrument et matrice poïétique de l'habiter », *op. cit.,* p.158.

366 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.,* p.70.

367 DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce, *L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994, p.205-206

368 Idem, p.205.

habité, c'est-à-dire donc un espace hanté par les traces d'un passage, une spatialité qui possède pour quelqu'un – jusqu'à ce qu'on la remette à neuf en tout cas – une âme, une épaisseur temporelle, symbolique, affective. En tout cela, c'est à nouveau d'un double mouvement simultané qu'il s'agit. Car si enfin il peut être affirmé que l'homme « possède une maison » dans le sens où il possède un « habitat », un « chez-soi » (qui sont avant tout entendus dans leurs sens non-matériels ou extra-matériels, comme dépassant la simple matérialité), c'est qu'en retour, l'homme aussi est, d'une certaine manière, possédé par cet habitat. Lévinas encore : « Possédée, l'existence possède »[369].

Nos développements toutefois ne devraient pas nous le faire oublier : la notion d'appropriation si elle est une idée largement reprise chez les penseurs et les acteurs de la construction des établissements humains reste une notion rarement abordée et développée, et généralement critiquée pour son insuffisance ou sa signification trop floue ou incertaines[370].

On sait par exemple que « la philosophie » (s'il est possible d'opérer pareille réduction) a majoritairement refusé ce terme d'appropriation pour penser la question de ce que signifie et ce qu'implique habiter, par delà la question du « propre » au sens de la « possession ». A savoir que, précise Thierry Paquot, « pour la philosophie, « s'approprier un espace », contrairement à la sociologie, ne signifie pas en prendre possession mais *devenir autre* par notre présence en son sein »[371].

Qu'entendre par ce *devenir autre* qu'ouvre Thierry Paquot ? Peut-être, déjà, le fait que rendre un espace *approprié* par l'appropriation, c'est aussi s'ouvrir à l'interaction avec les lieux qu'offre l'habitation, et ne pas en ressortir indemne. *Habiter*, c'est accepter de *devenir* avec l'espace - et donc, nécessairement, de se réaliser dans un champ relevant à la fois du *devenir soi* et du *devenir autre*. Nous sommes porté à penser *a priori* que le temps soit le lieu de réalisation de ce devenir latent. Mais, ce que nous invite à penser Günther Stern, c'est que c'est l'*espace* qui pourrait aussi apparaître comme le lieu de l'ensemble des possibilités de *devenir*[372]. Nous voudrions pour notre part comprendre avec Thierry Paquot en quoi l'*habitation* réunit l'un et l'autre, le temps et l'espace, l'individu et le lieu, le soi et l'altérité, que c'est en elle et par elle (notamment) que le sujet *devient*.

L'appropriation chez Michel Serres : salir pour se rendre propre

Avec l'ouvrage *Le Mal Propre* de Michel Serres, cherchons à entrevoir d'autres sens aux terminologies d'appropriation et d'appartenance, de possession et de propriété.

---

369 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.64.

370 Voir l'analyse portée à ce sujet par VESCHAMBRE, Vincent, « La notion d'appropriation », *op. cit.,*

371 PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville*, *op. cit.*, p. 35.

372 « L'espace apparaît maintenant comme l'ensemble des possibilités de fuir le précisément-là et l'Etre-précisément-moi ». STERN, Günther, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin & Cie, VI, p.22-54.

Aux questions *comment les vivants habitent-ils un lieu ? ; comment l'établissent-ils, le reconnaissent-ils ?*, la réponse de Michel Serres est claire : l'homme habite les lieux en se les appropriant, c'est-à-dire littéralement, en se les rendant *propres*, et donc, paradoxalement cette fois (et le jeu de mot n'est pas innocent dans la thèse défendue), en les *salissant,* voire même en les *polluant*. Car « la propriété se *marque* »[373], et l'être humain, tout comme donc bon nombre d'animaux, délimite le territoire de ce qui lui appartient en y laissant traces et marques de son passage – voire, une fois donc la proposition inversée : il rend sien les lieux qu'il rencontre en les marquant de lui-même. Après tout, rappelle Henri-Pierre Jeudy, « dans la langue française, la notion de « propre » désigne autant l'idée de propriété que celle de propreté. (et) dans toutes les langues, le fait de « rendre propre » est une manière de signifier l'appropriation »[374]. Mais, poursuit-il : « Le plus communément, on peut estimer que l'individu se représente par « ses » biens (…) (et) bien que J. Lacan ait pu dire : « Ce que l'on est, on ne l'a pas, ce que l'on a, on ne l'est pas », on continue à penser : « Dis-moi ce qui t'appartient, je te dirai qui tu es… » »[375]. Ainsi insiste Michel Serres : il subsiste « le même rapport entre appartenance et appartement »[376] : « *propriété, propreté*, même combat dit par le même mot »[377].

« En somme : ou propre veut dire approprié, mais alors signifie sale ; ou propre veut dire vraiment net, et signifie alors sans propriétaire »[378]. A la différence ainsi d'autres penseurs, qui soulignent le lien entre *cosmos*, *oikos* et *ordre,* Michel Serres démontre qu'une souillure de l'ordre du monde est aussi à l'oeuvre dans nos mécanismes habitationnels. Augustin Berque l'affirmait pourtant : « L'écoumène, la demeure humaine, *doit* être monde, et non pas le contraire (immonde). *Mundus*, cela veut dire en effet « monde » au sens ordinaire de ce terme aujourd'hui, mais cela veut dire en même temps « propre, bien arrangé ». La demeure humaine, doit être propre et bien arrangée. Pour être habitable humainement, elle ne doit pas être le contraire de monde, c'est-à-dire immonde : sale, polluée, immorale »[379]. Nous serions à première vue tenté d'opposer ces propos à ceux de Michel Serres. Mais c'en serait une lecture trop rapide. Car, et c'est là toute la finesse de la proposition de Serres : le philosophe n'affirme pas que nous puissions habiter ce qui est sale ; il note que c'est en salissant ce qui était propre que nous habitons, et fustige même régulièrement ceux qui critiquent le caractère aseptisé des chambres d'hôtel, rappelant, que, si celles-ci n'était pas absolument propres, nous ne voudrions même pas y mettre les pieds.

Mais alors pourquoi l'homme salit-il ? Que voulons-nous, lorsque nous salissons

373 SERRES, Michel, Le mal propre, Paris, Le Pommier, 2008, p.12. C'est là une thèse qu'il faudrait envisager plus longuement dans ses rapports avec la psychologie environnementale et ses rapports aux processus de territorialités et de contrôles d'un territoire. Cf. GAZON, Perla-Serfaty, « Appropriation », *op. cit.*

374 JEUDY, Henri-Pierre, *Eloge de l'arbitraire*, Paris, PUF, 1993, p.40.

375 Idem, p.40-41.

376 SERRES, Michel, *Le mal propre*, *op. cit.*, p.17.

377 Idem, p.11.

378 Idem, p.12.

379 BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, op. cit.*, p.112.

le monde ? Qu'on soit ou non convaincu comme lui que l'homme qui salit *veuille quelque chose*, *salisse pour quelque chose* – le résultat en est quoi qu'il en soit le même – volontairement ou involontairement : « qui vient de cracher dans la soupe la garde pour lui ; nul ne touchera plus à la salade ou au fromage qu'il a ainsi pollués »[380]. Nous le comprenons, la thèse de Michel Serres est aussi basée sur le jeu de mot qui se tient dans la proximité entre les termes, et leur inversion. Nous pourrions être tenté de la résumer ainsi : *l'homme salit ce qui est propre pour se le rendre propre.* Une théorie de la saleté comme territoire habité. Le philosophe, le résume ainsi : « le propre s'acquiert et se garde par le sale »[381].

Pierre Sansot déjà dans *La poétique de la ville*, allait en ce sens, écrivant qu'« on ne peut s'approprier un espace qu'en le « marquant », qu'en distribuant des passages, des zones de réserve, des lieux interdits ou permis »[382]. Et en tout cela, il serait aussi tentant de chercher à tisser des liens avec l'*espace strié* de Mille Plateaux de Deleuze et Guattari pour voir en quoi, une fois comprise *l'appropriation* dans le sens étymologique de la *propriété*, la macro-tendance de l'Etat à strier l'espace pour le contrôler, se l'approprier littéralement, n'a finalement que peu de différences avec les microprocessus que déploient les individus pour « marquer » l'espace…

C'est que, consciemment ou non, « nous nous sentons davantage maîtres et possesseurs de ce que nous avons bouleversé – ne fût-ce que d'une façon fort légère »[383]. C'était déjà le sujet de notre première dialogique : l'habitation humaine ré-ordonne nécessairement les lieux pour en faire un monde. Et, se tenant parmi ses lieux, l'homme donc *tient* ceux-ci avec sa tenue propre. « Difficile alors de ne pas dire ni voir que se tenir là en vient à tenir ce là, l'occuper, le posséder. L'être, tenue, tourne à l'avoir, tenure ; l'être, propre, tourne à l'avoir, propriété »[384].

L'appropriation comme propriété

Avec Michel Serres nous sommes entrés dans une première lecture de l'appropriation comme propriété. Concluons nos considérations sur un sens le plus littéral encore.

Dans ses *Notes pour une histoire du sentiment (1947-1949)*, Günther Anders déjà s'interrogeait : *pourquoi serait-il inapproprié de voir ce qui est propre à l'appropriation* ? « Faire usage de « quelque chose » qui est une « propriété » ne peut être « inapproprié ». Cette association entre les mots « propriété » et « approprié » n'est pas un simple jeu de mots. Les langues latines font elles aussi dériver de la même racine *proper* les mots qui signifient « propriété » et « convenance » »[385]. Il est vrai, qu'après tout, considérant très concrètement l'habitation humaine, nous pourrions aussi considérer avec l'architecte

---

380 SERRES, Michel, *Le mal propre*, *op. cit.,* p.11.
381 SERRES, Michel, *Le mal propre*, *op. cit.*, p.87.
382 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.,* p.396.
383 Idem, p.554.
384 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.,* p.75.
385 ANDERS, Günther, « New York 1947 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, *op. cit.,* p.81.

Nadège Leroux que « l'habitation n'a pas lieu sans espaces privés »[386]. Nous avons tous besoin d'habitats concrets qui soient nos possessions, d'appropriations physiques, matérielles, très peu métaphoriques, qui nous servent d'abri, hébergent nos intimités, nos corps et sa chaleur.

A cela toutefois il nous faut bien préciser qu'il serait absurde de croire toutefois qu'il faille posséder une maison « pour » habiter. Comme le note Emmanuel Lévinas, « tout ce qui est donné dans le monde n'est pas outil », et « la formule « la maison est un outil d'habitation » est manifestement fausse ». Ou plutôt, précise-t-il : « elle n'a pas, en tout cas, raison de la place exceptionnelle que le « chez soi » joue dans la vie de l'homme »[387].

La maison, le chez-soi, ne sont pas des *moyens* d'habiter, mais constituent en eux-mêmes de véritables *fins* ; l'habitat de l'homme *est* pour lui-même, c'est-à-dire qu'il comprend *en lui* et *par lui* sa propre raison d'être. Tout au mieux en inverserions-nous les termes avec le philosophe écrivant ailleurs : « Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement »[388]. Ces propositions rappelleront les développements d'Hannah Arendt sur la culture et l'art. Que propose-t-elle dans *La crise de la culture*, si ce n'est que, de la même façon, l'oeuvre d'art peut certes être fonctionnelle, mais que ce caractère de fonctionnalité n'a rien à voir avec sa qualité d'oeuvre d'art[389] ?

Ainsi donc il semble possible pour notre étude d'affirmer qu'il ne suffise pas « d'avoir » pour « se tenir », qu'il soit vain de croire que posséder une bâtisse puisse signifier avoir une maison. Habiter, pourtant, n'est-ce pas la réunion heureuse de ces deux termes, n'est-ce pas à la fois *avoir* et *se tenir ?* Habiter : « v. est emprunté (v. 1050) au latin *habitare* « avoir souvent », « demeurer », fréquentatif de *habere*, « avoir » »[390]. Et Michel Serres à nouveau :

« Nous lûmes jadis dix livres où les auteurs s'évertuaient à opposer ce que l'on est à ce que l'on a. La personne, ils la portraituraient nue et en gloire, alors qu'ils méprisaient son habit et son jardin, voire sa cassette. La langue se moque de ces livres-là. Il suffit de revisiter le verbe habiter, dont le sens réunit, je viens de le dire, mêle, fusionne, sourde une singularité vivante à une singularité du monde, autrement dit un être à un là »[391]

386 LEROUX, Nadège, « Qu'est-ce qu'habiter ? », VST - Vie sociale et traitements 1/ 2008 (n° 97), p. 14-25. URL : www.cairn.info/revue-vie-sociale-et-traitements-2008-1-page-14.htm, consulté le 10 janvier 2015

387 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.57.

388 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, op. cit.,* p.162

389 Cf. ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, op. cit.,* p.267 ; « Certes, tout aménagement que font les hommes pour se pourvoir d'un abri et mettre un toit sur leur tête - même les tentes des tribus nomades - peut servir de maison sur la terre pour ceux qui se trouvent en vie à ce moment-là. Mais cela n'implique en aucun cas que de tels aménagements engendrent un monde, isolent une culture. Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre. C'est seulement là où une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture ; c'est seulement là où nous sommes confrontés à des choses qui existent indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle, et dont la qualité demeure toujours semblable à elle-même, que nous parlons d'oeuvres d'art », Idem, p.269.

390 REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*., p.1672

391 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit*., p.74.

C'est finalement par ce sens littéral assumé de *l'appropriation comme possession* que notre enquête se déploiera encore dans ses enjeux éthiques et sociaux. En effet, il est vrai que « le verbe avoir a la même origine, latine, qu'habiter. Du fond des siècles, nos langues se font l'écho du rapport profond entre la niche et l'appropriation, entre le séjour et la possession : j'habite, donc j'ai »[392]. Et cette question n'est pas dénuée évidemment d'enjeux critiques. Car en effet nous faut-il distinguer l'*appropriation* que pose l'investissement incarné dans un espace, sa transformation ou son simple usage, de l'*appropriation* par *exclusion* d'autrui. Qu'engage le fait de cracher dans la soupe commune pour se l'approprier ? L'exclusion de tout partage – la dépossession d'autrui à goûter à cette soupe[393].

Comment alors s'approprier sans exclure ? Ou dit plus largement, de quel manière habiter un monde sans rendre celui-ci inhabitable pour autrui ? Tels sont les enjeux des propositions de Michel Serres.

L'appartenance et la possession ont ce mérite de situer aussi la tendance du processus d'habiter à séparer, diviser, fragmenter. Car – et cela aurait pu constituer une autre polarité dialogique intéressante à traiter -, habiter, c'est aussi (et nous empruntons là la thèse bien connue de Benoit Goetz) *disloquer les lieux*, pour y fonder ce qui relève de l'habité et ce qui en est extérieur. Ou, selon Erwin Straus, « l'être sentant vit *dans* le monde et est voué, comme partie de ce monde, à s'unir à certaines autres parties ou à se séparer de celles-ci »[394].

Appartenance et liberté

Entre *appartenance* à un historial précis, un Zeitgeist donné, une culture située et les conditionnements sociaux, politiques, moraux qui lui sont liés, bref, étant soumis malgré tout à une puissante détermination culturelle - et *appartenance* à une géographie, un climat, une topologie, bref, un contexte naturel formant lui aussi détermination naturelle : l'individu, sa singularité et son libre-arbitre sont aux prises avec des étaux formateurs puissants. Ce n'est là, remarque Marcuse, nullement une condition de l'homme donnée par notre époque : « l'histoire a toujours remplacé un système de conditionnement par un autre »[395]. Et on voit mal comment il pourrait être envisagé une vie humaine n'étant soumise à aucun conditionnement naturel…

L'être humain, en effet, comme l'avance Günther Stern dès 1937, n'est-il pas

---

392 SERRES, Michel, *Le mal propre, op. cit.*, p.17.

393 Ou, par le biais plus actuel et critique de la pollution industrielle, sous les mots de Michel Serres toujours : « Telle usine laisse ses effluents couler dans une rivière proche, les diffuse dans l'atmosphère ou les transporte dans une mangrove éloignée... *nul ne voit évidemment qu'elle s'approprie ces lieux* (…) Qui ne comprend cependant que personne au monde ne pourra plus boire de cette eau, respirer cet air, s'approcher d'une telle aire... Voilà des endroits mieux défendus que par murs, serrures ou cadenas ! Ceux qui laissent là traces et marques, horrifiantes, s'approprient les lieux, *non en les hantant, mais en excluant toute autre personne de là* » Idem, p.60.

394 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie (1935)*, *op. cit.*, p.235.

395 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée (1964)*, Paris, Minuit, trad. Monique Wittig, 1968, p.34.

celui qui est nécessairement en dialogue avec la contingence et la liberté, celui qui est nécessairement « condamné à lui-même » mais aussi « provenant d'une origine dont il ne répond pas et avec laquelle il a cependant à s'identifier »[396] ? Augustin Berque dans son ouvrage *Etre humains sur la Terre* tente d'élucider ces moyens « de ne pas nous enferrer (…) dans un dilemme insurmontable entre un couple « liberté sans appartenance » (autrement dit le déracinement d'un individualisme absolu) et un couple « appartenance sans liberté » (autrement dit l'étouffement de la personne humaine) »[397]. C'est précisément ce dilemme mis en avant par l'un et l'autre que nous avons cherché à envisager ici, en prenant soin d'envisager l'un et l'autre des termes de la dialogique entre l'individu comme singularité pure et son monde comme conditionnement incontournable. Nous aurons par la suite l'occasion de revenir plus en détail sur les rapport de l'intimité subjective de l'individu aux conditionnements culturels ou naturels qui l'enserrent et le co-construisent simultanément. Considérons pour l'heure le fait qu'à l'ensemble d'aphorismes qu'il décrit sur la relation paradoxale entre liberté et appartenance[398], Berque en appelle à notre capacité d'habitation pour fonder notre rapport éthique au monde. C'est même selon lui par notre habitation des lieux et l'*appartenance* qui se joue en elle que nous pouvons revendiquer la possibilité d'être des individus libres, « c'est *par ce que* l'être du sujet humain appartient toujours à un lieu (…) qu'il peut toujours être librement sujet »[399].

Par l'habitation, l'homme « n'est » pas seulement libre : il actualise et déploie cette liberté, la teste et la démontre, l'ouvre et l'utilise comme mécanisme existentiel, qui en retour le construit. Car il ne suffit par d'affirmer comme l'ont fait les existentialismes heideggeriens et sartriens pour ne citer qu'eux, que : (ici sous les mots de Jean Paul Sartre) « l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais l'expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté »[400]. L'homme est libre dans l'absolu intemporel de l'ontologie - mais qu'en est-il de la réalité de l'individu confronté malgré tout, au jour le jour de son existence incarnée, aux structures et conditionnements politiques, économiques, sociaux, culturels, bref, à la réalité d'une société humaine que l'on sait

---

396 « D'une part l'homme qui se trouve lui-même dans l'état de liberté se découvre en tant « qu'existant là dès auparavant », en tant que « livré », « condamné » à lui-même, en tant que non « constitué par soi », (…) D'autant part (…) l'homme s'expérimente en tant que contingent, en tant que quelconque, en tant que « moi précisément » (tel qu'il ne s'est pas choisi) ; en tant qu'homme qui est précisément tel qu'il est (bien qu'il puisse être tout autre) ; en tant que provenant d'une origine dont il ne répond pas et avec laquelle il a cependant à s'identifier ; en tant précisément que « ici », en tant que « maintenant ». Ce paradoxe foncier de l'appartenance réciproque de la liberté et de la contingence (…) » STERN, Günther, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin & Cie, VI, p.22-54

397 BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, op. cit.,* p.200-201.

398 « il n'y a d'appartenance que par la liberté, de liberté que par l'appartenance ; soit dit autrement : il n'y a de devoir que par le droit, de droit que par le devoir ; ou encore : de nécessité que par la contingence, de contingence que par la nécessité (…) notre double appartenance, d'une part à la nature, d'autre part à ce qui en nous dépasse la nature (c'est-à-dire la culture), cette double appartenance est la condition de notre double liberté vis-à-vis de la nature d'une part, de la culture d'autre part ». Idem, p.201.

399 Idem, p.201-202.

400 SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p.39.

bien souvent peu respectueuse de la « liberté » de l'homme ? Il y a un grand écart absolu entre d'une part cet existentialisme - qui prône à la fois qu'il ne puisse être affirmé aucune « nature humaine » préalable et en même temps que « l'homme n'est autre que ce qu'il est » -, et d'autre part le fait de considérer que ce même existentialisme reste fondamentalement une ontologie qui n'a aucune considération pour les « conditions de l'homme moderne » effectives.

Ce terrain d'étude a constitué un des combats de Günther Anders, engagé sur la piste de l'*homme sans monde*, pour faire valoir qu'un homme privé de liberté effective ne peut être dit *constructeur de monde*, ni donc *habitant d'aucun monde* ; que l'homme privé de liberté n'en perd pas que la possibilité de *faire monde*, mais avec celle-ci, perd tout aussi fondamentalement la possibilité *d'habiter un quelconque monde*. Un tel homme, nous dit Anders, – s'il peut encore être appelé de la sorte ayant perdu sa liberté -, ne serait plus dans un monde qui n'est pas le sien, mais plutôt ne serait dans aucun monde. Nous nous permettons à cet égard, et afin d'éviter d'entrer dans des considérations trop longues et peut-être, trop spécifiques et extérieures à notre enquête, de renvoyer à l'annexe jointe, explicitant en détail cette proposition andersienne que puisse exister tant un monde sans homme et qu'un homme sans monde[401]. Pour l'heure pourra-t-on déjà se rallier à l'impératif moral andersien ainsi résumé : « la tâche morale qui nous incombe aujourd'hui : celle de rendre possible un vrai monde ; ou, ce qui revient au même, celle de démasquer et de combattre les puissances qui ont systématiquement privé les hommes de monde et les ont rendus inhumains »[402].

Plus concrètement, Bernard Salignon rappelle, de par les enquêtes et entretiens qu'il réalisait à Nancy, l'importance fondamentale de laisser aux habitants la possibilité d'intervenir sur leurs logements, la capacité de ré-organiser, à leur échelle, le monde qui les entoure :

« Nous avons pu constater à Nancy, boulevard Lobau, comment les locataires des HLM, en ayant eu accès d'entrée de jeu à quelques points fondamentaux, ont pu dès leur installation mettre en place des signes précis d'appropriation de leur ensemble, non pas parce que tout leur avait été donné d'avance, mais parce que, justement, ils ont pu avoir accès à ce qui fait l'essentiel et s'y installer »[403]

Nous considérons avec intérêt l'importance fondamentale qui réside dans cette possibilité laissée aux habitants d'intervenir sur leurs logements ; c'est là, à moindre échelle, recréer ce qui a forgé le mécanisme habitationel de l'homme sur Terre : la possibilité de *faire monde*. Car, pour le dire avec Alain Petit, « si une architecture doit

401 Cf. Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique ; et plus particulièrement *Trois concepts structurants,* « l'homme sans monde ».
402 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985)*, Lyon, Fage, 2012, pp.242-243
403 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?, op. cit.,* p.31.

être appropriée, l'appropriation première n'est pas le fait des architectes, mais des habitants. Habiter, c'est le plein droit de s'approprier le lieu »[404].

Depuis l'impulsion fournie par les écrits à la fois de Berque et d'Anders, nous le réaffirmons en guise de dépassement de cette ontologie : c'est dans et par l'habitation notamment que l'individu réalise et rend effective (ou non, justement) sa liberté d'être homme, d'être subjectivité, d'être vivant et mortel. Chez Norberg-Schulz, cette co-possession de l'homme et son monde démarre dès la naissance[405] ; et c'est tout au long de son ouvrage *Habiter, vers une architecture figurative* que l'architecte insiste sur ce rapport de l'habitation à l'appropriation, annonçant même en synthèse que « s'approprier un monde veut dire habiter »[406]. C'est que dans l'habiter, et les conditions de possibilité laissées à l'individu pour déployer celui-ci, se mesure peut-être notre *appartenance* effective à l'humanité…

---

[404] PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », in *Donner l'habiter*, p.6

405 « On pourrait aussi dire que l'être humain ne naît pas dans l'isolement mais comme partie d'une totalité structurée. L'homme possède un monde dès le premier instant » Norberg-Schulz, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984, p.17

406 Idem, p.51.

Chapitre 6. Habiter entre habitudes et surprises,
rythmiques existentielles du quotidien

« la spatialité, comme tout agir social, est caractérisée par la tension dynamique entre l'habitude, la routine, la reproduction et la créativité, l'innovation, le changement, la spontanéité, adaptative. Ni immuable, ni exclusivement changeante, elle apparie l'invariant et la variation, elle pousse à apprécier tout et son contraire et à le justifier par des jeux de langage »

Michel Lussault[407]

« Ce qui se passe vraiment, ce que nous vivons, le reste, tout le reste, où est il ?
Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien,
l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel,
comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ?
Interroger l'habituel. Mais justement, nous y sommes habitués. Nous ne l'interrogeons pas,
il ne nous interroge pas, il semble ne pas faire problème, nous le vivons sans y penser,
comme s'il ne véhiculait ni question ni réponse, comme s'il n'était porteur d'aucune information »

George Perec [408]

Entre appartenance et liberté se construit donc la dynamique habitationnelle, toujours singulière et pourtant fondamentalement liée à des objets durables, par lequels elle peut demeurer et s'épanouir. Quelle est la relation qu'entretient cette habitation avec ceux-ci ? Nous avons abordé déjà auparavant la question de l'entrelacement des temporalités habitationnelles. En eux toutefois nous avions, pour l'heure, écarté l'idée de l'*habitude*, pourtant étymologiquement liée à celle d'*habiter*. Quelles relations mettre à jour entre habitudes, habitus et habiter ? Gaston Bachelard explique la difficulté et les paradoxes que soulèvent cette notion, une fois placée en relation avec les philosophies de la durée et de l'instant que nous avons envisagés ensemble. En effet :

« A première vue, (…) le problème de l'habitude paraît insoluble à partir de la thèse temporelle que nous venons de développer. En effet, nous avons nié la persistance réelle du passé ; nous avons montré que le passé était mort tout entier quand l'instant nouveau affirmait le réel. Et voici qu'en conformité avec l'idée qu'on se fait généralement de l'habitude, nous allons être contraint de restituer à l'habitude, ce legs d'un passé défunt, la force qui donne à l'être une figure stable sous le devenir mouvant. On peut donc craindre

[407] LUSSAULT, Michel, *L'Avenement du Monde p.48*
408 PEREC, George, *L'Infra-Ordinaire*, Paris, Seuil, 1989, p.11

que nous nous soyons engagé dans une impasse »[409].

Nous attachant à préciser dès lors ce qu'entendre par habitude, nous tenterons avec précaution de considérer les relations entre cette habitude et les métamorphoses et constructions mouvementées de l'habitation humaine. Car cela semble relever de l'évidence : l'habitant habite l'habitude autant que l'habitude habite l'habitant. Ou, sous les mots de Christophe Pecqueur, « les pratiques habitantes, les performances, ne se réalisent vraiment, ne se concrétisent, qu'au travers d'habitudes, de familiarités, de gestes quotidiennement répétés »[410]. Dès lors, ce serait une tautologie complète que de l'écrire, l'*habitation* est un *ethos habituel.* Faut-il toutefois s'arrêter à ces constats ? Comment, alors que « le réel nous ménage des surprises »[411], penser l'habiter uniquement par l'habitude et la constance, la demeure pure ? De même, il serait erroné de croire qu'habitude et quotidiennetés ne s'instaurent qu'au travers d'un *chez-soi* connu, familier, intérieur - comme si nous n'habitions qu'un univers unique et figé !

Occupée à démêlé les fils de ce paradoxe, notre enquête voudra présenter les différentes acceptions du terme habitude, avant d'analyser la capacité *génératrice* de l'*habitus* bourdieusien, et d'en venir finalement à ce fait étonnant que l'habitude soit changement et évolution. Qui s'étonnera dès lors qu'on habite aussi, chez Benoit Goetz, dans la surprise et l'étonnement avant tout ?

Habiter et habitude

Aristote déjà en soulignait l'importance fondamentale[412], et pourtant il n'est toujours pas si évident de saisir ce que signifie précisément « habitude ». Nous aurions tendance à souligner tout d'abord avec le philosophe qu'« est habituel ce qu'on fait pour l'avoir déjà fait souvent »[413]. Ou encore que « l'habitude est comme une nature ; de même que par nature les choses se succèdent les unes aux autres, de même en est-il par l'acte de l'esprit ; et ce qui est répété souvent crée une nature »[414] (à la différence que « la nature, c'est le toujours ; l'habitude, c'est le souvent » [415]). Mais il nous faut, pour saisir plus en profondeur toute la complexité de l'abstraction « habitude », s'en référer aux nombreuses études consacrées à ce terme au cours du XIXe siècle notamment.

---

[409] BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.*, p.59.
[410] PECQUEUR, Christophe, « Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter, LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.,* p.357.
[411] SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*, p.54.
[412] « Ce n'est donc pas une oeuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux, totale (…) L'homme appelé à être bon doit recevoir une éducation et des habitudes d'homme de bien (…) (car) la vertu morale est le produit de l'habitude ». ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*
[413] ARISTOTE, *Rhétorique,* I, 10 et 11, cité par PASCAL, George, *Les grands textes de la philosophie,* Paris, Bordas, 1986, p.47
[414] ARISTOTE, *Mémoire et réminiscence,* 2, in Idem, p.47.
[415] ARISTOTE, *Rhétorique,* I, 10 et 11, in Idem, p.47.

Dans son étude de 1876 sur le terme « habitude », Léon Dumont constate la profonde différence avec les notions d'inconscient, d'adaptation, de répétition, de volonté, de tendance ou de penchant[416] - l'habitude, affirme-t-il, n'est rien de tout cela. L'habitude, propose-t-il plutôt, est « la permanence d'une manière d'être »[417]. Son étude s'appuie sur les travaux préalables de Ravaisson, qui lui aussi le déclarait quelques décennies auparavant : l'habitude « n'est pas seulement un état, mais une disposition, une vertu »[418]. Que comprendre par-là ? Il nous faut pour envisager ce sens de l'habitude remonter à ses origines étymologiques.

Le terme d'*habitus* vient de Thomas d'Aquin traduisant le terme grec *hexis* de la philosophie d'Aristote. Et pour entendre ce que signifie cet *hexis*, il faut remonter encore jusqu'à Socrate : « il n'apparaît pas que ce soit la même chose, avoir acquis *(ktèsin)* et avoir *(hexis)*. Par exemple, si quelqu'un ayant acheté un manteau et en étant le propriétaire, ne le portait pas, nous ne dirions pas qu'il l'a, mais, qu'il l'a acquis »[419]. Comme cette illustration de Socrate le montre, *hexis* en grec signifie bien la possession, mais, par différence avec la possession « inutilisée », le *ktèsin*, la simple propriété, l'*hexis* désigne la puissance déployée, la possession à l'oeuvre, soit dans l'illustration donnée par Socrate : le manteau *effectivement porté*. L'habitude tire donc ses origines d'une forme particulière de « l'avoir » : une « possession revêtue », une propriété à laquelle nous ne sommes pas complètement étrangers, que nous portons avec nous, voire que nous *incarnons* même - une manière d'être, une vertu (qui elle même est donc habitude chez Aristote[420]).

Par là seront entendues plus profondément les premières phrases sur lesquelles Ravaisson ouvre *De l'habitude* : « L'habitude, dans le sens le plus étendu, est la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques »[421].

L'habitude est une manière d'être, un *ethos*. Outre la proximité que nous avions pu pressentir de premier abord entre les terminologies d'« habiter » et d'« habitude », se trouve ici confirmé le puissant lien qui travaille ces notions. En effet, comme le remarque aussi Augustin Berque, c'est donc tout d'abord une question de fréquence, de

---

[416] DUMONT, Léon, « De l'habitude », *Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1ere année, tome 1, 1876, p.321-366,* voir notamment les chapitres II, III, IV.
[417] Idem, VI.
[418] RAVAISSON, Félix, *De l'habitude (1838)*, Paris, Allia, 2007, p.7.
[419] SOCRATE, Théétète, 197b, cité par KIM, Hye-Ryung, *Habiter, perspectives philosophiques et éthiques – de Heidegger à Ricoeur*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, Soutenue en 2010-2011, p.200, nous précisons entre parenthèse les termes grecs
[420] « la vertu est une habitude, c'est-à-dire une manière d'être et de faire permanente » ARISTOTE, cité par PASCAL, George, *Les grands textes de la philosophie, op. cit.*, p.47.
[421] RAVAISSON, Félix, *De l'habitude (1838)*, *op. cit.*, p.7.

fréquentation, que souligne le lien entre *habitude* et *habiter*[422]. Et, en effet, n'avons-nous pas besoin, pour habiter, d'une certaine fréquentation habituelle, d'une rencontre avec une durée qui est extérieure à notre existence ? Jean-Marc Besse :

« Un monde au sens fort de ce terme, c'est-à-dire un monde que l'on habite et qui nous est familier, nôtre, implique quelque chose comme une réalité et une solidité, autrement dit une espèce de permanence ou au moins une durabilité. Et cela suppose, comme le dit Hannah Arendt, que nous soyons « environnés de choses plus durables que l'activité qui les a produites, plus durables même, en puissance, que la vie de leurs auteurs ». Il n'y a pas de monde habité sans une certaine persistance de ce monde »[423]

Dans l'habitude se forme un lien fort avec des extériorités « solides » - des choses qui nous sont étrangères, et qui, fussent-elles en mouvement, sont dans une stabilité suffisante pour être présentes aussi souvent que l'habitude le requiert. Pierre Sansot l'écrit explicitement :

« Habiter c'est d'abord avoir des habitudes à tel point que le dehors devient une enveloppe de mon être et du dedans que je suis. C'est pourquoi on peut affirmer que, d'une certaine manière, j'habite une ligne de bus, dès lors que je l'emprunte chaque jour. Le chauffeur m'est connu, mon trajet est ponctué par un certain nombre de stations. A une heure déterminée, les autres voyageurs me sont devenus familiers ; c'est ainsi que l'absence répétée de l'un d'entre eux m'étonne, voire m'inquiète. Dans ces conditions, le trajet n'est pas exactement un fragment soustrait à la durée, un blanc insignifiant »[424]

Quelques remarques à propos de ce récit. Tout d'abord, si l'habiter passe par l'habitude, ce n'est pas tant donc par la répétition qu'elle engendre, que par le fait qu'en elle se forment des familiarités, des certitudes, des reconnaissances, bref des liens affectifs avec les lieux et les êtres avec lesquels nous formons lieu. Puis, tout autant, ce fait qu'au sein de notre quotidienneté habitée, l'habitude est quotidienne. Au travers de la banalité formée par la constance de nos manières d'être se tissent des certitudes qui solidifient notre relation au monde, qui stabilisent notre équilibre, et donnent confiance en la possibilité d'une persistance de la durée dans l'instant de l'habitation. D'ailleurs, selon Bachelard, « passé et avenir ne sont au fond que des habitudes »[425]. Et « l'instant » lui-même est sujet à habitude ! En effet, nous l'avons vu, le temps partagé de la contemporanéité donne à exister, déploie un espace d'habitation possible pour l'individu. Tissant un lien entre cette affirmation préalable et nos considérations présentes sur l'habitude, nous remarquerons que c'est par ces quotidiennetés habituelles que se tissent aussi des en-communs fondateurs pour notre habitation. Comme le note à cet égard Bruce Bégout : « Le sens commun du geste ordinaire et de la parole de tous les jours consolident (…) notre affinité intime avec l'environnement naturel et

422 « à son sens principal, habere ajoutait celui de « se tenir ». Sa forme fréquentative habitare a donné habiter, mais aussi habitude. De nos jours, le lien n'est plus évident, mais à l'âge classique, on pouvait encore dire habiter la guerre au sens d'« avoir souvent la guerre » ». BERQUE, Augustin, « Qu'est-ce que l'espace de l'habiter ? », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.,* p.55.
423 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, un monde à mon image*, *op. cit.,* p.20
424 SANSOT,Pierre, *Du bon usage de la lenteur,* Paris, Payot&Rivages, 1998, p.173
425 BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.,* p.51

humain »[426]. C'est peut-être dans le monde commun, partageable, qui est créé par l'habitude, qu'habite l'être. A savoir, pour revenir donc finalement sur les récits de Pierre Sansot, pas uniquement parce que je prend tous les jours le bus, à la même heure, mais plutôt parce qu'en lui, le chauffeur ou qu'un autre passager m'est connu et je suis connu de lui, nos regards se croisent et se reconnaissent bon gré mal gré, et qu'en tout cela donc finalement nous devenons l'un l'autre témoins du même univers, *contemporains* au sens nancéien du terme…

Habitude et mêmeté

De nombreuses confirmations ont déjà été trouvées, s'il le fallait, pour solidifier l'affirmation faisant de l'habitude un critère nécessaire à l'habitation. L'habitude pourtant, n'en est pourtant pas moins soumise à critique et méfiance. Et si en effet trop d'habitudes pouvaient étouffer l'habitation ? On connaît les positions prudentes d'Erwin Straus à l'égard de l'habitude. Soit, notamment, et pour ne citer que ces passages :

« il n'est guère aisé d'échapper à l'emprise d'habitudes invétérées et même lorsqu'on y est devenu attentif, on est encore loin de s'en être débarrassé. Nous retombons à notre insu dans nos vieilles habitudes (…) changer ses habitudes, est, en règle générale, encore beaucoup plus difficile que les acquérir et une telle modification ne s'obtient qu'au prix de la confusion la plus pénible (…) ce n'est pas nous qui contrôlons une habitude fermement établie, c'est elle qui nous contrôle ; nous ne la développons pas à proprement parler, nous constatons plutôt qu'elle s'est formée en nous et s'est imposée à notre comportement »[427].

En vérité, l'habitation uniquement envisagée comme habitude pure au sens d'une constance absolue, répétition du même, éternel retour, serait franchement mortifère. L'habitude est-elle véritablement et uniquement une constance, la répétition d'un même ? Pour contredire cet *a priori*, étudions les propositions de Pierre Bourdieu sur l'*habitus* d'une part, et les démonstration des penseurs de l'habitude Ravaisson, Dumont et Bachelard d'autre part.

L'habitus bourdieusien

L'*habitus* de Pierre Bourdieu, est une notion complexe appartenant à la discipline sociologique, qu'il serait long et délicat de penser présenter ici de façon complète. Synthétiquement toutefois, envisager ses déploiements semble intéressant pour notre étude en ce que la notion porte clairement, en ses lignes bourdieusiennes, ce paradoxe d'une habitude qui soit une *constance génératrice*.

Dans *Le sens pratique*, l'habitus des habitants, en ce qu'il désigne ce « passé qui

[426] BEGOUT, Bruce, *Zeropolis*, *l'expérience de Las Vegas*, Paris, Allia, 2002, p.124.
[427] STRAUS, Erwin, Du sens des sens, *op. cit.*, p.41, p.233.

survit dans l'actuel et qui tend à se perpétuer dans l'avenir en s'actualisant dans des pratiques structurées selon ses principes »[428], est un système de répétition, qui, argumenterait-on, semble tendre à réduire les possibles en ne faisant que reproduire un même. Il est vrai qu'en donnant une valeur démesurée aux héritages du passé, l'habitus – de classe ou individuel, peu importe – semble n'offrir que peu de renouveau. Cela l'empêche-t-il pour autant de « faire monde » ? Par la constance qu'il instaure, l'*habitus* est générateur, tout d'abord, d'une stabilité rassurante. Il est un mécanisme sain de conservation et de mise en vitalité des héritages humains.

« Systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre »[429].

Système reproducteur d'une part, l'habitus est producteur toutefois d'interactions toujours renouvelées : confrontées à des situations nouvelles, ses pratiques habituelles ne produisent-elles pas toujours des résultats nouveaux ? Certes, écrit Pierre Bourdieu, il est un système tendantiellement clos, formant résistance aux métamorphoses et plus favorable à lui-même qu'a toute autre chose[430]. Toutefois, le concept d'habitus, de par « l'ensemble de ses usages historiques », « prédispose à désigner un système de dispositions acquises, permanentes », mais aussi « *génératrices* »[431] (nous soulignons). En effet, Pierre Bourdieu note sa capacité à « *produire* des pratiques, individuelles et collectives » (nous soulignons), tout en assurant « la présence active des expériences passées »[432]. En ce qu'il est créateur et générateur, stimulus, l'habitus bourdieusien aussi *génère*, *produit*, bref, se renouvelle ou, tout du moins, *renouvelle*…

L'habitude comme mouvement, évolution

Les travaux portant plus directement et profondément sur la notion même d'habitude nous éclairerons sur ce paradoxe apparent que l'habitude puisse être autre chose qu'une répétition du même.

Premièrement, considérons ce fait étonnant que l'*habitude acquise* est avant tout la conséquence d'un changement : l'habitude *est* changement. Par définition en effet, elle est « une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la

---

[428] BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.91.
[429] Idem, p.88-89.
[430] « Par le « choix » systématique qu'il opère entre les lieux, les évènements, les personnes susceptibles d'être *fréquentés*, l'habitus tend à se mettre à l'abri des crises et des mises en question critiques en s'assurant un *milieu* auquel il est aussi préadapté que possible, c'est-à-dire un univers relativement constant de situations propres à renforcer ses dispositions en offrant le marché le plus favorable à ses produits » Idem, p.102.
[431] BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, *op. cit.,* p.89 (notes de bas de page)
[432] Idem, p.91.

continuité ou la répétition de ce même changement »[433], ou, plus encore, « n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure sans changer, elle suppose un changement dans la disposition, dans la puissance, dans la vertu intérieure de ce en quoi le changement se passe, et qui ne change point »[434]. C'est-à-dire, pour le redire avec Aristote au moyen d'une illustration parlante, qu'« on aura beau jeter une pierre en l'air mille fois, elle n'y montera jamais sans une force qui la pousse »[435]. Soit donc que ce n'est pas parce qu'il y a « répétition » qu'il y a « habitude », et, sans même parler de fréquence, répétition, constance, jamais la pierre ne sera capable d'elle-même d'une auto-projection en l'air. Il faut, pour créer l'habitude, former une « manière d'être » - raison pour laquelle tant de penseurs on pu envisager que l'habitude ne puisse avoir lieu dans l'inorganique (Félix Ravaisson, Albert Lemoine, …)[436].

Et deuxièmement, intéressons-nous à ce qu'a pu écrire Gaston Bachelard à propos de cette relation entre habitude et constance : « nous appelons monotone et régulière toute évolution que nous n'examinons pas avec une attention passionnée. Si notre coeur était assez large pour aimer la vie dans son détail, nous verrions que tous les instants sont à la fois des donateurs et des spoliateurs et qu'une nouveauté jeune ou tragique, toujours soudaine, ne cesse d'illustrer la discontinuité essentielle du Temps »[437]. C'est-à-dire que, comme cela a déjà été dit, toute répétition est nécessairement une différence, et toute différence, une forme de répétition…

Quel enseignement tirer de cette proposition pour la compréhension de l'habitude ? Celui que l'habitude n'est jamais répétition d'un même, ou simple reproduction sans incrémentalisme - il n'y a même pas, à vrai dire, d'habitude qui ne soit que constance sans évolution. L'habitude *est* évolution. Bachelard à nouveau :

« L'habitude c'est donc toujours un acte restitué dans sa nouveauté (…) Examinez le jeu des habitudes hierarchisées ; vous verrez qu'une aptitude ne reste une aptitude que si elle s'efforce de se dépasser, que si elle est un progrès. Si le pianiste ne veut pas faire aujourd'hui mieux qu'hier, il s'abandonne à des habitudes moins claires. S'il est absent de l'oeuvre, ses doigts bientôt perdront l'habitude de courir sur le clavier (…) Il faut donc saisir l'habitude dans sa croissance pour la saisir dans son essence »[438]

Gaston Bachelard nous introduit ici à l'idée d'une habitude non-équivalente à elle-même, en évolution perpétuelle, croissance ou décroissance, réorientation, réadaptation à une réalité perpétuellement différente. Une habitude qu'il nous faut habiter pour faire vivre, pour ne pas nous abandonner à des « habitudes moins claires », des absences et des perdre : c'est dans sa croissance perpétuelle que l'habitude vit, dans son évolution donc…

---

[433] RAVAISSON, Félix, *De l'habitude (1838)*, *op. cit.*, p.8.
[434] Idem, p.9.
[435] ARISTOTE, cité par DUMONT, Léon, « De l'habitude », *op. cit.,* I.
[436] A ce sujet, voir notamment la thèse opposée, affirmant que « l'habitude n'est dans les êtres vivants que ce qu'elle est déjà dans le monde inorganique », DUMONT, Léon, « De l'habitude », *op. cit.* I.
[437] BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant, op. cit.,* p.15.
[438] Idem, p.65.

La surprise comme habitation

« Cherchons à envisager désormais, écrit Benoit Goetz, en quoi il est sans doute possible d'envisager une habitation composée structurellement, d'autant de surprise que d'habitude »[439]. En effet, si de prime abord, reconnaît le philosophe, « l'habitation semble renvoyer davantage à l'habitude, à la routine, qu'aux différentes nuances du thaumazein qui vont de la surprise, de l'étonnement, de l'émerveillement à la stupeur »[440], c'est à la suite de Lacoue-Labarthe qu'il s'est attaché dans sa *Théorie des maisons* à montrer les liens entre habitation et surprise. En effet, disent-ils l'un l'autre, « Habiter n'est en rien posséder, s'installer, se protéger. C'est au contraire s'exposer au-dehors (…) Habiter n'est pas familier, c'est l'insolite même. Jamais lui-même. En transit »[441].

Ou, pour le dire encore avec Günther Anders, « quand on a son monde pour demeure, tout ce qui s'y passe se divise en événements « ordinaires » et « insolites » »[442]. L'insolite lui aussi n'a t-il pas une place dans les mécanismes habitationnels que nous déployons au quotidien pour nous faire humains, *Dasein* ? Il serait naïf d'imaginer qu'il ne puisse être une habitation *que* dans l'habitude. « Habiter, nous propose plus singulièrement Benoit Goetz, c'est s'étonner : on n'habite que quand on s'étonne »[443]. Car, nous venons de le voir, la surprise nous donne à exister. Rien d'étonnant à cela lorsque l'on envisage que l'existence elle-même est une forme de « surpassement », à quoi répond l'architecture dans son impossible tâche.

A quelle question répond d'ailleurs l'exercice architectural, si ce n'est à celui-ci, formulé ici par Maldiney : « Comment donner *lieu* à ce surpassement qu'est l'existence, dans une oeuvre où elle demeure intégralement, où notre inégalable présence ait son séjour ? »[444].

Nous le savons, l'étonnement, le *thaumazein*, est considéré par beaucoup depuis Platon, Socrate et Aristote eux-mêmes, comme un des fondements de la philosophie, ou plus précisément, de l'action de philosopher. Aristote : « C'est en s'étonnant que les hommes se sont mis à philosopher »[445].

Puisque comme le constate Anders, « là où il n'y a que répétition, il n'y a pas de progrès dans le temps »[446], c'est sans surprise qu'il soit possible d'affirmer l'habitation

---

439 GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, op. cit.*, p.26.
440 GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, l'habitation, la surprise, op. cit.,* p.22.
441 LACOUE-LABARTHE, Philippe, cité par GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, op. cit.*, p.26.
442 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.,* p.47.
443 GOETZ, Benoit, « Dans quels mondes vivons-nous ? », Conférence de Benoit Goetz, Jean-Luc Nancy et Aurélien Barrau, Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-la-Villette, le 12 mai 2011
444 « comment donner *lieu* à ce surpassement qu'est l'existence ? », MALDINEY, Henri, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p.207.
445 « Platon : dans le Théétète, le « pathos » propre au philosophe, c'est to thaumazein, le fait de s'étonner, de s'émerveiller (155d). Selon Socrate, « Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine ». L'idée est relayée par Aristote dans la Métaphysique : « c'est en s'étonnant (dia tothaumazein) que les hommes se sont mis à philosopher » (982a) ». MAURIAC DYER, Nathalie, *Poétique de la surprise : Aristote et Proust*, Revue en ligne *Item*, 2007. http://www.item.ens.fr/index.php?id=75879
446 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.*, p.59.

constructrice de l'être en devenir comme fondée sur ce réel *qu'on attendait pas.* Henri Maldiney : « lorsqu'au détour d'une rue, un visage, une voix, une flaque de soleil sur un mur ou le courant du fleuve, déchirant tout d'un coup la pellicule de notre film quotidien, nous font la surprise d'*être* et d'*être là.* Le Réel c'est ce qu'on attendait pas - et qui toujours pourtant est toujours déjà là »[447]. Et c'est, nous l'avons déjà envisagé auparavant, au contact du réel que je me construis en tant qu'individu, ou pour reprendre les écrits de Dilthey, par « confrontation avec celui-ci » : « jamais le soi ne *serait* sans cet autre, c'est-à-dire sans le monde, contre la résistance duquel il s'est éprouvé »[448].

Face aux réel et les surprises qu'il nous réserve, nous nous construisons ainsi dans l'épreuve de l'existence. Et nécessairement donc, nous devons habiter par delà la simple habitude. Cela sous-entend aussi un certain désir d'ouverture de la part de l'habitant - ce qui peut-être, une fois parvenu à un certain seuil de déploiement, était appelé par Henri Maldiney « transpassibilité ». Qu'est la transpassibilité ? « la transpassibilité, écrit Bernard Rigaud analysant l'oeuvre maldinéienne, est caractérisée par l'ouverture accueillante à l'événement, ouverture qui transforme l'existant. La transpassibilité implique une ouverture de tout projet, et dans l'accueil de l'événement, l'être-là se transforme »[449].

Par l'ouverture à la surprise, l'être devient. Car, écrit Maldiney, « le propre de l'existence est d'être capable de son ouverture »[450]. De même, « « je ne deviens, dit Erwin Straus, qu'en tant que quelque chose arrive, et quelque chose » n'arrive, ne m'arrive, qu'en tant que je deviens »[451]. Or, la surprise, c'est ce qui nous fait dire que *quelque chose est arrivé :* ce qui est étonnant, puisque dans l'habituel aussi, les choses « arrivent ». Pourtant, force est de constater que nous ne sommes plus enclin à signifier par là un événement qui nous a surpris, l'inattendu[452]. Et, nous venons de l'évoquer, c'est bien aussi dans l'inattendu, l'inhabituel, que nous *devenons*. De la même façon que la pensée ne pense pas depuis le repos et le calme, mais depuis une rencontre avec un événement traumatique, « l'existence existe » par confrontation avec la surprise.

---

[447] MALDINEY, Henri, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p.207. Dans l'édition originale, on trouve aussi cette note de bas de page correspondante :« quel est l'indice universel du réel ? - son imprévisibilité singulière. Songez à la façon dont les choses habituelles nous apparaissent soudain à nouveau réelles quand nous les re-découvrons. Un lumière neuve, jamais vue, tombe sur un paysage familier. Vous êtes surpris de voir que le paysage existe – autrement que comme image ». puis encore : « préparez un voyage aussi minutieusement que possible. Vous croyez le connaître. Mais quand vous voyez les choses mêmes, la sensation est toujours autre chose que l'imagination la plus circonstanciée. Le réel c'est ce que vous n'aviez pas prévu. Ce qui vous est donné. C'est, comme disent les Japonais, le « Ah ! » des choses ». MALDINEY, Henri, *Regard, Parole, Espace,* p.19 ; Cf. aussi MALDINEY, Henri, « Esquisse d'une phénoménologie de l'Art », in *L'art au Regard de la Phénoménologie*, ESCOUBAS, Eliane, BALBINO, Giner, Presses Universitaires Mirail-Toulouse, 1994, p.202.

[448] DILTHEY, cité par ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], trad. de Christophe David, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, Ivrea, 2002, p.223.

449 RIGAUD, Bernard, *Henri Maldiney, la capacité d'exister,* Paris, Germina, 2012, p.93.

[450] MALDINEY, Henri, *Ouvrir le rien, l'art nu, op. cit*., p.328.

451 MADINEY, Henri, *Penser l'homme et la folie (1991)*, Grenoble, Millon, 2007, p.91.

[452] La théorie de l'information nous dirait même que nous sommes plus enclin à signifier l'inattendu que l'attendu, et que le nombre d'information est proportionnel au caractère surprenant de l'évenement ; Cf. GIORGINI, Bruno, YOUNES, Chris, *Lignes d'univers, lignes de vies urbaines*, à paraître 2016.

L'articulation du corps et de ses milieux d'épanouissement est toujours une rencontre existentielle, constructrice et reconstructrice d'expériences singulières au contact desquelles se construisent les individualités. Soit, pour le dire en conclusion avec Chris Younès : « l'articulation « aisthétique » rythmique, qui sépare et joint en même temps, ouvre l'existence à « la surprise d'être » et donne à habiter »[453].

[453] YOUNES, Chris, « une philosophie spatiale existentielle », in *L'esprit des villes*, n°1, p.79-84, p.84.

Chapitre 7. Habiter entre familier et étranger,
entrelacs et complexités de nos communautés

« Faut-il affirmer de manière générale, comme l'écrit l'auteur anonyme de la *Lettre à Diognète* au IIe siècle à propos des chrétiens, qu'il faut vivre dans son propre pays comme si on y était un résident étranger, et que, pour nous, « tout pays étranger est une patrie, et toute patrie un pays étranger » ? »

Jean-Marc Besse[454]

« Le laid aussi est superbe quand il est familier »
Günther Anders[455]

Ce que, dans l'habitation, nous avons précédemment analysé et exprimé en termes d'*habitude* et de *surprise*, de nombreux auteurs semblent le poser en termes de quotidienneté et d'étrangeté, de familiarisation, et de confrontation à une étrangeté extérieure insolvable. Bruce Bégout parmi eux :

« La vie quotidienne, appréhendée selon son processus constitutif, à savoir la quotidianisation, est une normalisation inachevée. Elle est normalisation car son opération fondamentale consiste à domestiquer l'expérience brute du monde et à la réguler, à lui donner un ordre régulier et familier (…) Il existe une autonormalisation du quotidien qui n'est rien d'autre que sa manière d'apprivoiser le cours irrégulier de l'existence. Toutefois cette normalisation est rarement complète, et ce pour le bien même de la vie quotidienne. Car celle-ci est sans cesse sollicitée par l'étrangeté du monde qu'elle ne peut entièrement familiariser. C'est la raison pour laquelle la vie quotidienne, telle que je la comprends et tente d'en découvrir la raison ultime, oscille entre la tendance ferme à la familiarisation et l'exposition permanente à l'étrangeté, à l'étrangeté même. La normalisation vivante ne risque pas de se crisper en une orthodoxie familière, celle des convenances de tous les jours et du conformisme de la vie courante. La vie est justement courante car elle sait laisser être la dynamique même de la confrontation polémique du familier et de l'étranger »[456]

Que nous apporte ce déplacement de la « surprise » vers « l'étrangeté », de l'« habitude » par le « familier » ? Il induit sans nul doute d'autres ouvertures, tant d'autres même, que, nous allons tenter de le démontrer ici, il semble faire sens de parler d'une nouvelle polarité dialogique, à séparer et analyser dans les singularités qu'elle

[454]ANONYME, *Lettre à Diogène*, cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.218.
[455] ANDERS, Günther, *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.23.
456 BEGOUT, Bruce, « Le quotidien est-il une prison ? », Entretien, Revue en ligne Chronic'Art

pose : ce n'est pas du simple déplacement du même qu'il s'agit, mais bien d'un autre mécanisme, qui possède ses structures et ses effets propres. Par les écrits de Bruce Bégout, nous comprenons que l'étrangeté et le quotidien ne constituent pas une dialectique entre des opposés. Car, pour le redire autrement, l'étrangeté n'est pas l'opposé du quotidien : le quotidien est formé d'étrangers et d'étrangetés et ainsi tout un ensemble d'étrangers et d'étrangetés sont partie prenante de la quotidienneté même.

Habiter est un mouvement incluant familier et étranger. Et, de fait, le mécanisme habitationnel met en jeu, de façon complexe et toujours singulière, un ensemble de processus de familiarisations de l'étrange et de rencontres avec d'étranges familiarités. Nous habitons toujours en tant qu'étranger, parmi d'autres étrangers et l'étrangeté du monde, des espaces-temps étrangement familiers.

En effet, nous pouvons par exemple avoir une *famille*, mais ce n'est pas pour autant que celle-ci nous est *habituelle,* et il n'est littéralement pas évident pour autant « dans nos habitudes » d'être « en famille », pas plus non plus qu'il n'est certain que la dite famille ne puisse *nous surprendre*. Et, de la même manière, nous pouvons être « habitués à croiser des étrangers » - c'est même là, nous venons déjà de l'aborder avec Bruce Bégout, la composante principale de notre quotidienneté, que d'avoir à faire avec l'étrangeté. Tout autant, sommes-nous forcément *surpris* d'être confrontés à l'étrangeté ? Emmanuel Lévinas le confirme : « La familiarité du monde ne résulte pas seulement d'habitudes prises dans ce monde, qui lui enlèvent ses rugosités et qui mesurent l'adaptation du vivant à un monde dont il jouit et dont il se nourrit »[457].

Par ces illustrations et questions rhétoriques, nous le voyons bien, le familier ne peut être confondu avec l'habitude, pas plus que l'étrangeté n'est la surprise.

L'étrangeté et la familiarité sont des constituants de notre existence, qui, comme la grande majorité des dialogiques que nous analysons, dépassent largement le strict cadre de notre « habiter ». Schütz l'exprime en ces termes : « l'étrangeté et la familiarité ne se limitent pas au champ social mais représentent des catégories générales de notre interprétation du monde »[458]. Voyons tout d'abord, dans ces termes, ce qui semble relever de la question du familier, et le rapport que posent nos mécanismes habitationnels avec cette notion.

Paradoxes et complexités du familier

D'une manière ou d'une autre, il semble que l'homme tente de se rendre familier le présent et la présence, tente d'assimiler les extériorités qu'il doit envisager dans et hors son habitat. Pour cela, il parcourt des processus de nominations, d'abstractions, de synthèses de ces éléments étrangers en vue de se les rendre familiers, de résister à ce qui lui résiste, et se rendre habitable ce qui ne lui est pas habitable : l'imperceptible,

[457] LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini, op. cit.*, p.165.
[458] SCHÜTZ, Alfred, *L'étranger (1944),* Paris, Allia, 2003, p.38.

l'infigurable et l'impossible - l'étrangeté absolue. Ce processus d'assimilation, de « familiarisation » de l'étranger toutefois n'est pas sans poser quelques problèmes et paradoxes à qui voudrait le saisir. Nous en relevons ici quelques uns.

Dans *Revoir et oublier*, Günther Anders témoigne d'une soirée littéraire, dans un palais viennois. Il décrit les contes lus, et commente : « Une *diseuse* les présente avec un sourire entendu. Les allusions sont d'ailleurs vraiment comprises. On est *en famille* »[459]. Voilà un premier élément à relever : le familier, n'est-ce pas cela - ce que l'on comprend *vraiment* ? *Je suis familier de tout cela* signifie : je connais bien ces choses, elle me sont habituelles, et, plus encore, nous nous comprenons bien. De la sorte, le familier n'est jamais véritablement questionné. Il n'est pas soumis à la conscience, à l'auto-critique, puisque tout lui semble intérieur. Tout comme aucun événement quotidien ne nécessite une longue explication[460], ce qui nous est familier nous semble banal, et disparaît presque sous cette banalité. Il en est par exemple de la sorte dans les analyses bachelardiennes de la maison, dans lesquelles l'escalier que nous empruntons pour aller à notre chambre n'est pas entendu comme l'escalier de la cave ou celui du grenier, plus étranges et inquiétants, nimbés de mystères[461]. Mais l'escalier « intermédiaire », « courant », que nous empruntons plus fréquemment, nous n'y prêtons finalement plus attention…

Ainsi, alors que le familier est entièrement inscrit en nous jusqu'à modeler nos corps et nos habitudes, nos façons de penser et nos représentations du monde, il disparaît étrangement sous le quotidien et ses répétitions journalières. A force d'être le constituant de notre existence même, il finit par se confondre avec nous même, et nous ne voyons plus son omniprésence criante. De ce point de vue, le familier est ce à quoi on ne prête plus tant attention. Bruce Bégout :

« A longueur de temps donc, nous manipulons les mêmes objets, empruntons les mêmes trajets, fixons les mêmes panneaux et les mêmes personnes, employons les mêmes phrases stéréotypées, et pourtant objets, trajets, personnes, mots demeurent obscurs, voilés derrière leur netteté banale. Nous croyons toujours savoir, par une sorte de pressentiment familier, ce qu'ils sont et ce qu'ils font, et ce caractère d'évidence immédiate se suffit à lui-même. Leur insignifiance constitue leur parfait camouflage »[462]

De tout cela toutefois nous ne devons conclure que le « familier » soit l'exact lieu de l'absolument certain, du prévisible, du connu, bref, de l'ennui. Après tout, nous rappelle simplement Erwin Straus, « la famille est le premier lieu du conflit entre le devoir et l'inclination »[463]. Et si la famille est bien une forme de *dedans*, au sens d'une

---

[459] ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.,* p.158.
[460] « aucun événement quotidien ne nécessite une longue explication. Il ne suscite pas même l'ombre d'un doute ou d'une question. *C'est comme ça.* Il est tenu pour sûr » BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.,* p.11.
[461] « L'escalier qui va à la cave, on le *descend* toujours. C'est sa descente qu'on retient dans les souvenirs, c'est la descente qui caractérise son onirisme. L'escalier qui monte à la chambre on le monte et on le descend. C'est une voie plus banale. Il est familier ». BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, *op. cit.,* p.41.
[462] BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.,* p.11.
[463] STRAUS, Erwin, Du sens des sens, *op. cit.,* p.387.

permanence, face à un *dehors* compris comme fluctuation, c'est à dire que, pour le dire avec Bernard Salignon :

« Si l'histoire établit que la dialectique du dedans et du dehors repose sur l'idée que l'intérieur est permanence et repos et que l'extérieur est mouvement et turbulence, il n'en demeure pas moins ici que l'intérieur n'est pas pensable en ces termes seulement ; il est aussi le lieu du *polemos* grec, le lieu où la famille rejoue et vit sa violence et son calme. Tout comme le corps humain, l'intérieur du chez-soi est l'espace de la pulsion, du désir, de l'amour et de la haine. Parfois même il devient le lieu du déchirement et de la violence »[464]

La famille est la première demeure de la confrontation avec un *autre*, qui, s'il n'est pas un *étranger*, n'en reste pas moins une *pure altérité.* Dans l'espace qu'il déploie et la possibilité que l'individu peut trouver en lui pour accueillir l'*autre*, le familier est fondamentalement tourné vers ce dont il se détache. Soit, sous les mots Emmanuel Lévinas : « l'intimité que déjà la familiarité suppose - est une *intimité avec quelqu'un*. L'intériorité du recueillement est une solitude dans un monde déjà humain. Le recueillement se réfère à un accueil »[465]. En cela, « la présence « chez soi » déborde l'apparente simplicité que lui trouve l'analyse abstraite du « pour soi » »[466] : habiter, c'est être *chez soi* tourné vers autrui, autant que parfois, être chez autrui *pour soi*…

A partir de quand le familier nous devient-il familier ? La disparition de l'attention à l'égard d'un élément pourrait être une preuve efficace, témoignant de l'accomplissement du processus de familiarisation à l'égard d'un objet, d'un lieu, ou d'un vivant. Mais comment penser pouvoir mesurer la disparition ? De nombreux auteurs ont entendu le familier comme, littéralement, ce qui nous a été légué par notre famille. Du monde de l'enfance, nous habitons le monde présent - ce que retraduisent d'ailleurs très expressément nos habitats, gouvernés par ces origines. Bernard Salignon, citant Jacqueline Palmade, le précise : « la maison de l'enfance est un organisateur conscient ou inconscient du mode d'investissement de l'habiter de notre vie d'adulte », et poursuit : « la maison de l'enfance persiste comme lieu »[467].

Pour appuyer encore ce point, nous pourrions noter ce fait que nombre d'auteurs ont proposé : l'habitation humaine passe aussi par la langue et le langage, l'habitation humaine se réalise en ceux-ci. Heidegger déjà l'écrivait, nous le rendons ici de façon synthétique par les propos de George Steiner : « Heidegger postule maintenant la primauté absolue du langage : « le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme » (…) l'être vit essentiellement dans et par le langage »[468]. Et Michel Foucault avança lui aussi dans une direction similaire :

« Dans cette impossibilité où je me suis trouvé d'utiliser mon propre langage, je me suis aperçu, d'abord que celui-ci avait une épaisseur, une consistance, qu'il n'était pas simplement comme l'air qu'on respire, une transparence absolument insensible, ensuite qu'il avait ses lois propres, qu'il avait ses corridors, ses

[464] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.59.
[465] LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.165.
[466] Idem, p.167.
[467] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.77.
[468] STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.,* p.72-165.

chemins de facilité, ses lignes, ses pentes, ses côtes, ses aspérités, bref qu'il avait une physionomie et qu'il formait un paysage où l'on pouvait se promener et découvrir au détour des mots, autour des phrases, brusquement, des points de vue qui n'apparaissaient pas auparavant. Dans cette Suède où je devais parler un langage qui m'était étranger, j'ai compris que mon langage, avec sa physionomie soudain particulière, je pouvais l'habiter comme étant le lieu le plus secret mais le plus sûr de ma résidence dans ce lieu sans lieu que constitue le pays étranger dans lequel on se trouve. Finalement la seule patrie réelle, le seul sol sur lequel on puisse marcher, la seule maison où l'on puisse s'arrêter et s'abriter, c'est bien le langage, celui qu'on a appris depuis l'enfance. Il s'est agi pour moi, alors, de réanimer ce langage, de me bâtir une sorte de petite maison de langage dont je serais le maître et dont je connaîtrais les recoins »[469]

Tous nos arguments concourent à penser que, par le biais de la *langue maternelle* (expression illustrant elle aussi le familier à l'oeuvre), mais aussi par nos habitats et leurs structurations, l'habitation humaine se fonde sur un critère de *familiarité* qui remonte à jusqu'à l'enfance et, de là, structure nos existences entières. C'est que, comme l'a très justement remarqué Félix Guattari, « La recherche d'un Territoire ou d'une patrie existentielle ne passe pas nécessairement par celle d'une terre natale ou d'une filiation de lointaine origine (…) Toutes sortes de « nationalités » déterritorialisées sont concevables, telles que la musique, la poésie… »[470]. Dans la langue aussi, l'être trouve donc une forme de patrie existentielle, « terre natale », peut-être. Mais cela signifie-t-il pour autant que *le familier*, lui, ne renvoie qu'à *l'enfance* ? Non : il existe des entités qui nous sont familières bien que nous ne les ayons jamais rencontrées dans la famille de notre enfance ; il existe des entités qui nous *deviennent familières.* Günther Anders, encore : « Ce baroque jésuite m'est familier, même si ce n'est pas dans la jeunesse mais dans la vieillesse qu'il m'est devenu familier »[471].

A nouveau survient alors notre questionnement précédent : *à partir de quand le familier nous devient-il familier ?* Il nous faut tout d'abord nous demander si c'est bien d'une question de temps qu'il s'agit. La *doxa* voudrait entendre le familier comme « ce à quoi nous sommes habitués », et ce, depuis longtemps. Pourtant, chacun a pu déjà faire l'expérience de rencontrer une chose ou un lieu inconnu et d'y trouver un étrange sentiment de familiarité, d'y reconnaître comme un air de famille. Serait-ce alors simplement une figure de ressemblance, une simple similitude, sans aucun lien de parenté avec ce qui est notre « vraie famille » ?

Notons à ce sujet que le familier tout d'abord n'est pas *qu'en famille*. Pierre Sansot a bien montré à cet égard que le bistrot par exemple, est fondamentalement constitué par une « familiarité permanente »[472], bien que le lieu soit, par définition, un endroit d'échange et de rencontre, avec, justement, ce qui n'est pas notre famille. Ou, de la même façon qu'un quartier de ville - qui par définition dépasse notre cadre

469 FOUCAULT, Michel, *Le beau danger, Entretiens avec Claude Bonnefoy [1968]*, 2011, p.30-31.
470 GUATTARI, Félix, *Les trois écologies, op. cit.,* p.66.
471 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.117.
472 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.,* p.25.

familial, nous devient généralement, une fois pratiqué suffisamment, « familier »[473].

De retour dans la ville de son enfance, Günther Anders constate, hésitant, les changements survenus ; il note que la disparition d'une partie du bâti fait aujourd'hui prendre au bâti restant de bien étranges allures :

« Quelques-unes des maisons monofamiliales cossues et, à l'époque où elles ont été construites, l'époque du Kaiser, très modernes, sont encore debout (…) Chacun d'elles a son visage qui, soudain, m'est à nouveau très familier, même si, ne formant plus un trio avec ceux des maisons qui lui étaient autrefois voisines, mais jouant aujourd'hui en solo, celui-ci est en même temps devenu très étrange (…) et, pendant un instant, cela me remplit tout simplement d'indignation que pas une seule de ces maisons ne se sente poussée à réclamer en criant ses voisines qui ne sont plus là »[474]

Que tirer de ce récit ? Le fait peut-être que le « familier » ne soit pas une caractéristique attachée à un objet, mais un sentiment donné par un contexte plus large ; et que dès que ce contexte change, ou disparaît, il arrive que l'objet familier lui même puisse prendre soudainement une tournure étrange, nous apparaître brusquement comme étranger, revêtir une *inquiétante étrangeté…*

Unheimlichkeit

La notion d'*Unheimlichkeit* fut analysée pour la première fois par Ernst Jentsch dans son *Zur Psychologie des Unheimlichen* de 1906. Repris et popularisé par Freud en 1919 dans *Das Unheimliche*, le concept est formé sur une base intraduisible en français[475] : le préfixe *-un*, qui signifie la privation et l'adjectif *heimlich* qui signifie le familier depuis la racine *heim,* qui nomme *la maison* au sens du *foyer*, c'est-à-dire au sens de son équivalent anglais *home,* par différence avec *house*.

Le *heimlich*, le *familier* donc, est ce qui a trait au foyer. Et, l'*unheimlich* pourrait-on donc penser, est l'étrange, ce qui, tout simplement, n'a pas les caractéristiques de la maison. Mais, note Freud, sa signification est plus complexe :

« Le mot allemand « unheimlich » est manifestement l'opposé de « heimlich, heimisch, vertraut » (termes signifiant intime, « de la maison », familier), et on pourrait en conclure que quelque chose est effrayant

---

473 « Les habitants disaient « mon quartier » comme on dit « ma famille », « ma maison ». On y était né, on y avait souffert et connu quelque bonheur. On y vieillirait et on aimerait y mourir en paix (…) Qu'avaient donc ses habitants de commun entre eux ? Sinon d'avoir posé leurs yeux sur le même paysage, d'avoir acquis au fond de leur corps la familiarité de certains trottoirs, de certaines devantures ? *L'homme devenait l'égal de l'homme parce que le quartier se montrait l'égal de tous les hommes* » Idem, p.394.

474 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.62.

475 « La traduction *L'inquiétante étrangeté*, proposée d'abord par Marie Bonaparte, reprise en 1985 par Bertrand Féron (éd. Gallimard), a toujours suscité de nombreuses réserves. Les traducteurs eux-mêmes admettent qu'elle « présente plusieurs défauts » (B. Féron) (…) Aussi, d'autres traductions ont-elles été proposées : le non-familier, « l'étrange familier » (François Roustang), « l'inquiétante familiarité » (Dadoun). Nous suggèrerions volontiers : les démons familiers. Mais le terme n'est-il pas, comme l'avait compris Marie Bonaparte, sans équivalent en français ? Freud, lui-même, ayant consulté de nombreux dictionnaires, constatait que « dans beaucoup de langues, un mot désignant cette nuance particulière de l'effrayant fait défaut » (IE, p. 39) ». STIRN, François, « Remarques préliminaires », in *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Hatier, 1987.

justement parce que pas connu, pas familier. Mais, bien entendu, n'est pas effrayant tout ce qui est nouveau, tout ce qui n'est pas familier ; le rapport ne saurait être inversé (…) « Unheimliche » n'est en réalité rien de nouveau, d'étranger, mais bien plutôt quelque chose de familier, depuis toujours, à la vie psychique, et que le processus du refoulement seul a rendu autre »[476].

Ainsi l'*Unheimliche* ne désigne-t-il rien de nouveau, d'autre, mais plutôt un élément familier qui soudain, nous apparaît surprenant, étrange, voire donc inquiétant. De cela il nous faut noter pour notre étude le fait supplémentaire que *le familier* n'est nullement une qualité stable d'un objet. En effet, nous l'avions évoqué avec Anders précédemment, il ne semble déjà pas que *« familier »* soit une caractéristique qui puisse être donnée à un élément indépendamment du contexte de cet élément : représentez-vous, pour vous en convaincre, l'objet qui, chez vous, vous est le plus familier, et imaginez-le seul au milieu de la banquise, ou flottant en orbite autour de la Lune…

A cela nous pouvons désormais ajouter avec Freud que le « familier » ne soit pas un critère définitif : tout ce qui est familier peut aussi, soudainement, « par refoulement » nous dit Freud, être vu comme *étrangement inquiétant.* Bruce Bégout écrit lui aussi sur ce caractère éphémère et surprenant de l'*Unheimlichkeit*, qu'il traduit plus précisément et explicitement par *inquiétante étrangeté du familier* :

« Telle est *l'Unheimlichkeit* (l'inquiétante étrangeté du familier), cette brisure subite de la certitude que tout sera comme il a toujours été, cette rupture de notre confiance aveugle et naïve dans le monde que notre action journalière a patiemment domestiqué. Elle ne désigne pas, comme on est porté à l'affirmer trop rapidement, une irruption du terrible dans la sérénité du familier, (…), mais le moment où l'élément familier de notre vie, dépossédé de cette typification persévérante de la sédimentation des paroles et des actes, retourne à son étrangeté originelle, à ce qu'il n'a jamais cessé d'être en fait sans le paraître (…). C'est en cela très exactement que consiste à nos yeux l'*Unheimlich,* lorsque l'ordinaire nous dévoile sa nature cachée et nous renvoie à l'illusion de croire que l'on allait pouvoir ainsi se l'approprier dans la consommation quotidienne et le tenir en laisse » [477]

Par l'*Unheimliche*, « nous avons vu quelque chose des milliers de fois et nous ne l'avons pourtant jamais vu. Une question nous force à le considérer vraiment pour la première fois »[478]. Ce phénomène n'est pas rare, et on pourrait facilement s'amuser à chercher des descriptions de ses effets dans les récits et analyses des penseurs de l'architecture, du paysage et de la ville. Relevons brièvement deux des écrits de Pierre Sansot avant de poursuivre notre chemin : « La rue très longue apparaît, cependant, étouffante, écrasante. Nous sommes en présence d'un paradoxe topologique : quoique spacieuse, la rue sinistre provoque une sensation d'étouffement ; sans doute ne peut-elle que se rétrécir ou encore déboucher sur des grues ; sans doute, nous étouffe-t-elle moins par ses dimensions qui demeurent normales que par l'atmosphère qui y règne »[479]. Ou encore : « une petite place charmante, avec son jet d'eau central, peut devenir sinistre.

476 FREUD, Sigmund, *« L'inquiétante étrangeté » (1919)*, Gallimard, 1933, I-II
477 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun,* 2011, p.168-169
478 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, *op. cit.,* p.376.
479 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.,* p.403.

Quoi, pourtant, de plus délimité, de plus provincial, de plus rassurant ! »[480]. L'inquiétante étrangeté des lieux habités survient sans prévenir, démontrant s'il le fallait qu'« il reste toujours à habiter »[481]. L'*Umheimlichkeit* « constitue le fond de notre vie quotidienne, en ce qu'elle peut à tout moment percer le filet protecteur des habitudes et des conventions familières pour en révéler soudainement la nature instable et mensongère »[482], en ce qu'elle illustre finalement la capacité de l'habitation à se jouer du familier et de l'étranger par delà nos *a-priori*, dans une simultanéité et une complexité qui semble parfois dépasser notre capacité de conceptualisation.

Comme le remarque Henri Maldiney, « le climat de l'art est celui d'une inquiétante étrangeté »[483]. Mais nos *chez-soi* eux-mêmes ne sont-ils pas les terrains de jeu privilégiés de ces refoulements psychiques que décrit Freud ? Bruce Bégout à nouveau : « alors que tout indiquait que le mystère devait se tenir au loin, en retrait, dans la distance même qu'il faut pour gravir la butte et pénétrer dans la demeure inamicale, il surgit subitement au sein de la tranquillité familière du quotidien »[484]. L'étranger n'est pas forcément le lointain au sens physique, et l'étrangeté n'est même jamais aussi forte que lorsqu'elle fait face à notre banale intimité quotidienne…

Etrange, étranger, étrangeté

Notre analyse déployée sur la complexité de la notion de *familier* s'est largement appuyée sur les récits de Günther Anders. On ne s'étonnera pas, en vérité, d'avoir pu trouver de si nombreuses notes sur la famille ou la familiarité dans les journaux intimes de ce penseur qui en a tant manqué ! Et, tout aussi peu surprenant : on remarquera que c'est chez lui la question de l'altérité qui est sans cesse rappelée comme fondatrice de l'individu et son existence. Dans un journal, il écrit à son propos : « c'est de ce qui m'est *étranger* que j'ai tiré mes forces »[485]. Comment considérer ce qui nous est étranger comme un élément constitutif de nous même ? L'étranger, n'est-ce pas justement ce qui nous reste absolument extérieur ? Camus lui-même : « Etranger, qui peut savoir ce que ce mot veut dire ? »[486].

Quels liens alors penser entre habitation et étrangeté ? Ou, « comment est-il possible d'être chez soi à l'étranger, pour reprendre la formule de Hans Keilson ? (…) Il faut s'interroger sur cette expérience très particulière qui consiste, que ce soit dans le départ ou dans le retour, à habiter *comme* étranger »[487]. Il va tout d'abord nous falloir

---

480 Idem, p.399.
481 GOETZ, Benoit, *La dislocation*, *op. cit.,* p.98.
482 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.,* p.41.
483 MALDINEY, Henri, « Comprendre » in *Regard, Parole, Espace, op. cit.,* p.104.
484 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.,* p.111.
485 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.80-81.
486 CAMUS, Albert, *Carnets,* I, Paris, Gallimard, 1962, p.202, cité par REY, Pierre-Louis, *L'Etranger. Albert Camus,* Paris, Hatier, 1981, p.34.
487 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.216.

saisir la différence entre *l'étrange* et *l'étranger*. Car, certes, l'étranger est souvent étrange, et l'étrange nous reste étranger. Mais enfin l'un et l'autre des termes ne renvoient-ils pas à des acceptions différentes ? Pour preuve : si l'étrange peut se substantiver en *l'étrangeté*, l'étranger, lui, doit rester pour l'heure sans substantif et s'exprimer dans l'explicitation « ce qui est étranger ».

Chez Günther Anders tout d'abord, l'*étranger* est un thème récurrent. Au delà de sa biographie illustrant à elle seule ce thème de façon spectaculaire, il nous faut signaler que dès 1930, le jeune philosophe signait déjà sous le nom de Stern, un travail sur *L'étrangeté de l'homme au monde*[488]. Puis, quelques années plus tard, il poursuivit ces recherches dans son article *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*[489], y développant le lien entre la liberté et l'étrangeté de l'homme à lui-même, qu'il nomme « non-identification », et l'illustrant notamment du sentiment de la honte[490]. Cependant, ces propos rejoignant fortement les développements que nous avons préalablement déployés sur l'inadaptation de l'homme à son monde / l'homme utopique, nous n'entrerons pas ici plus en avant dans leurs déploiements, renvoyant simplement à la lecture de l'article correspondant, qui, bien que semblant souffrir d'une très mauvaise traduction, n'en reste pas moins dense et stimulant. Découvrons plutôt ensemble d'autres pistes sur la question de l'étranger.

Alfred Schütz, dans *L'étranger* (1944) cherche à saisir les difficulté éprouvées par l'homme « mis en situation d'être un étranger ».

« Dans cette perspective, nous entendrons ici par « étranger » un adulte de notre époque et de notre civilisation, qui essaie de se faire accepter pour de bon ou, à tout le moins, d'être toléré par ce nouveau groupe »[491] : axiome de recherche on ne peut plus biographique quand on sait qu'à cette époque, l'auteur lui-même est en exil comme tant d'autres, immigré aux Etats-Unis. Que dit Schütz ? Tout d'abord, annonce-t-il, « la connaissance de l'homme qui agit et pense au sein du monde de la vie quotidienne n'est pas homogène ; elle est (I) incohérente, (2) claire seulement en partie, et (3), non exempte de contradictions »[492]. Puis, analyse-t-il, cet ensemble du savoir quotidien possède, pour les membres du groupe concerné, « l'apparence d'une cohérence, d'une consistance et d'une clarté suffisantes pour donner à n'importe lequel d'entre eux une chance raisonnable de comprendre et d'être compris »[493]. C'est dans ce milieu « naturel-acquis », pour une large part inconscient, que survient l'étranger : c'est à ce milieu qu'il est confronté, et ce milieu qu'il va nécessairement perturber en tant qu'extériorité à ce

---

[488] STERN, Günther, « Une interprétation de l'a posteriori », in *Recherches Philosophiques*, *op. cit.* ; STERN, Günther, « Über die sogennante « Seinsverbundenheit » des BewuBstein », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, *op. cit.*

[489] STERN, Günther, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*

[490] « La honte signifie déjà que je ne m'identifie pas avec quelque chose qui émane de moi, mon action, et que cependant je devrais, c'est-à-dire par contrainte, m'identifier avec elle » Idem.

[491] SCHÜTZ, Alfred, *L'étranger (1944), op. cit.*, p.7

[492] Idem, p.13.

[493] Idem, p.16.

bain incohérent, trouble et contradictoire - mais paradoxalement perçu de l'intérieur comme clair, cohérent et naturel. Ces propos résonneront avec ces remarques de Gerôme Truc, qui relève à cet égard : « il n'y a pas d'étranger en soi (…) Etre étranger, ce n'est ni une qualité, ni un attribut : on est toujours étranger pour quelqu'un et d'un point de vue particulier. Le mot d'« étranger » ne définit pas une substance, mais toujours une relation »[494].

En tout cela donc, il n'est pas question dans nos propos de viser, dans le terme d'« étranger », l'étranger « barbare » de Georg Simmel - celui qui serait radicalement exclu, par essence même, de l'humanité[495]. Nous comprenons plus légèrement avec Schütz, l'étranger comme celui qui, « de par sa situation de crise personnelle (…) devient essentiellement l'homme qui doit remettre en question à peu près tout ce qui semble aller de soi aux membres du groupe qu'il aborde »[496]. A ce propos, et au sujet de l'habitation humaine qui nous anime, il faut noter ce fait que l'habitant n'est jamais intégralement plongé dans un bain homogène de familiarité imperturbée (il en est toujours un peu extérieur, ou un étranger justement en perturbe toujours au moins un peu l'état stable et tautologique), de même qu'il n'est jamais intégralement plongé dans un bain d'étrangeté et d'extériorité, relégué comme un étranger *absolu* (il en est toujours un peu intérieur, ou une autre extériorité similaire lui permet au moins de recréer une première strate de familiarité par différence commune). A savoir qu'en tout cela donc, il n'est pas affirmé que la condition d'étranger ne soit pas « habitable ». Il faut simplement remarquer avec Jean-Marc Besse qu'« habiter comme étranger, c'est (…) rester dans une certaine distance avec le monde nouveau dans lequel on habite pourtant »[497]. L'étranger *habite*, bien qu'avec une certaine difficulté, le milieu duquel il est l'étranger…

L'habitant est à la fois l'étranger et à la fois « l'étranger de l'étranger ». En effet, si *le reste* est « le reste du reste »[498], qu'est l'étranger, si ce n'est « l'étranger de l'étranger » ? L'étranger est ce qui reste du reste : il n'existe aucun terme pour désigner ce qui est étranger à l'étranger, pas plus qu'il n'existe de mots pour parler de ce qui n'est pas le reste, mais justement « ce dont le reste à été retiré ». De quoi l'étranger a-t-il été retiré ?

Il nous faut poursuivre notre interrogation sur la question de l'*étranger* avec encore d'autres sens contenus dans ce terme, et ce qu'ils peuvent respectivement nous apprendre sur l'habitation humaine. L'étranger, n'est-ce pas aussi *celui qui est aveugle à*, au double sens de *celui qui n'accorde pas d'intention à*, et de *celui qui n'est pas concerné par* ? Ce qu'illustrent bien ces propos de Jaspers par exemple : « la situation est telle que la plupart des hommes sont étrangers à la réalité politique. Le pouvoir de l'Etat n'est pas

494 Idem, p.110.
495 Cf. SIMMEL, Georg, « L'espace et l'ordre spatial de la société », in *Sociologie (1908)* ; RAMMSTEDT, Otthein, « L'étranger de Georg Simmel », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1994, pp.146-153.
496 SCHÜTZ, Alfred, *L'étranger (1944), op. cit.*, p.19.
497 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.*, p.217.
498 Cf. BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.

senti comme étant l'affaire de chacun »[499]. L'étranger, c'est aussi celui qui *se sent* étranger, celui qui perçoit qu'il est exclu, volontairement ou non, « retiré de quelque chose ». Mais aussi, l'étranger est *celui que nous situons arbitrairement au delà de notre responsabilité,* dans le sens de *celui pour lequel nous refusons d'être rendu responsable de nos actes*[500].

L'Etranger (1942) de Camus, mais aussi *La Nausée* (1938) de Sartre, ont eux aussi, chacun à leur manière[501], exploré des champs et des sens de *l'étrange* et de *l'étranger*. Chez Sartre, Roquentin fait l'expérience de la perte de sens : « peu à peu, la vie lui paraît dénuée de sens : les objets et les êtres deviennent étranges : même les noms qui les désignent ne correspondent plus à leur réalité »[502]. Chez Camus, Meursault est étranger aux conventions sociales, aux règles instaurées, mais aussi à lui-même : « lorsqu'il a tiré sur l'Arabe, sa main était étrangère à son coeur et à son esprit ; à l'enterrement de sa mère, où il s'est rendu dans un état voisin du somnambulisme, c'est le fantôme de lui-même qui a assisté aux obsèques »[503]. Si nous l'avions vu précédemment, *la familiarité nous rend aveugle au familier,* nous le comprenons ici aussi *- ce qui est étranger nous aveugle, celui qui est étranger est aveugle.*

A cela il nous faut ajouter une réflexion intéressante de Robert Champigny, commentant *L'Etranger* de Camus : « Jusqu'au moment où il est jugé, Meursault ne se sent étranger en aucune manière. Il ne se sent étranger ni par rapport à la réalité, ni par rapport à la société »[504]. Dit par Pierre-Louis Rey en d'autres termes, « Il faudra que la société l'en prive pourqu'il cherche à établir un rapport - qui est désormais celui de l'absence, de la séparation - avec ce qui était jusqu'alors son élément naturel »[505]. A savoir donc que celui qui est mis en position d'étranger est un être qui est mis en situation de *privation ; être étranger, c'est être posé dans un rapport de séparation.* Nous retrouvons là à nouveau notre constat précédent : l'étranger, c'est celui qui a été retiré d'un ensemble. Et à nouveau donc, surgit ce même questionnement : comment nommer ce dont à été privé l'étranger ?

---

[499] JASPERS, Karl, *La culpabilité allemande*, p.49, cité par TRUC, Gerome, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité, op. cit.*, p.39.

[500] « Chacun entreprend de considérer *certaines* personnes affectées par son action comme étrangères, afin de ne pas avoir à leur rendre des comptes. Pour alléger la charge de la responsabilité humaine, pour la rendre supportable, nous fixons arbitrairement des frontières d'étrangeté au-delà desquelles nous refusons d'être tenus pour responsable de conséquences qui conservent pourtant pour origine notre action dans le monde. Autrement dit, nous voulons *croire* que l'autre homme est un étranger, car sinon nous nous trouvons potentiellement responsable de tout, devant l'humanité entière, dans son infinie pluralité » Idem, p.16.

[501] Voir même de façon tout à fait opposée, puisque, comme le note Pierre-Louis Rey : « Si *L'Etranger* et *La* Nausée comptent aujourd'hui parmi les « classiques » du XXe siècle, c'est qu'ils sont mieux que l'illustration de deux philosophies. Tous deux révèlent l'absurdité du monde ; mais Sartre condamne l'homme à cette absurdité, tandis que Camus prône des attitudes (comme la révolte) qui lui permettent d'affirmer sa grandeur (…) Ces deux expériences débouchent sur des conclusions philosophiques opposées » REY, Pierre-Louis, *L'Etranger. Albert Camus, op. cit.*, p.21.

[502] Idem, p.20.

[503] Idem, p.37.

[504] CHAMPIGNY, Robert, *Sur un héros païen*, Paris, Gallimard, 1959, p.16, cité par REY, Pierre-Louis, *L'Etranger. Albert Camus, op. cit.*, p.35.

[505] Idem.

Habiter : l'altérité, l'hospitalité

Henri Maldiney, commentant quant à lui *La Nausée*, écrit : « il est des situations qui sont radicalement autres et dont, tout en étant là, nous ne sommes pas *le* là (…) ce peut être n'importe quoi, une racine d'arbre comme dans *La Nausée*, un cri dans la rue, une pièce vide. L'altérité pure dont la présence, à laquelle nous n'avons pas communication, nous rend notre présence étrange et étrangère »[506]. Mis en situation de rencontre abyssale avec l'autre, avec « l'altérité pure », notre existence elle aussi peut, par profond renversement, se considérer autre. Dans la considération de l'altérité pure apparaît notre ipséité pure, qui n'est pas bien différente de la première…

C'est que certainement ne rencontrons-nous que l'*altérité* - ce qui nous est différent ; aucune *rencontre* n'est envisageable entre « mêmes ». Et, dès lors, qu'est « habiter », si ce n'est toujours partager un espace avec autrui, être en confrontation avec l'étranger, traverser des situations d'ouvertures possibles à la rencontre avec ce qui nous est différent ? Bernard Salignon : « le chez-soi est en rapport avec l'étrange, l'autre, l'éloigné par rapport à l'autre chez-soi qui est celui-là même du voisin »[507].

A cela, toutefois, précisons immédiatement : d'une lecture trop rapide de ces propos, il pourrait sembler qu'il soit possible de renvoyer sans plus de précaution la question de *l'étrange* et de *l'étranger* aux questions de *l'autre* et de *l'altérité*. Mais une différence pourtant est à affirmer entre ces notions. Si *l'étranger* est celui qui me renvoie à ma propre famille, à ma communauté d'appartenance, à mon identité - *l'autre* est celui qui me renvoie à ma propre personne, à ma singularité d'individu, à mon ipséité. L'étranger est un personnage qui est hors de ce que je partage avec d'autres, l'autre est ce qui est hors de ce que je ne partage qu'avec moi-même.

Analysons sous cet angle ainsi ces écrits de Günther Anders à propos de Kafka :

> « C'est qu'il était lui-même un « étranger ». Etant Juif, il ne faisait pas entièrement partie du monde chrétien. Etant indifférent à sa judaïté, car c'est ce qu'il était, à l'origine, il n'était pas tout à fait un Juif parmi d'autres. Ayant pour langue l'allemand, il n'était pas tout à fait l'un des Tchèques ; ni, étant Juif de langue allemande, pas tout à fait l'un des Allemands de Bohême. Etant de Bohême, il n'était pas tout à fait Autrichien. Etant employé de bureau dans une compagnie d'assurances contre les accidents du travail, il ne faisait pas tout à fait partie de la bourgeoisie. Ni tout à fait, étant fils de bourgeois, de la classe ouvrière. Mais il n'appartient pas non plus au bureau, car il a conscience d'être écrivain. Or, il n'est pas non plus écrivain, car il sacrifie sa capacité de travail à sa famille. Mais « je vis, dans ma famille, plus en étranger qu'un étranger », écrit-il au père de sa fiancée »[508].

Dans cette relation complexe qu'entretient Kafka avec sa famille, où il dit « vivre plus en étranger qu'un étranger » nous apparaît tout d'abord notre proposition de différenciation entre étranger et altérité : ce à quoi est « étranger » Kafka ici n'est jamais un individu, mais toujours un « groupe » (comme la famille), ou une identité partagée

---

506 MALDINEY, Henri, « Philosophie, art et existence », in YOUNES, Chris (dir.), *Henri Maldiney, op. cit.,* p. 20.
507 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.67.
508 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.,* p.38-39.

par un ensemble (Tchèque, Juif, Bourgeois, etc.). Par delà ces groupes auxquels il n'appartient jamais entièrement, son *ipséité* propre se construit, s'invente *avec* et même *par* l'idée d'étrangeté. C'est que, comme le déclare Zygmunt Bauman :

« L'identité se présente à nous comme quelque chose à inventer plutôt qu'à découvrir, comme un horizon de pensées fabriquées de toutes pièces ou choisies parmi plusieurs alternatives (…) chacun se compose une identité (des identités) un peu comme un puzzle mais la vie humaine est un puzzle désassorti, auquel il manque plusieurs morceaux. Mais lorsqu'il s'agit de se composer une identité, il n'y a pas de mode d'emploi. On se trouve face à des bribes que l'on espère assembler en tout cohérent mais l'image qui doit apparaître à la fin n'est pas indiquée par avance »[509].

Gageons-le, la première intuition de quiconque tente de saisir ce qui est en jeu dans l'habitation humaine se tournera vers cette proposition : « Habiter, c'est inventer la différence du dedans et du dehors »[510]. Il est vrai qu'entendue littéralement, cette phrase illustre bien de la capacité qu'à l'homme de fonder un milieu artificiel sur le naturel, de bâtir des établissements humains qui le protègeront des intempéries et autres dangers, brefs : des maisons, « monuments de l'ordinaire »[511], « contre-sépultures »[512] de toutes les tailles à habiter. Et, entendue plus métaphoriquement, l'affirmation ouvrira tout autant sur la tendance constante de l'homme à définir des limites, des sphères, des bulles, des entités, fussent-elles poreuses, délimitant des inclusions et des exclusions.Tout comme le « Dehors » de Maurice Blanchot « n'a rien à voir avec le monde extérieur »[513], on pourrait comprendre la relation entre ces *dedans* et *dehors* comme témoignant par exemple de ces intériorités et extériorités à l'oeuvre entre le « nous » et « les autres », le similaire et le différent, l'amical et le non-amical.

Sans tomber dans aucune forme de communautarisme, en effet, il faut reconnaître que l'existence ne peut que composer avec cette différenciation entre le « moi » le « nous » et « l'autre ». Chercher à échapper à cette différenciation serait risquer de tomber dans la schizophrénie ou la folie pure. Christophe Pecqueur le dit sans hésitation : « instituer l'habiter c'est essentiellement établir de la « frontière » entre soi et autrui »[514]. Et Emmanuel Lévinas insiste : la familiarité elle-même est séparation[515]. C'est que, comme le commente Gerome Truc poursuivant les réflexions d'Hannah Arendt, « ce monde commun est politique précisément parce qu'il n'est pas communautaire : contrairement à la communauté, il ne tend pas à la fusion unitaire de ses membres, mais vise le maintien d'un espace entre *les* hommes, au sein duquel peut

509 BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, Paris, L'Herne, 2010
510 DEGUY, Michel, « Que peut la pensée contre le géocide ? », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première*. *op. cit.,* p.209.
511 MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, op. cit.*, p.17.
512 « Contre-sépulture », formule de René Char citée par MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, op. cit.*
513 COLLOT, Michel, « De la géopoétique », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première*, *op. cit.,* p.321.
514 PECQUEUR, Christophe, « Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.,* p.356.
515 « la familiarité est un accomplissement, une *én-ergie* de la séparation. A partir d'elle, la séparation se constitue comme demeure et habitation » LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini, op. cit.*, p.166.

advenir un dialogue respectueux »[516].

Entre un dedans habité et un dehors non-encore-habité, entre un dedans « connu » et un dehors « inconnu », tout mécanisme habitationnel traite de cette différenciation singulière entre *familier* et *étranger, commun* et *propre*, *inclusion* et *exclusion*. Et c'est là aussi le champ d'action de l'architecture ! De l'antique entendement sur la « limite » comme *commencement* et non comme fin, nous pouvons envisager aussi le commencement du bâtir humain comme un acte de *dislocation* des espaces originels (Goetz). Ce que rappelait aussi Stéphane Bonzani étudiant la terminologie de l'*édifier* : « édifier, du moins en Occident, revient à tracer une ligne de *partage* et de *reliance* entre le monde des hommes et le fond non-humain »[517]…

Tenons-nous en pour l'heure à notre étude sur l'habiter et la reliance complexe que déploie cette rythmique existentielle entre familier et étranger. C'est pour cette raison qu'« il y a, dit Augustin Berque, une différence abyssale entre *le* Monde et *un* monde ; car distinguer entre le défini et l'indéfini, c'est donner une frontière au monde qui est le nôtre. Ce monde n'est pas le seul, il en est d'autres possibles, et on peut aller y voir »[518]. Reconnaître qu'« habiter » n'est pas qu'habiter un « chez-soi », vivre dans un entre-soi, rester avec soi-même est le premier pas vers une compréhension de l'habitation humaine plus concrète, plus consciente du fait que jamais il n'a été possible d'envisager un *habiter* sans un *co-habiter :* un « habiter » avec, aussi, ce qui n'est pas « nous », ce qui nous est différent. Après tout, rappelle Hannah Arendt, l'humanité est fondamentalement plurielle, chaque homme étant absolument unique et singulier, chacun étant un autre[519]…

Pour toutes ces raisons le sous-titre de l'ouvrage de Jean-Marc Besse, « Habiter. Un monde à mon image »[520] pourra sembler étonnant, voire sensiblement erroné : ce monde que j'habite, parmi la pluralité des mondes qui coexistent, n'est pas « à mon image », mais se compose aussi, nécessairement, d'une part au monde, de l'ensemble de ces mondes qui lui sont extérieurs, et coexistent en même temps et dans les mêmes lieux que lui… C'est au contraire dans la capacité qu'ont nos *chez-soi* à accueillir l'altérité, qu'ils peuvent être de telles habitations. Ou, comme le dit Radkowski, « c'est parce qu'elle représente le lieu où je suis *pour* les autres, parce qu'elle est *reconnue* comme telle que ma résidence peut devenir mon « chez moi » »[521]. Et, moi-même, est-ce que par l'habitation je ne deviens pas « autre » ? C'est là ce que considère explicitement Christophe Pecqueur dans ses recherches sur l'habitation : « il faut bien devenir un « autre » pour habiter le monde, comme l'enfant doit un jour quitter la maison de ses

---

516 TRUC, Gerome, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité, op. cit.,* p.54.
517 BONZANI, Stéphane, *La ligne d'édifier, Invention architecturale et transmilieu(x)*, op. cit., p.5.
518 BERQUE, Augustin, « La poétique de l'écoumène », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première*, *op. cit.,* p.233.
519 « La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître » ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne, op. cit.,* p.43.
520 BESSE, Jean-Marc, *Habiter*, *op. cit.*
521 RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002, p.46-47

parents pour fonder sa propre demeure, peut-être tout à côté, mais autrement (…) l'habitation repose sur cette tension fondatrice de notre être qui nous pousse à quitter ce que nous sommes pour devenir nous-mêmes, autrement »[522].

C'est peut-être dans l'hospitalité et l'accueil que ce *devenir autre* est rendu le plus expressément visible. En effet, Françoise Datsur le dit à la suite d'Heidegger, « habiter au sens propre ne peut en effet que vouloir dire être capable de maintenir la distance au sein de la proximité et de faire place à l'étrangeté (*die Umheimlichkeit*) dans son propre lieu natal (*in der Heimat*) »[523]. Par l'accueil (physique, certes, mais aussi potentiel, symbolique, imaginaire, etc.) de l'autre, l'habitant tourne son existence vers l'inconnu, c'est-à-dire s'ouvre tant à l'altérité qu'à l'imprévisible. Et c'est dans l'espace laissé tant à cette différence qu'à cette incertitude que se déploie l'habitation partagée. « L'accueil, dit Bernard Salignon, n'engouffre pas l'autre dans un système (…) Accueillir n'est pas prévoir un espace uniquement tourné vers l'autre, c'est au contraire permettre à l'autre de se tourner vers l'espace des possibles »[524].

L'accueil et l'hospitalité ouvrent à une vision plus complète et précise, plus juste, du chez-soi. Nous aurons l'occasion de développer ce point plus longuement par la suite, notons simplement pour l'heure que le chez-soi n'est donc nul repli sur soi, mais aussi, ouverture à l'autre, au monde. Et dans l'hospitalité, l'homme n'*accueille* pas simplement l'autre dans sa différence, il accueille avant tout la possibilité que lui-même devienne « autre » par le biais de cette hospitalité. Hospitaliser, c'est laisser advenir tant l'alterité de l'autre que l'alterité *à-surgir* en soi ; c'est laisser les lieux de notre intimité accueillir l'étranger, mais aussi laisser à l'étrangeté la possibilité de survenir dans notre intime.

---

[522] PECQUEUR, Christophe, « Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », *op. cit.* p.356

523 DATSUR, Françoise, « Heidegger. Espace, lieu, habitation », op. cit., p.157.

[524] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.42.

Chapitre 8. Habiter entre enracinement et mobilité,

études sur la polytopie habitante

« *In der Heimat, in der Heimat, da gibt's ein Wiedersehen !*
(Au pays, au pays, c'est là qu'on se reverra !), dit la chanson.
On ne reverra rien du tout, oui ! De la glaise. De l'air. C'est tout ».

Günther Anders[525]

Gaston Bachelard l'écrit : « tout espace habité porte l'essence de la notion de maison »[526]. Et à cet égard, c'est entendu, « l'habitat, la *maison*, comme chacun l'expérimente dans sa vie, constitue la forme la plus élémentaire d'exister en propre et de *se situer* dans le monde »[527]. Cet habitat premier, fondamental, cette maison, est quelque part et y reste ; c'est de la sorte qu'elle nous « situe » dans le monde, s'organisant stablement *dans* le monde tout en organisant tout aussi stablement le monde *depuis* elle.

De ce *rester* structurel, la maison peut être comprise comme une *demeure*, puisque, « comme son étymologie le confirme, la demeure (du latin *mora,* retard) accorde un délai »[528], elle accorde une durée, une constance, une temporalité longue. Quelques-uns l'ont même formulé : nous semblons n'habiter que ce qui a une certaine constance, une certaine durée. Pour Michel Serres notamment, nous n'habitons plus les ponts depuis que de ceux-ci ont été retirées toutes les fonctions permettant au badaud de s'y arrêter : « Pour qu'ils ne restent pas des lieux et qu'ils deviennent des passages seulement, on détruisit les ponts de Paris qui portaient maisons et boutiques. Nous n'habitons plus les ponts »[529]. On dira de même à propos d'une trop courte durée que « ce n'est pas un « habiter » véritable, mais un état provisoire »[530] puisqu'« habiter, c'est simplement faire une pause, rester en place pendant un certain temps (…) »[531].

Cette relation entre « habiter » et « rester » est particulièrement explicite dans la langue japonaise. « A « habiter » correspondent *sumu* ou *sumau*, dont les significations sont : « se nicher » ; « avoir (mener) une vie matrimoniale » ; « y habiter, y vivre ou

---

525 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.73.
526 BACHELARD, Gaston, *Poétique de l'espace, op. cit.*, p.24
527 DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable Capital, op. cit.,* p.12 (nous soulignons).
528 MORVAN, Yoan, « L'habiter et l'économie domestique à l'ère de l'urbain généralisé. En lisant Levinas », in *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.*, p.147
529 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.,* p.87.
530 RINALDI, Renato, « Jouer avec le paysage », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.*, p.48.
531 John Brinkerhoff Jackson, cité par TIBERGHIEN, Gilles, « Une poétique de la cabane », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.*, p.85.

décider d'y habiter ou d'y vivre » ; « y rester à long terme » »[532]. Ou, plus précisément sous l'analyse d'Augustin Berque :

« Selon le *Daijigen* de Kadokawa, le sinogramme *zhù,* qui signifie « habiter », s'est formé par combinaison de deux éléments. Celui de gauche est la clef de l'homme, qui donne le sens principal. Celui de droite indique la prononciation, mais possède aussi le sens de : s'arrêter. L'idée d'habiter se représenterait donc par l'image d'un être humain qui cesse de marcher »[533].

De tous ces développements pourrait alors être conclu premièrement que l'habiter se fonde sur un *enracinement* en des lieux qui, pour poursuivre l'analogie avec le végétal, nous nourrissent et nous permettent de « pousser », « d'éclore » au monde.

Enracinement

De la présentation et de l'analyse des écrits de l'écrivain norvégien Tarjei Vesaas, Norberg-Schulz définit ce qu'il entend par *habiter*[534]. Ses propos sont sans équivoque : habiter, est, pour l'être-dans-le-monde toujours en mouvement, une façon de s'ancrer dans un territoire, d'établir un rapport amical avec celui-ci, et d'en tirer un positionnement stable pour l'existence et le rapport social du sujet[535]. C'est sans surprise dès lors qu'apparaissent les idées d'*implantation*, l'installation, de demeure… Un champ lexical explicitement tourné vers ce qui a été appelé ici l'enracinement.

La demeure est ce lieu *où l'on revient ;* car *« là où tu reviens, ibi patria* »[536] formule Anders. Après tout, *que pourrait bien habiter* celui qui n'a rien ni nulle part où *revenir ?* Or, d'une certaine façon, dire l'enracinement de l'être c'est déjà dire sa capacité de *revenir* quelque part, *et vice versa*. Simone Weil, élevant cette notion au rang des plus nobles fondamentaux de « l'âme humaine », écrit notamment à ce sujet :

« 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 vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire 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 »[537].

---

[532] SANO, Yôko, « Ikebana », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.*, p.66.
[533] BERQUE, Augustin, « La poétique de l'écoumène », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.,* p.231.
534 « Vesaas décrit de manière efficace ce que signifie *habiter* (…) Pour lui, habiter signifie autant s'attacher à un lieu donné - qui peut-être une pente verdoyante ou la rue d'une ville - qu'avoir une maison où le coeur peut s'épanouir et l'esprit composer » Norberg-Schulz, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984, p.12
535 Idem, p.9, p.13
[536] ANDERS, Günther, « Vertigo Temporis » (1943), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.*, p.27.
[537] WEIL, Simone, *L'enracinement (1949),* Chapitre 2, Le déracinement.

De la même façon, chez Heidegger déjà l'être envisagé dans son existence comme un *Da-sein*, était pensé et argumenté comme un être enraciné dans ses lieux, avec tout ce que cela peut signifier pour ses mondes environnants, concrets, vécus, quotidiens.

Ainsi, depuis leur racine commune *buan* tirée du haut-allemand, Heidegger relève la signification commune des terminologies *bâtir* et *habiter* en lien avec une forme de pensée de l'*enracinement* : « (…) bâtir, *buan*, signifie habiter. Ce qui veut dire : demeurer, séjourner (…) Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Frye*) »[538]. De ces propos, nous pourrions être tentés de l'interpréter : chez le philosophe, c'est parce que nous restons enclos dans ce qui nous est familier, parce que nous demeurons en surêté, que nous habitons. Cette explication, reprise par Lévinas et cohérente avec la biographie du penseur pour George Steiner[539], est aussi à l'origine des reproches très durs formulés par Günther Stern à son égard[540]. Critique aussi partagée, bien que plus rapidement et légèrement, par Augustin Berque[541].

De même encore, notons que dans son analyse de la pensée de Martin Heidegger, George Steiner ne cite qu'une fois, et très brièvement, le texte *Bauen Wohnen Denken*. Il n'écrit pas le moindre mot sur « habiter », traduisant même par « demeurer en » le terme allemand *wohnen*[542]. De ce choix, si nous choisissons de faire confiance à l'analyse de Steiner, il semble une fois de plus que la pensée heideggerienne soit fondamentalement structurée autour de la question de l'enracinement, de la demeure en un lieu fixe : c'est de cela que parle avant tout *Bauen Wohnen Denken :* d'un *wohnen* comme *demeurer*, *rester*. On répondra qu'Heidegger est pourtant aussi le penseur du *Weg*, du chemin philosophique : certes, mais ne s'agit-il pas là d'une métaphore absolument abstraite ? En vérité, le philosophe considère si peu le voyage et la mobilité qu'« il dit, jusqu'à en faire une litanie, que le but ne compte jamais, mais seulement le

---

538 « Bâtir, habiter, penser », in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence, op. cit.*, p.172-176.

539 En faisant un parallèle (peut-être *peu à propos* il est vrai) avec la biographie d'Heidegger, on pourrait noter à ce sujet avec George Steiner qu'après tout, « Heidegger voyagea très rarement » et que sa carrière, « avec son enracinement en un seul lieu, (et) son refus presque complet, en tout cas après février 1934, de tout événement ou contingence extérieurs » pourraient avoir eu une influence sur sa pensée de l'habitation humaine… ; Cf. STEINER, George, *Martin Heidegger, op. cit.*, p.31, 32.

540 « je lui reprochais d'avoir traité seulement le temps, et pas l'espace, comme un existential. Certes, on trouvait chez lui, disais-je, la notion d'espace environnant. Mais ce n'est pas un hasard si son opus magnum ne s'intitule pas « être et espace » (…) bref : je lui faisais le reproche d'avoir laissé de côté chez l'homme sa dimension de nomade, de voyageur, de cosmopolite, de n'avoir en fait représenté l'existence humaine que comme végétale, comme l'existence d'un être qui serait enraciné à un endroit et ne le quitterait pas » Anders (Günther), *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?, op. cit.,* p.17-18.

541 « Heidegger (…) (a) été largement nostalgique, idéalisant les enracinements multiples de l'habitat prémoderne en milieu sédentaire » BERQUE, Augustin, « Préface », in RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, *op. cit.*, p.9-10.

542 « Des textes ultérieurs, en particulier *Bauen Wohnen Denken* en 1951 et la conférence sur *Was heisst Denken* de 1951-1952, cherchent à illustrer et à détailler le programme heideggerien d'une révolution dans la pensée. *Wohnen*, « demeurer en », est « la structure d'être fondamentale du *Dasein* ». Heidegger dérive le verbe du vieux saxon *wuon* et du gothique *wunian*, où il trouve la signification « soigner, assister ». Il découvre de même en *bauen* (« bâtir ») non l'idée d'une construction nouvelle mais celle d'une *conservation* (l'allemand *hegen*). (etc.) » STEINER, George, *Martin Heidegger, op. cit.,* p.169.

voyage, et même le tout premier pas du voyage »[543]. Pour ceux qui voyagent effectivement, cette image ne peut rester qu'une métaphore. En effet, on pourrait évidemment douter à cet égard de ce qu'aurait pu dire Anders d'une telle litanie : *le premier pas seulement* était-il important lors de son voyage à Hiroshima, en août 1958 ? Le *but du voyage* n'avait-il aucune importance lorsqu'il s'y déplaça pour participer aux débats et manifestations antinucléaires qui y avaient lieu ? A l'évidence, l'ancrage politique engagé de la biographie andersienne démontre l'exact opposé de la biographie confortable du professeur de la forêt-noire : tout dans l'*habiter* n'est pas qu'enracinement.

Benoit Goetz ou Thierry Paquot[544] se refusent malgré tout à voir en Heidegger un philosophe de l'enracinement. Toutefois, nous n'entrerons pas outre mesure, ici, dans la question de savoir si Martin Heidegger était « un penseur de l'enracinement » ou « un penseur du déracinement », ce qui d'une part revient à peu près au même, et d'autre part n'intéresserait certainement que des historiens de la pensée plus occupés à débattre des morts qu'à oeuvrer pour les vivants. Notons plutôt, à propos d'enracinement, qu'Otto F. Bollnow insiste lui aussi, sur ce fait qu'« habiter signifie avoir un lieu fixe dans l'espace, appartenir à ce lieu et être enraciné en lui »[545]. De façon analogue, on retrouvera plus récemment chez Michel Serres, de nombreuses figures de l'homme comme habitant des cycles intemporels de la Terre, enraciné dans sa terre natale :

« Homo habite un espace fixe : bâtit des murailles, dort dans sa maison au sein d'un village que réchauffent les voisins, s'adosse à un horizon statique, horizontal. Il habite aussi un temps cyclique : laboure, travaille aux semailles, moissons et vendanges, vénère des ancêtres enterrés sous le coin du carré de luzerne, s'adonne à des votes répétés pour élire un pouvoir redondant (…) Même le voyageur, même le fils prodigue, l'émigré, *reviennent*, au moins en rêve »[546]

C'est une évidence que de le souligner, voire d'une certaine façon presque tautologique que de le dire : l'habiter, l'habitat, l'habitation, tout cela ne peut qu'être en lien avec une localisation. Radkowski l'écrit : « « habiter« remplit une même fonction : indiquer où un sujet – ethnie ou individu(s) – habite(nt) veut dire le(s) localiser ; « habiter« équivaut (…) à « être localisé ». Or « localiser » un sujet signifie déterminer son lieu et « être localisé » »[547].

Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est ainsi chez ce penseur précoce du nomadisme que l'on trouve les propos les plus forts en faveur de l'enracinement habitationnel, puisqu'à l'étonnante question « peut-on habiter « nulle part« ? », Radkowski répond même par l'affirmative : « Une ethnie habite aussi longtemps son

---

543 STEINER, George, *Martin Heidegger, op. cit.,* p.33.
544 « A la différence de Lévinas (je) ne considère pas que Heidegger soit un penseur de l'enracinement » PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville*, op. cit., p.194.
545 BOLLNOW, Otto Friedrich, *Mensch und Raum*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963, p.128, cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.*, p.207.
546 Michel Serres, Habiter, p.40 ; (nous soulignons)
547 RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002, p.28.

pays qu'elle y *demeure*. Tant qu'elle *passe* d'un territoire à l'autre, en changeant perpétuellement de lieu, elle n'habite *nulle part*, mais elle erre »[548].

Déracinement

En tout cela, habiter, donc semblerait résolument signifier *être enraciné* quelque part ; mais n'y a-t-il pourtant pas comme un danger à soutenir trop fortement cette position, ou, plus précisément : à n'affirmer *que* celle-ci ? Et, à propos des thèses heideggeriennes, le nazisme n'a-t-il pas justement fait sien ces propos affirmant l'importance du sol et de la terre natale, de l'enracinement d'un individu dans un pays, en tous les sens du terme ? A la suite d'Anders[549], Steiner écrit ce que nous n'aurions pu nous permettre d'écrire :

« Le nazisme et l'anthropologie ontologique de *Sein und Zeit* mettent tous deux l'accent sur l'aspect concret de la fonction de l'homme dans le monde (…) Cette insistance va étroitement de pair avec l'accent mis sur l'enracinement, sur l'intimité du sang et de la mémoire qu'un être humain authentique cultive comme sa terre natale. La rhétorique heideggerienne du « foyer » (…) convient parfaitement au culte nazi « du sang et de la terre ». La dénonciation concomitante des « cosmopolites sans racines », de la canaille urbaine (…) s'accordent aisément à la critique heideggerienne »[550]

Nous n'entrerons ici dans aucun débat sur le nazisme et Heidegger, et il n'est évidemment pas avancé en ces termes que quiconque défend un *enracinement* de l'homme doive être assimilé à un nazi en puissance. Nous nous accordons à dire qu'on a encore jamais vu d'*habiter* sans *habitat*, et qu'on a encore jamais envisagé la tenue de l'homme sur Terre sans une certaine forme de *demeure,* nous nous accordons à soutenir l'idée que le fait que l'humain prenne demeure en un lieu ne signifie pas nécessairement défendre la thèse du déterminisme géographique ou promulguer l'idée d'un lien entre le sang et la terre.

Allons chercher aussi, par delà ces énoncés, à envisager ce qui, dans l'habitation humaine, dépasse l'enracinement seul. Car par delà ces théories, Michel Agier le déclare : nous n'avons pas nécessairement « d'ancrage originel dans un territoire, au sens presque animal où on l'entend souvent énoncer »[551]. Et « grâce au ciel, écrit Thoreau, nous ne sommes pas enracinés au sol et ici n'est pas le monde tout entier »[552] !

Devrait-on alors envisager sérieusement le *déracinement* de l'être comme une figure constructive de l'habitation ? Anders semblerait peut-être, *a priori*, nous y inviter. Revenu à Breslau, la ville de son enfance, pour y explorer les restes de celle-ci, et

[548] Idem, p.40.
[549] Cf. Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique, *Sur la pseudo-concrétude de Heidegger*.
[550] STEINER, George, *Martin Heidegger*, *op. cit.,* p.159.
[551] AGIER, Michel, Campement Urbain,p.108 ; cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.222
[552] THOREAU, H.D. cité BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.*, p.72.

certainement, renouer avec son passé – ou ce qu'il en reste, il écrit toutefois, refusant fermement l'idée d'enracinement dans ces lieux de l'enfance :

« Si seulement je pouvais deviner quel tourbillon m'a ramené ici ? Le mal du pays ? Aucune image de Breslau, aucune tour, aucune chambre d'enfant ne s'est égarée dans mes rêves, ne serait-ce qu'une fois, pendant mes cinquante ans d'absence (…) Je tirerais de la force de l'« origine » ? Le seul mot « origine » me met en rage (…) C'est ce que j'ai noté, il y a des décennies, quelque part pendant l'émigration :
Ce qui nous met en rogne nous instruit,
Ce qui nous pousse dans l'immensité nous élargit.
Maintenant nous devons tout aux années nomades
Et rien à l'enfance » [553]

Anders n'incarne-t-il pas, effectivement, une figure canonique de *déraciné* ? Se présentant lui-même « comme un « no land's man », un « enfant de la terre », voire un Juif errant », comme l'écrit Christophe David, le philosophe a souvent « professé un cosmopolitisme à la Diogène et motivé, même l'un des axes de sa critique de Heidegger par un refus de l'enracinement »[554].

Mais si Anders fuyant le Troisième Reich, émigré et immigré à Paris, puis dans plusieurs villes des USA, est bien un *déraciné,* il n'en restera pas moins, lui aussi, malgré tout, à la recherche d'un *chez-soi*. On le voit dans ses journaux qui racontent les voyages qu'il entreprend à la recherche de *chez-soi passés* (*Breslau* notamment) ou de ceux, insoupçonnés, qu'il rencontre presque par hasard (Paris notamment, dans les *Journaux du retour),* dans tous ces écrits intimes qui questionnent des *chez-soi* présents mais incertains (aux USA principalement, dans les *Journaux de l'exil*).

Et, c'est entendu, nos terres d'attaches, physiques et mentales, sociales, fantasmées ou projetées, sont plurielles dans le double sens du terme : elles sont plusieurs et sont toutes singulières. C'est particulièrement éloquent dans le cas complexe qui accompagne la biographie mouvementée d'Anders : « Lorsqu'on a cessé de voyager pendant toute sa vie adulte ; jamais séjourné plus de quelques années dans un même lieu ; jamais passé plus d'un an dans la même chambre ; appelé « chez moi » Berlin, la Californie, Paris et New York (…) »[555] - alors dans ce cas on a une vision du « chez soi » sensiblement différente de ceux qui ont *pu* rester près de leurs chez-soi, près de leurs racines. Mais cette pluralité des terres d'attaches peut-elle remplacer la permanence d'un enracinement durable, et la confiance, la sérénité, la solidité qui peuvent se dégager de cette permanence ? Christophe David s'interroge : « que peut bien vouloir dire « chez soi » pour Anders, qui pense l'homme comme étant par essence « sans monde » et explique que l'homme réalise aujourd'hui cette essence dans la « globalisation », de telle sorte que le « provincial » est désormais « celui qui ne peut être chez lui que dans son lieu d'origine » ? »[556]

---

[553] ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.80-81.
[554] DAVID, Christophe, Postface de *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.221.
[555] ANDERS, Günther, *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.,* p.172 et suivantes.
[556] DAVID, Christophe, Postface de *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.222-223.

Il semble finalement que, comme l'écrivait Chistopher Lasch, « le déracinement déracine tout, sauf le besoin de racines »[557]. Le déracinement est proprement destructeur et ne peut être considéré comme un des mécanismes habitationnels de l'humain. Comme l'a relevé Anne Cauquelin à ce sujet :

« Détruisez les lieux propres et vous n'aurez plus aucune raison de vous mouvoir dans certaines directions plutôt que d'autres. C'est ce qui se passe quand un déraciné doit supporter l'organisation d'un espace dont il n'a pas la grille de déchiffrement. Il y perd, non seulement les éléments vivants de sa « culture » se décivilisant à mesure de son insertion dans les nouvelles programmations spatiales, mais la reconnaissance de son propre corps comme lieu propre »[558].

Si, face à ce besoin vital de l'homme de s'enraciner, on pourrait chercher à analyser l'idée opposée du *déracinement*, prenons donc le temps de voir en quoi le *déracinement* ne saurait participer à une construction de l'habiter humain.

Travailler *enracinement* et *déracinement* dans leur opposition fondamentale, c'est ce qu'a fait Simone Weil en 1943 dans *L'enracinement*[559], qu'elle écrivit à Londres peu de temps avant sa mort. Qu'y développe la philosophe ? L'idée d'un déracinement comme cas extrême de destruction de l'individu, un déracinement qui survient suite aux conquêtes militaires, déportations, assassinat massif d'une culture ou d'un peuple, etc. Ce déracinement, Simone Weil l'écrit comme étant « une maladie », voire même « de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines, car il se multiplie lui-même »[560]. Et les facteurs de déracinements sont dans ses développements co-influents et dangereux, déshumanisants et destructeurs pour l'individu mais aussi pour une société toute entière : le déracinement y est conçu comme un pouvoir de séparation, de dislocation du lien humain. Ainsi *l'instruction telle qu'elle est conçue aujourd'hui* elle-même est entendue chez Weil comme facteur de déracinement, de même que la destruction des héritages, les conditions de travail de la classe prolétaire, etc.

Ainsi, le couple *enracinement/déracinement* proposé par Weil, s'il est donc pertinent et original, trop peu analysé et développé pour l'heure, n'en reste donc pas moins un propos sensiblement différent de l'enquête sur les mécanismes habitationnels qui nous animent. Pourquoi cela ? Quelques exemples donnés par Weil illustrent pourtant bien ce que pourraient être les effets d'un déracinement sur le sentiment du *chez-soi* : « Le chômage est, bien entendu, un déracinement à la deuxième puissance. Ils ne sont chez eux ni dans les usines, ni dans leurs logements, ni dans les partis et syndicats soi-disant faits pour eux, ni dans les lieux de plaisir, ni dans la culture intellectuelle s'ils essayent de l'assimiler »[561]. En ces écrits, se comprennent les effets profonds du déracinement sur l'habitation humaine : le déraciné « n'est plus chez lui »,

---

[557] LASCH, Christophe, Le Monde Dimanche 24-Lundi 25, octobre 2004.
[558] CAUQUELIN, Anne, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, PUF, 1982, p.121.
[559] WEIL, Simone, *L'enracinement (1943), op. cit.*
[560] Idem, p.39.
[561] Idem, p.38.

voire, plus puissamment encore : *n'a plus, à proprement parler, de chez-soi*… Otto Bartning déjà l'écrivait en préambule du colloque *L'homme et l'espace* : « la misère de notre temps est le déracinement »[562]…

S'il est entendu d'une part que l'humain n'est pas un végétal, son enracinement dans les lieux le porte et favorise son habitation en lui permettant de *revenir* quelque part. Tandis que le déracinement lui, a ceci de particulier qu'il est mortifère, destructeur pour l'être. Comment penser le considérer comme un mécanisme habitationnel ? Il n'est nullement de l'habiter humain un mécanisme ou un facteur, un indice ou une énergie - et s'il est question de mobilité, celle-ci n'a pas à être confondue avec l'idée de « déracinement » qui signifie non seulement arrachage des racines, destruction définitif du lien établi avec la Terre, perte des liens vitaux et nourriciers, et enfin a pour conséquence le dessèchement et la mort de l'être.

Si ainsi le déracinement invite bien à habiter, c'est peut-être, par contraste, pour résister à sa force mortifère, à sa puissance de décomposition de l'individu : ce que signifierait Heidegger par cette idée que le déracinement « est le seul *appel* qui invite les mortels à habiter »[563]. Mais enfin, ce serait une proposition bien étrange que de se baser sur cette proposition et d'envisager les mécanismes habitationnels par la négative…

Mobilité, nomadisme, habitation

Loin de notre propos donc d'affirmer qu'une dialogique régénérante puisse être à l'oeuvre entre *enracinement* et *déracinement,* ce dernier ne semblant pas véritablement pouvoir prendre place dans notre analyse sur l'habiter. Mais comment témoigner alors du fait que, quand même, l'homme n'est pas une plante, et que pas plus « la maison n'enracine l'être séparé dans un terroir pour le laisser en communication végétale avec les éléments »[564] ! D'autant que « la maison est un centre, certes, mais qui peut se déplacer et, surtout, qui est en contacts permanents avec les différentes échelles du monde (…) Je peux refaire ma maison un peu plus loin, lorsque la première a été détruite ou que j'ai dû la quitter »[565]. Envisageons ainsi, comme invite à le faire Xavier Guillot, l'enracinement en lien avec la mobilité :

« Dans un contexte où les modes de vie dit urbains se sont répandus à l'ensemble des sociétés (du moins dans les pays industrialisés) et où les médias de communication introduisent le monde entier dans chaque

---

562 Extrait du texte d'Otto Bartning, organisateur et animateur du colloque, formant le préambule au colloque *Mensch und Raum* de 1951 durant lequel fut prononcée la conférence *Bauen, Wohnen, Denken,* de Martin Heidegger ; Cf. ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique*, *op. cit.*

563 « Et que dire alors, si le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'homme consistait en ceci que, d'aucune manière, il ne considère encore la *véritable* crise de l'habitation *comme étant* la crise (*Not*) ? Dès que l'homme, toutefois, *considère* le déracinement, celui-ci déjà n'est plus une misère (*Elend*). Justement considéré et bien retenu, il est le seul *appel* qui invite les mortels à habiter » HEIDEGGER, Martin, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et Conférence, op. cit.*, p.193.

564 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.167.

565 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.221.

domicile, ces oppositions ont perdu de leur valeur structurante (…) Il faut déconstruire la dichotomie usuelle entre mobilité et ancrage, penser l'une avec l'autre »[566]

Etudions tout d'abord l'affirmation suivante : « La maison de famille est plus que le bâtiment du même nom : elle est une puissance de filiation et d'enracinement. C'est là que sont nos racines, dit-on parfois en parlant de ces maisons auxquelles nous sommes très fortement attachés »[567]. Que signifie ici la phrase « c'est là que sont nos racines » ? Elle ne signifie pas que nos racines sont avec nous, sous notre corps. Elle signifie que l'homme est capable d'avoir des racines qui sont extérieures à lui, et qu'il dépose, ici et là, au cours de son existence. Mes racines sont dans les lieux de mon enfance, elles y sont vraiment, pourtant, cela ne m'a pas empêché de me mouvoir, de partir de ces lieux - ce qui est un peu différent du *déracinement :* rien ni personne n'a en effet arraché ces racines qui sont toujours miennes et sont toujours là où elles se sont installées. Pour les déraciner, que faudrait-il ? Peut-être s'agirait-il premièrement de destruction : détruire les lieux qui ont hébergé leurs installations serait, sans nul doute, détruire ces racines, les « arracher » de leur milieu de vie nourricier. Car *déracinement* de l'individu n'est pas *déplacement* de l'individu. L'humain par essence est capable, par différence de la plante végétale, de vivre dans un lieu différent de ses racines. En partant au travail le matin, je laisse bien mes « racines » à la maison, et elles y resteront vivantes jusqu'à ce que j'y retourne le soir ! Evidemment, nous pouvons aussi faire mourir nos racines si nous ne les abreuvons pas de cette énergie vitale dont elles ont besoin pour survivre – au moins de temps à autre : notre présence effective, ou, tout du moins, notre affection projetée, notre mémoire, nos souvenirs dirigés vers elles, notre attention portée à leur égard, fut-ce à distance…

Michel Lussault le rappelle, « si l'on considère en général, à juste raison, que l'habitat humain est fondé sur la résidence, point de la sédentarisation, se déploie à partir d'elle et « informé » par elle, il existe toutefois des habitats sans « logis » fixes : celui des sans domiciles par exemple, ou des nomades »[568]. A sa suite, nous voudrions désormais souligner à quel point *tous*, sédentaires et résidents, sont des êtres en mouvements permanents. Il n'est nul besoin de dormir dans la rue ou de vivre en nomade complet pour vivre au quotidien la nécessité humaine de se mouvoir - et, simultanément, d'avoir nos racines « quelque part ». C'est à cette quotidienneté que nous souhaitons ici nous référer, par cette capacité humaine de se mouvoir tout en restant enraciné que nous voulons mettre en lumière la capacité de l'homme à *habiter les lieux* : comment en effet envisager sans cela la possibilité d'habiter un chez-soi ? S'il fallait nous *déraciner* à chaque fois que nous passons le seuil de notre porte, nous n'irions en réalité pas bien loin, ou au contraire, nous n'habiterions pas gran'*chez-soi*…

---

[566] GUILLOT, Xavier, « Habiter les flux de la mondialisation », in LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.,* p.210-211.

[567] TIBERGHIEN, Gilles, « Une poétique de la cabane », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.,* p.87-88.

[568] LUSSAULT, Michel, « Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain », in *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.,* p.38.

Dit en synthèse avec Christophe Pecqueur, « l'habitation repose sur une dialectique de l'enracinement et de l'exil, de la demeure et de l'errance »[569]. C'est en ces termes qu'il faut penser l'habitation humaine et ses mobilités fondamentales, plutôt qu'en termes d'enracinement et de déracinement. De la même façon que « la mobilité devient simple fragilité lorsqu'elle ne permet plus la possibilité de l'immobilité »[570], l'immobilité serait extrêmement fragile si elle ne permettait le développement d'aucune mobilité ! La géographie contemporaine n'a pas manqué de relever cette mobilité fondamentalement à l'oeuvre chez l'être humain, Mathis Stock notamment : « si nous n'appréhendons pas l'habitant comme étant fondamentalement temporaire et mobile, nous passons à côté des caractéristiques essentielles de l'habiter contemporain »[571].

Figures de mobilités

Les études sur les formes de nomadismes de l'occident ont été nombreuses ces dernières années. Nous situons leurs origines dans l'*Anthropologie de l'habiter* de Radkowski[572] - et noterons à ce propos aussi qu'Anders, en amont encore, situait lui aussi le nomadisme comme un enjeu sociétal majeur, de la première importance[573].

L'*errant* tout d'abord, le *vagabond*, ou l'*itinérant* sont de simples voyageurs pédestres. Tout comme le *flâneur* de Benjamin, ils n'ont visiblement aucune destination finale, le voyage constituant pour eux la destination elle-même[574] ; mais à la différence de ce *flâneur* urbain, ils sont généralement pensés et décrits comme des promeneurs plus champêtres ou sauvages[575]. Figures emblématiques, exacerbés de la mobilité comme mode de vie, ils illustrent par l'extrême des aspects présents en chacun, au quotidien - sous des formes certes plus discrètes, mais néanmoins effectives et structurantes. De l'errance entre deux rayons de livres en bibliothèque ou entre le jambon et la mimolette en supermarché, l'itinérance à travers champs ou le long des Champs Elysées, ou du vagabondage sentimental ou professionnel - ces formes de mobilités accompagnent nos existences sédentaires.

L'*émigré*, qui deviendra par la suite un *immigré,* est une personne dans une situation absolument différente de ces promeneurs romantiques ou aventureux que nous venons d'introduire. Généralement contraints et forcés, les *migrants* traversent les

---

569 « Le modèle théorique que nous propose la Théorie de la Médiation nous a permis de conceptualiser l'habiter comme objet d'étude sociologique, à savoir que l'habitation (processus rationnel) reposerait sur une dialectique de l'enracinement et de l'exil, de la demeure et de l'errance ». PECQUEUR, Christophe, « les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », *op. cit.*, p.357.

570 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.*, p.73.

571 STOCK, Mathis « Théorie de l'habiter. Questionnements », in *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.,* p.109.

572 RADKOWSKI, Hubert, *Anthropologie de l'habiter, op. cit.*

573 Voir ANDERS, Günther, « Les seconds nomades », in *Stenogrammes philosophiques (1965)*, *op.cit.*, p.88-91.

574 « Qu'il soit en mer ou sur terre, l'itinérant n'a pas de destination finale, car quel que soit l'endroit où il se trouve, et tant que la vie, continue, il peut toujours aller plus loin » INGOLD, Tim, cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter*, *op.cit.,* p.214

575 « Comment le vagabond habiterait-il entre les murs d'une ville ? Pourrait-il en supporter les effluves, lui qui ne connaît que le parfum des humus ? Est-il seulement capable de survivre sous la cloche de verre des cités de pierre ? » TESSON, Sylvain, *Petit traité sur l'immensité du monde*, Paris, Equateurs, 2005, p.103

frontières pour fuir la dictature, la misère ou la famine, la guerre, ou la maladie. Ils constituent généralement un ensemble de *déracinés,* traversant des existences auxquelles justement, ont été *arrachés des racines, des héritages*, humains ou spatiaux, symboliques ou parfois concrets : corporels, familiaux, etc. Nous l'avons vu, Anders était sans nul doute l'un d'entre ces *migrants,* par de multiples aspects.

Et de toutes ces catégories finalement se détache encore le *nomade,* au sens traditionnel du terme. « Le *nomade* ne se définit pas d'abord comme *itinérant* ni comme transhumant, ni comme migrant (…) le nomade n'est pas du tout le migrant »[576]. Il est l'habitant d'un monde topologiquement différent de nos sociétés occidentales. Basé sur des calendarités et des cardinalités autres, son rythme de vie s'établit dans des spatialités différentes, et selon des principes si fondamentalement différents de nos sociétés que nous ne pourrons être qu'extrêmement bref à son égard, sous peine de nous égarer de nos considérations initiales, et nous perdre dans des descriptions, analyses et explications trop aventureuses et incertaines.

Le nomade et les mécanismes habitationnels

C'est la grande force des écrits de Deleuze et Guattari que d'avoir réussi à entrelacer pour *le nomadisme* un développement théorique basé sur des exemples concrets, ne tombant jamais dans la simplicité d'une résolution (le nomade et le sédentaire sont similaires / le nomadisme et le mode de vie sédentaire n'ont aucun rapport), mais articulant dans la complexité les différents points réglant les aspects de l'un et de l'autre. En effet, bien que l'homme sédentaire et l'homme nomade vivent bien dans des paradigmes différenciés, ils n'en restent pas moins, l'un et l'autre, les habitants humains d'un écoumène, et sont donc, l'un et l'autre, soumis à ces mêmes mécanismes habitationnels que nous cherchons ici à mettre en lumière. Illustrons cette proposition des écrits de Deleuze et Guattari.

Les penseurs l'affirment tout d'abord, le nomade n'est pas le *mouvant*, mais l'habitant « tenant » un territoire tout entier : « l'espace sédentaire est strié, par des murs, des clôtures et des chemins entre les clôtures, tandis que l'espace nomade est lisse, seulement marqué par des « traits » qui s'effacent et se déplacent avec le trajet (…) Le nomade se distribue dans un espace lisse, il occupe, il habite, il tient cet espace, et c'est là son principe territorial. Aussi est-il faux de définir le nomade par le mouvement »[577]. En effet, le nomade suit des trajets coutumiers, ponctués par des points absolument fixes, des repères structurants sans évolutions, bref, s'il se déplace, c'est tout d'abord au sein d'un territoire, d'un espace constant[578]. Et, en ce sens, il n'est donc pas véritablement définissable par le mouvement, pas plus en tout cas que les *commuters* qui naviguent pendant parfois plusieurs heures par jour entre leurs banlieues et leurs lieux

---

[576] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, *op.cit.,* p.510, p.471.
[577] Idem, p.472.
[578] Idem, p.471.

de travail… A l'échelle sociétale pas plus, les sociétés sédentaires n'ont-elles représenté, jamais, des espaces absolument fixes, stables et immobiles. Pour envisager très brièvement cet aspect, nous pourrions voir avec John Brinckerhoff Jackson le fait qu'historiquement, la mobilité entendue à l'échelle sociétale est une caractéristique traditionnelle des sociétés occidentales elles-mêmes :

« Dans son étude sur l'histoire de l'habitat mobile en Amérique du Nord, John Brinckerhoff Jackson a montré en quoi le rapport mobile et éphémère à l'espace et au temps de l'habiter était une caractéristique ancienne de l'habitat vernaculaire et populaire sous ses différentes formes. Le principe d'immobilité n'est qu'une des formules possibles de l'habiter, et il doit en ce sens être relativisé aussi bien sur le plan de l'histoire que sur celui de l'anthropologie. Ainsi, de nombreuses sources médiévales « évoquent des habitations que l'on transporte sur le lieu d'un nouveau travail, ou sur une parcelle inoccupée. Des villages entiers se déplaçaient quand le sol était épuisé ou quand l'ennemi menaçait d'attaquer (…) je crois qu'elle a toujours offert, bien que pour un court moment seulement, un type de liberté que nous sous-estimons souvent : la liberté par rapport à des liens affectifs pesants avec l'environnement, par rapport aux responsabilités de la communauté, par rapport à la tyrannie du foyer traditionnel et de ses possessions ; par rapport à la soumission à un carcan social ; et par-dessus tout, la liberté de déménager encore » »[579].

Et Deleuze et Guattari le rappellent, similairement eux aussi, « il est vraisemblable que les sociétés primitives ont entretenu « dès le début » des rapports lointains les unes avec les autres, et pas seulement de proche en proche »[580].

Ni le nomade ni le sédentaire donc ne sont très différents des *mouvants immobiles*. A peine les temporalités de déplacements seules changent-elles. Car, si le nomade quitte les lieux qu'il habite temporairement, ce n'est que pour mieux y revenir par la suite, quand la saison sera revenue, ou que les baies auront bourgeonné, ou que les troupeaux pourront y paître. De même que tout point lui permet de rester mais n'est considéré que temporairement, tout départ n'est jamais définitif, et le voyage n'est qu'une impermanence cyclique, en attendant un retour à venir « Aussi est-il faux de définir le nomade par le mouvement. Toynbee a profondément raison de suggérer que le nomade est plutôt *celui qui ne bouge pas* » [581]. Pour le dire dans les termes de notre étude : lui aussi a ses racines, est un être enraciné, et ne s'éloigne finalement de ces racines qu'à l'occasion, et pour y revenir, nécessairement, un jour ou l'autre.

Le nomade et le sédentaire vivent dans des spatialités différentes

Toutefois, dans l'espace nomade, la mobilité n'est certes pas envisagée du point de vue sédentaire. Les voies notamment, n'y sont pas *polis,* structurantes des règles étatiques, de l'ordre en place, bref, l'espace du nomade n'est pas *strié* comme peut l'être

---

[579] JACKSON, John Brinckerhoff, *A la découverte du paysage vernaculaire,* Arles et Versailles, Actes Sud et Ecole nationale supérieure du paysage, 2003, p.200, cité par BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op.cit.,* p.210-211.
[580] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, *op.cit.,* p.535.
[581] Idem, p.472

celui du sédentaire[582]. Qui a déjà joué au *go* sent la pertinence de l'allégorie entre *échecs* et *go*, utilisée pour manifester la différence fondamentale de paradigme entre *nomos* et *polis*[583]. Et « le trajet nomade a beau suivre des pistes ou des chemins coutumiers, il n'a pas la fonction du chemin sédentaire qui est de *distribuer aux hommes un espace fermé*, en assignant à chacun sa part, et en réglant la communication des parts. Le trajet nomade fait le contraire, il *distribue les hommes (ou les bêtes) dans un espace ouvert,* indéfini, non communicant »[584]. C'est que l'Etat est bien une forme incompatible, tant avec l'espace lisse qu'avec les trajets nomades. Deleuze et Guattari :

« On sait les problèmes que les Etats ont toujours eu avec les « compagnonnages », les corps nomades, ou itinérants du type maçons, charpentiers, forgerons, etc. Fixer, sédentariser la force de travail, régler le mouvement du flux de travail, lui assigner des canaux et conduits (…) ce fut toujours une des affaires principales de l'Etat, qui se proposait à la fois de vaincre *un vagabondage de bande,* et *un nomadisme de corps*. Si nous revenons à l'exemple gothique, c'est pour rappeler combien les compagnons voyageaient, faisant des cathédrales ici et là, essaimant les chantiers, disposant d'une puissance active et passive (mobilité et grève) qui ne convenait certes pas aux Etats. La riposte de l'Etat, c'est gérer les chantiers, faire passer dans toutes les divisions du travail la distinction suprême de l'intellectuel et du manuel, du théorique et du pratique, copiée sur la différence « gouvernants-gouvernés » »[585].

De cet Etat souverain, législatif, et historique, il nous faut retenir la force de coercition et de normativité. Cherchant à structurer et rassembler, l'Etat déstructure et ré-assemble, décompose et recompose autour de ses propres hiérarchies et systèmes. Il applique le même processus de *striage* à l'humain qu'il gouverne qu'à l'espace qu'il met au service de son pouvoir. Dans ce contexte, c'est l'Histoire, non seulement en tant que science et discipline, mais aussi en terme de mythe, de récit sociétal, qui ne peut plus avoir de sens dans le paradigme nomade. Qu'est la vie du nomade, si ce n'est un « intermezzo »[586] ? Il n'y a pas d'histoire du nomade et ne peut en exister, « les nomades n'ont pas d'histoire, il n'ont qu'une géographie »[587] ; à l'inverse, nous argumenterions sans peine que, nous sédentaires, n'avons jamais eu autant d'histoire et aussi peu de géographie…

Ainsi la *Nomadologie* de Deleuze et Guattari, à laquelle il a fréquemment été fait référence dans les textes traitant de la question de l'*habiter* et de la mobilité contemporains, n'est aucunement un jeu de mot et encore moins un néologisme pour appeler à une analyse du nomadisme comme forme de mobilité. Ce terme désigne l'opposition structurelle entre *historicité* et *nomadisme ;* en lui, *Mille Plateaux* désigne la possibilité d'une réconciliation (sûrement impossible) entre histoire et nomadisme : « on écrit l'histoire, mais on l'a toujours écrite du point du vue des sédentaires, et au

[582] « Une des tâches fondamentales de l'Etat, c'est de strier l'espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d'un moyen de communication au service d'un espace strié. Non seulement vaincre le nomadisme, mais contrôler les migrations (…) D'où l'importance de la thèse de Paul Virilio, quand il montre que « le pouvoir politique de l'Etat est *polis*, police, c'est-à-dire voirie » » Idem, p.479.
[583] Idem, p.437.
[584] Idem, p.471-472.
[585] Idem, p.456.
[586] Idem, p.471.
[587] Idem, p.490.

nom d'un appareil unitaire d'Etat (…). Ce qui manque c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire (…) Jamais l'histoire n'a compris le nomadisme, jamais le livre n'a compris le dehors »[588].

En synthèse donc : nous avons tenté de le montrer, les paradigmes sédentaires (Etat, Histoire, Polis et Espace Strié) sont résolument différents et incompatibles avec les paradigmes nomades (Intermezzo, Nomos, Espace Lisse et Ouvert) ; mais les habitants de l'un et l'autre paradigme possèdent et déploient des structures habitantes similaires, qui confirment nos propositions : *l'un et l'autre sont des mouvants immobiles, des nomades du même territoire, des enracinés mobiles*. Clôturons en ces termes nos considérations sur le nomadisme pour envisager finalement la conséquence inévitable de ces démonstrations : l'homme est un être *polytopique*.

Polytopie de l'habitation humaine

Ainsi donc, est-il vrai peut-être que, comme l'affirme Michel Serres, « elle est vieille comme l'occupation de la terre, la séparation cruelle entre les sédentaires et les nomades, entre labourage et pâturage. Les voyageurs et les habitants ne vivent pas dans le même monde. Alors que les premiers traversent toujours le désert, les agriculteurs fixés modèlent et créent leur paysage »[589]. Nous avons tenté de le montrer, l'un et l'autre vivent malgré tout par un même mécanisme d'enracinement et de mobilité simultanés. Et, de la sorte, qu'apparaît, si ce n'est un *rester* et un *partir* simultanés et co-existant ?

La *polytopie existentielle* de l'habitation humaine est celle-ci, la capacité de laisser ses racines quelque part (et donc d'une certaine façon d'habiter en ces lieux où sont nos racines mais où nous ne sommes pas forcément), et de quitter ces racines sans les déraciner (et donc d'une certaine façon habiter en ces autres lieux où nous partons, où nous sommes présentement, simultanément). C'est, pour le dire autrement, de l'affirmation qu'on n'habite pas *que* chez-soi qu'il s'agit[590].

Après tout l'homme ne fait-il pas « qu'aller » quelque part mais aussi il y *fuit*, y *part*, y *retourne,* y *reste* ; chacun de ces termes désignant à sa façon notre rapport avec des racines laissées ici ou là, et dont nous nous éloignons ou nous rapprochons. C'est flagrant dans les écrits d'Anders commentant ses déplacements : « nous avons *déménagé* à Hambourg », « *fuite* à Paris », « *période d'attente* à New York », « *retour* en Europe », « il t'y attend pour *rentrer* à la maison avec toi en *faisant un détour* par Weissgerberlohe et par la Neue Graupenstrasse »[591]. Les mots ne sont pas un hasard, pas innocents ; ils traduisent plus même que notre affection pour les lieux, ils témoignent de notre attachement existentiel à ceux-ci. Des ici nous n'en avons qu'un, mais des ailleurs existentiel, combien en possédons-nous, combien en *accumulons-nous* au cours d'une

---

[588] Idem, p.34, p.35.
[589] SERRES, Michel, *Habiter, op. cit.,* p.5-6
[590] Cf. GOETZ, Benoit, *Théorie des Maisons*, *op. cit.*
[591] ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.57, nous soulignons.

vie ? Anders à nouveau : « cette mer d'immeubles est devenue une de mes terres d'attache. Oui, je dis bien « *terres d'attache* » - au pluriel »[592].

En tout cela, l'être humain est fondamentalement, certes *utopique* comme énonçait Anders, et *Dasein* comme l'affirmait Heidegger, mais aussi *polytopique :* à la fois *ici* et, en même temps, *ailleurs…*

[592] ANDERS, Günther, « Vertigo Temporis » (1943), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.,* p.27.

Chapitre 9. Habiter entre soma et psyché,
considérations par delà tout dualisme

« Jadis, l'homme écoutait avec stupeur le martèlement régulier qui lui parvenait du fond de sa poitrine et se demandait ce que c'était. Il ne pouvait se considérer comme identique à une chose aussi étrangère et inconnue qu'un corps. Le corps était une cage et, à l'intérieur, quelque chose regardait, écoutait, s'effrayait, pensait et s'étonnait ; ce quelque chose, ce reliquat qui subsistait, déduction faite du corps, c'était l'âme.

Bien sûr, aujourd'hui, le corps a cessé d'être un mystère : ce qui cogne dans la poitrine, c'est le coeur, on le sait, et le nez n'est que l'extrémité d'un tuyau qui saillit du corps pour amener l'oxygène aux poumons. Le visage n'est que le tableau de bord auquel aboutissent tous les mécanismes physiques : la digestion, la vue, l'ouïe, la respiration, la réflexion.

Depuis que l'homme peut nommer toutes les parties du corps, le corps l'inquiète moins. Chacun sait aussi désormais que l'âme n'est que l'activité de la matière grise du cerveau. La dualité de l'âme et du corps fut dissimulée derrière des termes scientifiques et n'est, aujourd'hui, qu'un préjugé démodé qui fait franchement rire.

Mais il suffit d'aimer à la folie et d'entendre gargouiller ses intestins pour que l'unité de l'âme et du corps, illusion lyrique de l'ère scientifique, se dissipe aussitôt ».

Milan Kundera [593]

Soma, première demeure de l'être

Elles sont pour ainsi dire innombrables, les pensées qui ont précisé, illustré, mis en lumière le fait qu'« avant d'habiter le quartier, le logement, l'individu habite son propre corps, établit avec lui des rapports de masse, de poids, d'encombrements, d'envergure, etc »[594]. Nous allons essayer ici d'en cerner les consistances, contours, limites et enjeux.

Tout pourrait démarrer avec ces faits élémentaires relevés ici par Erwin Straus que, « comme être corporel, je me trouve rivé et limité à un seul lieu à un moment donné »[595], et qu'ainsi « le « là-bas » éloigné est référé à mon « ici ». Je suis au centre, et chacun de nous se trouve de la même manière au point central de son monde, du paysage qui s'ouvre devant lui »[596], ce qui a pour conséquence que « chacun vit le monde du point de vue auquel il est lié par sa corporéité et par la pesanteur qui lui est

[593] KUNDERA, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être (1984)*, Deuxième Partie : *L'âme et le corps*, Paris, Gallimard, 1987, p.64-65

[594] VIRILIO, Paul, *Essai sur l'insécurité du territoire*, Stock, Paris, 1976, p.269 ; cité par, GUILLOT, Xavier, « Habiter les flux de la mondialisation », *op. cit.*, p.219.

[595] STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, *op. cit.,* p.203.

[596] Idem, p.202.

inhérente »[597].

Notre corps *est* et *fait* notre présence même : sans corps, pas d'*être-au-monde*. C'est-à-dire que, précision connue, nous n'*avons* pas un corps, mais nous *sommes* corps. Ce qui implique à son tour, comme le remarque Emmanuel Lévinas, qu'« *être corps* c'est d'une part *se tenir*, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans *l'autre* et par là, être encombré de son corps »[598]. A savoir donc que le monde ne se déploie pas uniquement *autour* de nous, mais que nous prenons aussi place *en lui*, avec notre encombrement, et l'engagement que cette masse inclut. Pour cette raison peut-être, *se tenir* est un *ethos,* et vice versa. Maldiney : « L'esthétique elle aussi est une *éthique*. *Ethos* en grec ne veut pas dire seulement manière d'être mais séjour. L'art ménage à l'homme un séjour, c'est-à-dire un espace où nous avons lieu, un temps où nous sommes *présents* - et à partir desquels effectuant notre présence à tout, nous communiquons avec les choses, les êtres et nous-mêmes *dans un monde*, ce qui s'appelle habiter »[599].

Ainsi, considère Jean-Marc Besse, l'espace habité est d'abord un espace incarné : « notre corps est notre première maison (…) Puis-je habiter autrement et ailleurs que dans la perspective de ma mortalité, de ma finitude temporelle (et spatiale) ? Habiter, n'est-ce pas précisément être à l'intérieur et à partir de ses limites ? (…) le lieu où nous habitons est inséparable du temps que nous habitons, le temps de notre vie »[600].

Dans les lignes que forment les relations entre le corps et les paysages, s'écrivent et se lisent ces textes qui sont les véritables inscriptions de l'habitation humaine. Ces textes ne sont pas des recueils de philosophies, ni des analyses sociologiques, ils sont les *géographies,* les inscriptions du milieu sur le sujet et du corps dans l'espace, sur l'un et sur l'autre, et vice-versa. Anthropologiquement parlant, « pratiquer des espaces permet de passer par l'histoire et de l'écrire dans les corps »[601] ; et le corps en mouvement *lit* et *prononce* les topologies citadines, « la ville est lue par le corps »[602]. Dans cet entrelacs, *la phrase urbaine*[603] n'est aucune théorie, aucun dogme sur l'habiter, elle est *prononciation et incarnation,* fusion kinesthésique entre le sujet et son milieu.

De la sorte nous pourrions vouloir appeler, avec d'autres, « « ville habitée » celle qui peut être touchée, c'est-à-dire effectivement vécue par ses habitants. Elle a des sonorités, odeurs et goûts propres qui vont, pour celui qui l'expérimente, composer, avec la vision, la complexité de l'expérience urbaine »[604]. Mais que pourrait bien signifier là « ville habitée » ? A savoir, par la négative : que pourrait-être une ville « inhabitée », si ce n'est un non-sens absolu, puisque quelque chose qui ne pourrait plus être nommé « ville » ? Si toute ville ainsi *est* par définition, habitée, c'est que toute ville

---

[597] Idem, p.330.
[598] LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.177.
[599] MALDINEY, Henri, « L'esthétique des rythmes » (1967), in *Regard, Parole, Espace*, *op. cit.,* p.202.
[600] BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.235.
[601] PETITEAU, Jean-Yves, « La méthode des itinéraires », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.,* p.108.
[602] BERENSTEIN-JACQUES, Paola, « Eloge des errants », in Idem, p.39.
[603] Cf. BAILLY, Jean-Christophe, *La phrase urbaine*, Paris, Seuil, 2013.
[604] BERENSTEIN-JACQUES, Paola, « Eloge des errants », in Idem, p.39.

est d'ailleurs, toujours vécue par le corps, traversée par lui, et même, bien plus puissamment donc : *instauré par lui*. Il n'y a de ville que là où il y a des corps.

Incarnée, la ville est donc corps, un autre corps, en relation avec le premier ; méta-organisme, méta-bolisme, la ville *est* corps, et sa mesure est le corps de l'homme qui l'instaure en tant que tel. « Selon certains urbanistes, nous dit d'ailleurs Pierre Sansot, on doit mesurer approximativement la distance qu'un homme accepte de parcourir sans prendre sa voiture et cette distance représenterait comme le rayon du cercle dans lequel il habite »[605]. L'humain habite là où son corps s'est rendu, là où il se rend quotidiennement, là il pourrait se rendre à l'avenir…

C'est que selon Philippe Madec, « l'homme est corps, son corps est lieu, son lieu est matière »[606]. Or, c'est une évidence que de le souligner, l'architecture de tout temps s'est attachée à considérer la question du corps. L'architecture est fondamentalement, un attachement à la corporéité de l'humain, et son ménagement, elle est tentative d'invention et d'accompagnement des multiples dimensions de celui-ci.

Chris Younès : « l'architecture existe comme une chose sensible (…) Elle est tension rythmique liée à la corporéité »[607]. Et parce que la géométrie qui la compose n'est pas que matérielle ou mathématique, mais aussi sensible et symbolique, elle comporte, à plusieurs égard, des caractères *existentiels*[608]. La forme architecturale n'est pas que dimension abstraite ou rationnelle, explicitait déjà Rudolf Arnheim dans *Dynamique de la forme architecturale*[609], elle est aussi signifiante parce que, par la perception humaine, liée au corps de l'être percevant. Ainsi, c'est d'une attention comparable à celle de Maurice Sauzet travaillant dans « le souci et le respect de la personne en son indissociable unité de corps-esprit » que doit être envisagée l'architecture et ses puissances existentielles[610]. « La question de la médiance, résume Augustin Berque, est inséparable de celle de la corporéité. Watsuji va jusqu'à dire que le milieu est notre chair même »[611]. Et c'est cette corporéité qui fait tout l'enjeu du milieu habité.

En effet, qu'advient-il à l'heure où « l'ancrage corporel de l'existence perd de la puissance »[612] ? A l'heure où « l'humanité urbanisée devient une humanité assise »[613] ? Avec Xavier Bonnaud, nous pensons que « les liens que nous entretenons avec les lieux et les choses ne peuvent pas faire fi de cette dimension corporelle sans que s'insinuent

---

605 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.,* p.392.
606 MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, op. cit.*, p.62
607 YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p. 139
608 Cf. YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry (dir.), *Géométrie : mesure du monde*, Paris, La découverte, 2005.
609 Cf. ARNHEIM, Rudolf, *Dynamique de la forme architecturale*, Bruxelles, Mardaga, 1986.
610 YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p. 140.
611 BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la terre, op. cit.,* p.100.
612 LE BRETON, David, *L'adieu au corps,* Paris, Métailié, 2013, p.21.
613 VIRILIO, Paul, cité par LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, *op. cit.,* p.21.

de profondes altérations dans notre « habileté à habiter » »[614]. Car notre habitation s'attache à tisser corps et espaces en présences, mais aussi à nouer et tenir en lien les précédentes relations de notre existence spatiale. C'est-à-dire que ce qui est en jeu dans la dimension corporelle de l'habitation, n'est pas seulement la relation de notre corps d'aujourd'hui avec ses fréquentations spatiales d'aujourd'hui, mais, plus profondément, l'ensemble de notre histoire existentielle dans les rapports qu'elle a pu lier avec ses lieux. Il faut relire Gaston Bachelard pour s'en convaincre :

« Au delà des souvenirs, la maison natale est physiquement inscrite en nous. Elle est un groupe d'habitudes organiques. A vingt ans d'intervalles, malgré tous les escaliers anonymes, nous retrouverions les réflexes du « premier escalier », nous ne buterions pas sur telle marche un peu haute. Tout l'être de la maison se déploierait, fidèle à notre être. Nous pousserions la porte qui grince du même geste, nous irions sans lumière dans le lointain grenier. La moindre des clenchettes est restée en nos mains »[615]

Ainsi les clenches des lieux restent-elles en nos mains autant que nos mains patinent leurs porcelaine, ainsi les marches façonnent t-elles nos muscles autant que nos chaussures en lissent les aspérités. De la sorte emportons-nous avec nos existences des parts de ces architectures, et de ce fait le « là » du corps n'est-il pas qu'un *là* mais constitue tout autant un *là-bas*, un *ayant-été*, un *là-à-venir*, un *là* fantasmé ou imaginé. Notre corporéité est existentielle, notre existence est corporelle. Ces développements peut-être éclairent les propos d'Erwin Straus notant que « le « là » dans lequel, selon le mot de Heidegger, notre existence est jetée, est notre corporéité avec son monde structuré correspondant »[616]. L'habitation qu'habite le corps n'est donc pas unique, pas plus que le corps qu'habite l'habitation n'est uniquement *mien*. Car si notre corps reste indubitablement et de façon incontournable notre demeure première, il n'est pas dit que le corps d'*autrui* ne soit pas aussi un mécanisme constituant pour notre habitation, un lieu à habiter, une demeure où exister.

Une tradition de méfiance, voire de haine à l'égard du corps, a caractérisé une grande partie de l'histoire de la pensée depuis l'Antiquité jusqu'à la pensée scientifique moderne ou aux projections les plus récentes des technosciences. La Grèce Antique tout d'abord envisagea le corps comme tombeau de l'âme ; en elle, « l'âme est tombée à l'intérieur d'un corps qui l'emprisonne »[617]. Puis la tradition chrétienne considéra le corps comme sujet de tentation et lieu des péchés. La science moderne, rationnelle, analysa le corps comme un simple support de la personne, un objet fonctionnel, explicable, réparable voire désormais constructible en tout point. C'était oublier que l'étude de Descartes sur la raison s'était initialement inquiétée des passions du sujet ; que l'Université elle-même, dans ses plus hautes sphères, a pu l'affirmer : « même dans un siècle de science et de pensée, l'avenir restera souriant et propice à ceux-là surtout

614 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, Nantes, L'Atalantes, 2008, *p.80.*
615 BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, *op. cit.,* p.32.
616 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, *op. cit.,* p.331.
617 LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, *op. cit.,* p.13.

qui auront su conserver intacte la force de *sentir* »[618]… Toute science ne tire-t-elle pas ses racines des champs de l'expression, de l'intuition et du subjectif, des cultures du *sentir* - au sens large du terme ? Et, nous l'avons évoqué, tout corps n'est-il pas avant tout un déploiement du *sentir,* un noeud d'émotions, perceptions et sensations, un amas d'intuitions, de réflexes, de forces, bref, d'énergies vitales en tout point existentielles mais nullement physiques, aucunement matérielles ? Le corps envisagé comme spiritualité, voilà ce qu'invite à considérer Emmanuel Lévinas : « la spiritualité du corps ne réside pas dans ce pouvoir d'exprimer l'intérieur. De par sa position il accomplit la condition de toute intériorité. Il n'exprime pas un événement, il est lui-même cet événement »[619].

C'est que, conclu Juhani Pallasmaa, « la conscience humaine est une conscience incarnée ; le monde est organisé autour d'un centre sensoriel et corporel. Pour Gabriel Marcel, « je suis mon corps » ; pour Wallace Stevenes, « je suis ce qui m'entoure » ; pour Noël Arnaud, « je suis l'espace où je suis » ; pour Ludwig Wittgenstein, « je suis mon monde » »[620]…

Psyché, première demeure de l'être

Nous venons de le voir, il est difficile de considérer l'habiter et l'habitat humain sans envisager le rapport que l'un et l'autre entretiennent avec la question du *corps*. Cette prédominance du corps de l'habitation toutefois ne doit pas nous rendre insensible à ces propos de Kenneth White : « Un monde c'est ce qui émerge du rapport entre l'esprit et la terre »[621] : *habiter*, c'est aussi trouver sa demeure en des lieux psychiques, et inversement transcender les espaces que nous traversons pour les transformer en lieux ; s'accomplir comme *da-sein* et « faire lieu » sont au moins autant des facultés éthérées que des capacités physiques. En effet, nous dit Lévinas, « présenter l'habitation comme une prise de conscience d'une certaine conjoncture de corps humains et de bâtiments, c'est laisser de côté, c'est oublier le déversement de la conscience dans les choses » [622]. Et quelle prégnance à ce « déversement » dans notre rapport au monde ! Après tout, considère Ortega Y Gasset dans *La déshumanisation de l'art :*

« La relation de notre esprit aux choses consiste à les penser, à s'en former des idées. En réalité, nous ne possédons du réel que les idées que nous avons réussi à nous en former. Elles sont comme le belvédère

618 « (…) des paroles que vous n'avez point oubliées, celles que prononçait ici-même, il y a deux ans, le chef de l'Université : « Je voudrais, disait-il, que nous missions à rechercher le juste et à le propager, un peu de flamme et d'imagination. Répétez-vous bien que, même dans un siècle de science et de pensée, l'avenir restera souriant et propice à ceux-là surtout qui auront su conserver intacte la force de *sentir* » » BERGSON, Henri, *Le bon sens et les études classiques* ; discours prononcé par Henri Bergson à la distribution des prix du Concours général le 30 juillet 1895. Nous soulignons.

619 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.106.

620 PALLASMAA, Juhani, *La main qui pense,* Arles, Actes Sud, 2013, p.9.

621 Cité par COLLOT, Michel, « de la géopoétique », in BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia, *L'habiter dans sa poétique première, op. cit.,* p.318.

622 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.163.

depuis lequel nous regardons le monde. Goethe disait très justement que chaque nouveau concept est comme un nouvel organe qui surgirait en nous. C'est donc avec les idées que nous voyons les choses et, dans l'attitude naturelle de l'esprit, nous ne les remarquons pas, tout comme l'œil qui regarde ne se voit pas »[623]

De la même façon, Jacques Levy et Michel Lussault semblent penser que l'homme vit par la représentation qu'il se fait du monde : « les êtres humains ne vivent pas dans le monde tel qu'il est, mais dans le monde tel qu'ils le voient, et, en tant qu'acteurs, ils se comportent selon leur représentation de l'espace »[624]. C'est qu'en effet, comme le montre Bachelard, « sans cesse on réimagine sa réalité »[625]. L'homme, s'il *habite* quelque part, ne peut le faire qu'en *imaginant*, en *s'imaginant* habiter. Car, selon Bachelard, « l'imagination augmente les valeurs de la réalité »[626]. Quoi d'autre que l'imagination transforme la masure en foyer chaleureux, la toile tendue en abri de jeu, la porte ouverte en invitation à entrer, accueil, hospitalité ? Par imagination ici, nous n'entendons pas la capacité à *former des images*, mais, suivant l'analyse de Gaston Bachelard, la possibilité de *déformer les images* du réel que nous possédons ou recevons[627]. L'imaginaire, nous l'entendons ici depuis le terme allemand *Phantasie* tel que repris par Ortega Y Gasset dans son *mythe de l'homme derrière la technique*[628].

L'humain est fondamentalement cet être qui n'est pas *que* corps, mais celui qui, aussi, a su déployer en lui cette vie intérieure dont témoigne Ortega Y Gasset. Nous, humains, « sommes des enfants de l'imaginaire ». Ou, pour le dire aussi avec Bernard Salignon, « nous avons trouvé, nous les hommes, autre chose pour exister que d'avoir un corps »[629]. Nous sommes capables d'abstraction, de déformation, de répétition et d'invention sur le réel. Christophe Pecqueur l'écrit : « A la différence de l'animal, l'appareil cérébral de l'homme lui permet d'accéder à l'abstraction, et donc de contester le rapport qu'il entretient « naturellement » avec le monde. La rationalité humaine n'est

---

623 ORTEGA Y GASSET, José, *La déshumanisation de l'art (1925), op. cit.*, p.55.

624 LEVY, Jacques, LUSSAULT, Michel (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, 2003, cité par HEROUARD, Florent, « Habiter et espace vécu : une approche transversale pour une géographie de l'habiter », *op. cit.,* p.160.

625 BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, *op. cit.,* p.34.

626 Idem, p.23.

627 « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images. Or elle est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de changer les images. S'il n'y a pas changement d'images, union inattendue des images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'action imaginante » BACHELARD, *L'air et les songes (1943)*, Paris, Corti, 1990, p.7-8.

628 « Parce qu'il doit faire des choix, (l'homme) doit devenir libre. De là vient cette fameuse *liberté de l'homme*, cette terrible liberté de l'homme, qui est également son privilège le plus élevé. Il est devenu libre uniquement parce qu'il a dû choisir, et c'est arrivé, parce qu'il a acquis une imagination *(Phantasie)* si riche, parce qu'il a trouvé en lui de si folles images. Nous sommes, sans aucun doute, Mesdames, Messieurs, des enfants de l'imaginaire. Par conséquent, tout ce qu'on appelle penser, du point de vue de la psychologie, de la plus extrême psychologie, est pure imagination. Y a-t-il une chose plus fantastique que le point mathématique ou la ligne droite ? Aucun poète n'a pu inventer chose pareille, être aussi imaginatif. Toute pensée est imagination, et l'histoire universelle est la tentative d'apprivoiser l'imagination, petit à petit, sous diverses formes » ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique*, op. cit, nous précisons.

629 SALIGNON, Bernard, *Où, L'art, l'instant, le lieu, op. cit.*, p.45.

pas à prendre comme une donnée immédiate, mais elle est le fruit d'une analyse (l'être humain médiatise son rapport au monde, d'où le terme de « médiation ») »[630].

Entre un percevoir partagé avec le monde animal, l'ordre naturel, et une faculté d'imagination spécifique à l'humain, faut-il en effet établir une séparation nette et définitive ? Renaud Barbaras l'écrit à ce sujet : « la perception est comprise comme une modalité privilégiée du rapport vivant et donc actif de l'homme à son monde (…) (elle) est essentiellement un mode d'exploration et *d'élaboration* du monde »[631]. Si notre perception est bien de l'ordre du rapport de tout vivant à son milieu, elle est aussi entendue chez l'homme comme un mode « d'élaboration du monde ». Peut-être en cela comprenons nous mieux cette phrase de Simondon affirmant que « la capacité de percevoir est peu éloignée de la force d'imaginer »[632]…

Habiter est entrelacer un réel avec un fantasme, des perceptions avec un imaginaire. Ou, comme l'exprimait plus noblement Ivan Illich, « Habiter, c'est tirer de la matrice de la ville une matière rêvée »[633]. Par l'habitation, tout comme par l'existence, notre être dépasse ses propres frontières physiques, pour se déployer dans une subjectivité dont nous serions bien en peine de tracer les contours, et qui, a son tour, donne au réel de nouveaux contours, plus incertains, flous, ou justement, donc, rêvés - de nouveaux contours qui font *là*. Marc Richir le précise : « Mon *Leib*, mon corps de chair (…) s'étend pour ainsi dire aussi loin que va le monde »[634]. Et Augustin Berque également :

> « L'être de l'humain, notamment, ne se borne pas au corps physique de telle ou telle personne (…) ne serait-ce qu'en termes physiques, les lieux de ma subjectivité vont de l'échelle de mon corps jusqu'à cette échelle de Planck, où « mon » ne veut plus rien dire : « je » suis en totale continuité avec les interactions fondamentales de l'univers physique. Toutefois, mon être ne se borne nullement à ces termes physiques : existentiellement (ek-sistentiellement), ma subjectivité s'étend soit jusqu'aux confins du monde, soit encore au-delà (…) » [635]

En effet, nous savons depuis Merleau-Ponty que la chair n'est pas que la viande de notre corps. La phénoménologie européenne, par ses développements, a travaillé à dépasser l'addition simple corps-esprit, tout en soulignant très paradoxalement l'étroite liaison de la corporéité avec le monde. Historiquement, avance à nouveau Augustin Berque, « ce n'est que dans la première moitié du XXe siècle que des philosophes comme Martin Heidegger (1889-1976) et, à sa suite, Watsujo Tetsurô (1889-1960) ont montré que la réalité du monde qui nous entoure est irréductible au monde d'objets que considère la science, sans être non plus réductible à l'intériorité du sujet - l'autre

---

[630] PECQUEUR, Christophe, « Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », *op. cit.*, p.354.
[631] BARBARAS, Renaud, « Préface », in SIMONDON, Gilbert, *Cours sur la perception. 1964-1965*, p.IX, nous soulignons.
[632] SIMONDON, Gilbert, *Cours sur la perception*, *op. cit.*, p.229.
[633] ILLICH, Ivan, *H_2O. Les eaux de l'oubli*, *op. cit.*, in *Oeuvres Complètes Tome 2*, *op. cit.*, p.478.
[634] RICHIR, Marc, « Temps/Espace, proto-temps/proto-espace », dans *Le Temps et l'espace*, Bruxelles, Ousia, 1992, p.151 ; cité par BERQUE, Augustin, *être humains sur la terre*, *op. cit.*, p.100.
[635] BERQUE, Augustin, *être humains sur la terre, op. cit.*, p.136.

pôle de l'alternative moderne classique »[636]. Il nous semble que c'est en réalité, par delà les noms propres et les personnalités, tout l'esprit du temps du début du XXe siècle qui était à l'oeuvre sur ce chantier, toutes les écoles de philosophie, psychologie, mais aussi arts plastiques ou musique. La production d'oeuvre comprise au sens large opère un tournant, et instaure un rapport plus complexe avec sa lecture. Voir, c'est aussi être vu, et sentir, c'est être senti : avec Merleau-Ponty s'ouvre un champ qui n'est plus simple « déversement de la conscience » sur le monde, mais *en dialogue* permanent entre sujet et monde, dans lequel les frontières bien définies entre l'un et l'autre s'effaçent - dans *l'expérience* notamment. En sa pensée et sa considération de l'expérience et du symbolique, ce « rapport exact de l'imaginaire et du réel »[637], le réel n'est plus ni une extériorité donnée, indépendante de notre subjectivité, ni une simple vision de l'esprit, indépendante de toute réalité.

Il aurait pu sembler trop ambitieux pour notre étude présente de s'engager trop profondément dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, et nous préfèrerons en rester là avec ces ouvertures faites, notant simplement la convergence de ces lignes avec notre étude, et l'intérêt qui semble se dessiner de poursuivre ces réflexions à l'avenir. Concluons avec Guillaume Carron qui écrit à ce sujet :

« La philosophie de Merleau-Ponty ouvre une voie nouvelle sur la question du réel. Ce dernier ne peut plus être compris comme un donné ontologique à partir duquel la conscience élabore différents systèmes d'interprétation du monde et de l'homme. Le réel est une dimension de l'expérience, une forme de contingence qui ne surgit qu'en elle et par elle (…) (mais) sans imaginaire, c'est aussi le réel que nous perdons »[638]

C'est d'une intrication entre réel, imaginaire et symbolique qu'il s'agit, comme le formule Chris Younès : « Le monde n'est pas donné sous la forme d'une intuition pure ni d'une signification abstraite délocalisée, il s'instaure dans le nouage du réel, de l'imaginaire et du symbolique »[639]. Et, il nous faut l'écrire à ce sujet, le corps lui aussi, après tout, est une figure représentative de cet entrelacement entre imaginaire, réel et symbolique[640].

---

[636] Idem, p.83.
[637] MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* p. 199, cité par CARRON, Guillaume, *La désillusion créatrice. Merleau-Ponty et l'expérience du réel*, Genève, Metispresses, p.61.
[638] CARRON, Guillaume, *La désillusion créatrice. op. cit.,* p.157, p.160.
[639] YOUNES, Chris, « Au tournant de la modernité, habiter entre Terre et monde », *op. cit.,* p.363.
[640] « Dans toutes les sociétés humaines le corps est une structure symbolique », LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, *op. cit.,* p.33.

L'impossible dialectique corps-esprit

Comment alors réconcilier conscience et corps, âme et chair ? Nous pourrions a première vue les penser dans une opposition : le corps physique d'une part, et l'âme immatérielle d'autre part. Mais, comme le relève Domingos Pereira, « il n'y a pas corps plus quelque chose – corps et esprit -, écrire ces deux mots séparé par la *copule* qui est sensée les relier constitue déjà une erreur »[641]. En effet, nous sentons bien de ces propos d'Erwin Straus par exemple, l'impossibilité qui résidé à comprendre s'il s'agit là d'une proposition témoignant du corps ou de l'esprit, ni même de l'un *et* de l'autre : c'est d'un entrelacement mettant en difficulté la séparation même entre corps et esprit qu'il s'agit dans la phrase : « Sentir est une expérience empathique. En sentant, nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde »[642].

S'agirait-il alors de penser que l'âme *s'incarne*, qu'elle advient *dans* et *par* le corps, se réalise par le biais de celui-ci ? Non plus, nous répond Lévinas, « La conscience ne tombe pas dans un corps - ne s'incarne pas ; elle est une désincarnation - ou, plus exactement un ajournement de la corporéité du corps »[643]. Ces propos toutefois n'ont pas encore la capacité de nous faire entendre *psycho* et *soma* dans le même mouvement conceptuel. Pour entendre le pathique à l'oeuvre dans « le corps » ou « l'esprit », nous relevons ces propos de Chris Younès, articulant profondément l'un et l'autre des termes dans un dialogue qui les transcende :

> « Par la corporéité, chacun est originairement, toujours et partout, en articulation avec le milieu. Le corps qui n'est pas replié sur soi, fermé à son entour, se trouve d'emblée pris dans un double mouvement de sortie de soi et de retour à soi, au niveau du regard, de la main, de la marche, de la parole. Le « corps sensible, moteur, expressif, foyer, de son propre espace » ne peut être considéré comme un organisme clos sur lui-même à la manière d'un objet qui occupe un emplacement. Il est dans une ouverture pathique, qui renvoie au fait de souffrir, d'éprouver, de sentir, de ressentir, exprimer ce qui est, et qui est à dire »[644]

« L'ouverture pathique » est une figure transcendant le dualisme « corps-esprit ». Est-ce mon corps qui souffre, ou mon âme ? Est-ce mon corps qui exprime, ou mon âme ? Le pathique échappe à toute récupération dialectique.

Comment alors soutenir encore cette *dialogique* proposée, d'une habitation prenant place en soma et en psyché ? Nous avons bien *un corps,* et reconnaître et penser celui-ci, comme le défend David Le Breton, nous aide bien à « penser le monde et le lien social »[645]. Et nous ne sommes pas *seulement* un corps, et sur cet autre nous nous devons pourtant bien d'une nomination pour penser, comprendre et agir. Refuser le duel opposant corps et esprit n'est pas arrêter de parler de « corps », ou arrêter de penser

---

641 PEREIRA, Domingos, « Le corps, instrument et matrice poïétique de l'habiter », *op. cit.,* p.153-154.
642 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, *op. cit.*, p.245.
643 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.179.
644 YOUNES, Chris, « une philosophie spatiale existentielle », in *L'esprit des villes*, n°1, p.79-84, p.80
645 « Penser le corps est une autre manière de penser le monde et le lien social » LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, *op. cit.,* p.227.

à ce qui, en l'homme, dépasse ce corps seul, lui reste autre. Nous gardons de toute façon à l'esprit que, comme le dit Ortega Y Gasset, « le réel déborde toujours le concept qui essaie de le contenir ». « Néanmoins, précise-t-il, la tendance naturelle nous porte à croire que la réalité est ce que nous en pensons, et, par conséquent, à la confondre avec l'idée, en la prenant de bonne foi pour la chose elle-même »[646]. Ainsi, tout en reconnaissant l'incapacité des concepts à englober tout le réel en eux, il nous faut pourtant chercher à expliciter et travailler notre compréhension des choses pour viser malgré tout au plus juste, au plus proche.

Ainsi donc, de la même façon que ces écrits de Chris Younès ou d'Emmanuel Lévinas articulent poétiquement corps et esprit pour les nouer, les faire voir comme deux faces d'une même pièce - nous cherchons ici, on l'aura compris, à recréer une dialogique qui n'oppose pas mais qui souligne au contraire la radicale simultanéité, directionalité.

Dans l'énergie vitale de l'être se déploie un même mouvement. Ce même mouvement, nous pouvons conceptuellement le diviser en une somme d'éléments chimiques ou biologiques relevant du *somatique*, et une somme de processus ou de déplacements *psychiques* : mais il s'agit là uniquement d'une figure de l'esprit, d'une représentation mentale, d'un concept visant à nous rendre capable de conceptualiser le déploiement de la vie humaine qui nous resterait sans cela inaccessible. Il s'agit ici de souligner la symbiose, le rapport fusionnel de ces deux termes, la *quasi*-indifférenciation de l'un et de l'autre. D'autant que, selon David Le Breton, « une version moderne du dualisme n'oppose plus le corps à l'esprit ou à l'âme mais plus précisément au sujet lui-même »[647] : ce n'est donc pas simplement contre l'opposition de l'esprit et du corps que nous écrivons, mais aussi contre la considération plus récente que le sujet s'opposerait à son propre corps (ce qui, théoriquement, revient quasiment à la même chose, mais signifie, en pratique, de nouvelles *haines* et *dégradations* du corps qu'illustre bien le travail de Le Breton).

Dans les terminologies du *psychique* et du *somatique*, nous avons pensé pouvoir trouver des nominations moins en opposition, moins clairement séparées et plus sensiblement articulées à la complexité du réel. Erwin Straus dès 1935 écrivait très explicitement pour un dépassement de l'opposition entre expérience sensorielle et spritualité humaine : « le monde de tous les jours n'est ni le monde de la vision esthétique pure ni celui de l'intuition mathématique ni celui de perception au sens restreint du terme (…) C'est donc un monde qui constitue un domaine intermédiaire entre le monde de la pure expérience sensorielle que nous partageons avec les animaux et le monde de l'esprit dans lequel la communication sympathique a été éliminée »[648]. C'est, encore une fois, une poursuite de cette analyse que nous souhaitons déployer dans nos présentes résonances psychosomatiques ; ce sont ces dernières qui fondent notre habitation, mais toutefois dans un rapport qui n'est pas que celui de

[646] ORTEGA Y GASSET, José, *La déshumanisation de l'art (1925), op. cit.,* p.55, p.56.
[647] LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, *op. cit.,* p.29.
[648] STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, *op. cit.*, p.460.

l'*intermédiaire* de Straus, mais d'un rapport plus complexe d'interactions, d'échanges et de paradoxes qui n'en restent pas à l'état simple d'*intermédiaire*, d'*entre-deux*.

En tout cela, il n'y a pas de corps et d'esprit en jeu que dans l'être humain, mais aussi dans les milieux qu'il habite : nos milieux eux aussi sont des entrelacs complexes existant certes matériellement, mais dépassant largement ces caractéristiques physiques pour advenir à eux-mêmes. Soit, pour le dire peut-être, cette fois avec les termes de la géographie de Guy Di Méo, « les deux notions d'espace de vie et d'espace vécu ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Leur lien traduit le passage de la pratique concrète et quotidienne de l'espace terrestre à sa représentation et à son imaginaire »[649]. Il ne pourrait exister d'objectivité parfaite du monde, pas plus que le monde ne pourrait jamais n'être que pur fantasme. D'autant que, propose finement Emmanuel Lévinas, « la demeure ne se situe pas dans le monde objectif, mais le monde objectif se situe par rapport à ma demeure »[650] ; à savoir que tout habitant perçoit nécessairement l'espace de vie depuis son propre espace vécu, au travers de ses propres filtres conceptuels, pathiques, éducationnels. Nous percevons aussi ce qui fait notre demeure et ce qui lui reste étranger depuis notre corporéité et tout ce qui, en elle, est travail d'émotions, de sensations, de perceptions, de désirs et d'énergies, bref, d'un psychosomatique dépassant encore une fois tout dualisme. C'est cette complexité perceptive que nous habitons avant tout, qui constitue notre première demeure ; et c'est aussi par elle que nous habitons ce qui nous reste extérieur.

Ainsi, considère Lévinas, « le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position. Il ne se situe pas dans un espace donné au préalable – il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation »[651]. Au travers de ces développements nous retrouvons tout l'enjeu de la traduction du *Dasein* par *être-le-là* et non *être-là :* l'enjeu de la préexistence du sujet et du lieu avant leur rencontre[652]. Et l'enjeu d'une articulation entre *vivre* et *exister*, déjà soulignée par Maria Villela-Petit[653].

---

649 DI MEO, Guy, *Géographie sociale et territoires*, Nathan, Paris, 2001 ; cité par HEROUARD, Florent, « Habiter et espace vécu : une approche transversale pour une géographie de l'habiter », *op. cit.,* p.166.

650 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.,* p.163.

651 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant, op. cit.,* p.105.

652 « L'être-là est la situation d'un être qui est déjà un être avant de venir là, et, de plus l'endroit qui l'accueille préexiste à son arrivée(…)l'être-le-là est l'être qui *est* de manière telle qu'*il y a le là* » GOETZ, Benoit, *La dislocation, op. cit.,* « Approche de Heidegger (III) : « être-le-là », p.88.

653 « Les uns, dans le sillage de Heidegger, sont pour l'existant, et se croient obligés de mettre à l'écart une pensée se réclamant du vivre, de la vie, tandis que d'autres, dans le sillage de Michel Henry, optent pour la vie, en refoulant la question de l'exister, dans son irréductibilité au vivre. D'après moi, celui qui cherche à penser l'habiter en tenant pleinement compte de notre appartenance à la Terre n'a pas à faire un usage dichotomique de la distinction, comme s'il s'agissait d'opter pour l'un ou l'autre des termes d'une alternative. Etre-le-là de la Terre requiert de l'existant, qu'il reconnaisse que la vie lui est immanente et, partant, qu'il assume sa solidarité avec la vie sur Terre. Car la Terre n'est pas seulement comme le monde, ce à quoi l'existant est ouvert, en tant qu'être-au-monde » VILLELA-PETIT, Maria, « Habiter la Terre », in *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.,* p.33-34.

Parler de résonances psychosomatiques de l'habitation, c'est mettre en avant que, par delà *vie et existence,* par delà *disciplines* et *concepts*, il existe effectivement, concrètement, une habitation humaine à l'oeuvre - et que cette habitation passe par des processus physiques qui dépassent le cadre de la simple matérialité des environnements et l'unique corporéité des personnes. Dans l'habiter, l'existence se déploie aussi par projection, dans des spatialités représentées et donc fantasmées, abstraites, conceptualisées, et finalement soumises au filtre et au moule du pathique du sujet.

Chapitre 10. Habiter dans l'ex-sistance et l'in-sistance,
réflexions sur la présence et le retrait

« Elle dort encore. Parfaitement calme. *Of all places,* elle est à Breslau.
Maintenant en rêve, bien qu'incontestablement ici, elle n'est probablement nulle part,
à moins qu'elle ne soit tout à fait ailleurs ».

Günther Anders[654]

Contrairement aux questions amenant une réponse absolue, la question de savoir *où se situe notre habitat* est une interrogation « relative » : entendons par-là que la réponse à lui apporter est variable suivant la situation d'énonciation de la question[655]. Illustrons cela d'un exemple. A la question « Où habites-tu ? » posée par un voisin dans la cage d'escalier de notre immeuble, il ne viendrait pas à l'idée de répondre par « en France » ; on lui préfèrerait quelque chose comme « au 5e étage », ou « dans le bâtiment sur cour ». Et vice versa, en voyage en Asie, le fait que nous habitions *5e gauche, 8 Rue des Maraîchers* apparaîtra absolument insignifiant. A cette question donc de savoir où est localisé notre habitat, le bon sens voudrait que nous répondions ainsi en fonction de notre situation présente – l'échelle de précision de la réponse étant toute relative à la nature et la position de notre interlocuteur.

Toutefois, il est intéressant malgré tout de noter que que le centre[656] de toutes ces différentes réponses relatives est toujours le même, et se superpose exactement à ce que nous pouvons appeler « mon lit ». Demander « où habites-tu ? » c'est demander « où est ton lit ? ». Philippe Madec l'a bien montré au travers de son essai *L'architecture et la paix, éventuellement, une consolation* : qu'il s'agisse de partir avec son lit durant l'exode de 1940, de le perdre dans les bombardements, ou de s'attacher à le protéger bien qu'il soit à même le trottoir, le matelat où dormir est un artefact important pour l'habitation humaine[657].

Nous pouvons passer 14 heures par jour dans le 10e arrondissement et ne revenir à Montmartre que pour dormir, peu importe : nous « habitons » dans le 18e. A savoir donc que nous ne disons pas habiter là où nous passons le plus de temps, mais là où est notre lit. Le possédons-nous ou nous possède-t-il ? Nous pouvons passer notre

654 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.57.
655 Cf. PEREC, George, *Penser/Classer*, « Sur quelques emplois du verbe habiter », *op. cit.*
656 Cf. RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, op. cit.*
657 Cf. MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, éventuellement, une consolation, op. cit.*

vie à l'étranger en voyage d'affaires, même si notre lit ne nous sert qu'une fois par semaine, ou même si ce n'est pas un vrai lit mais qu'il n'est qu'un matelas par terre, nous dirons et penserons toujours habiter là où se trouve cet endroit où nous revenons toujours, cette centralité d'où partent tous nos déplacements : *le chez-soi* - et le *chez-soi*, semble-t-il, est *a priori* physique et unique.

Complexifiant ce concept, nous venons cependant de le démontrer : il n'y a pas *un* mais *des* « chez-soi ». Puis, nous l'avons vu, la question du *chez-soi* implique aussi *autre chose* que des demeures physiques, elle suppose des projections, des imaginaires, une symbolicité qui dépasse le matériel et fait aussi habiter l'homme dans des formes de *lieux psychiques*. Mais comment expliquer alors que la localisation de notre intimité tient toujours pour centre *le lit :* une unique centralité, matérielle qui plus est ? Et si ce n'était alors pas le « lit » comme objet qui était désigné, mais le sommeil comme acte, on n'oserait pas plus imaginer, *a priori*, le sommeil comme un lieu d'habitation. Le sommeil ne désigne-t-il pas plutôt un « retrait du monde » ?

En synthèse donc, pourquoi notre *chez-nous* le plus central est-il ce lieu le plus symbolique de notre besoin de nous échapper, parfois, du monde ? Comment expliquer que l'intimité la plus puissante de notre habitat, c'est-à-dire aussi certainement le coeur même de notre façon d'habiter notre existence, puisse se situer, s'organiser, se regrouper autour du sommeil, à savoir précisément le moment où nous ne sommes plus véritablement « présents-au-monde » ?

Considérant tout d'abord les théories de l'*habiter* comme *être présent au monde*, nous envisagerons ensuite par delà leurs propositions, des formes plus complexes d'habitation depuis un retrait, un repli ou un retranchement ; pour finalement en venir à proposer et démontrer l'habitation humaine comme un mécanisme se déployant nécessairement avec un déploiement, *l'ex-sistance*, et un retrait, *l'in-sistance*.

Etre présent

Présences aux choses, êtres, lieux.

La pensée de l'habiter comme *être présent* aux lieux, aux choses et aux êtres est une réflexion partagée de longue date. Elle est très inspirée de l'ontologie heideggerienne d'une part, mais aussi dans la phénoménologie européenne, et plus précisément même la *Daseinanalyse* allemande du début du XXe siècle. Avant la conférence heideggerienne sur la question précise du *wohnen*, mais après *Etre et temps* puisque fondée sur l'idée de *Dasein*, cette école de pensée au croisement de la psychiatrie et de la phénoménologie est en effet, selon Henri Maldiney, avant tout « une analyse des structures spatiales et temporelles de la présence »[658]. Ludwig Binswanger, co-fondateur de cette école

[658] MALDINEY, Henri, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *Daseinanalyse* de L. Binswanger » (1963), in *Regard parole espace, op. cit.*, p.137.

psychiatrique, reconnaît sans peine cette prévalence de la présence dans la considération de l'existence portée par la *Daseinanalyse* : « L'expression *In-der-Welt-sein* a chez Heidegger le caractère d'une thèse ontologique exprimant le statut essentiel et déterminant de la Présence. C'est de la découverte et de l'exposition de ce statut essentiel que la *Daseinanalyse* a reçu son impulsion décisive, son fondement et sa justification philosophique aussi bien que sa direction méthodologique »[659].

On sait l'influence qu'a eu la *Daseinanalyse* sur la philosophie des contributeurs majeurs à la pensée de l'habitation que sont Henri Maldiney, Bernard Salignon, Thierry Paquot ou Chris Younès. Ainsi, c'est sans surprise que l'on relèvera des propos d'Henri Maldiney que « La Présence au monde (…) est la dimension existentiale du quotidien »[660], ou des écrits de Bernard Salignon qu'« habiter, c'est être présent au lieu de l'habiter »[661]. Thierry Paquot, toujours à propos de Maldiney, confirme cette prégnance de la présence : « Je pourrai multiplier les extraits de différentes interventions d'Henri Maldiney, remarque Thierry Paquot, ils y soulignent toujours les mêmes particularités : habiter consiste à exister, exister revient à faire l'expérience de la présence en un lieu »[662].

Retrospectivement, nous pourrions aujourd'hui penser, si nous nous fiions sans plus de précautions aux affirmations répétées de Thierry Paquot[663] que c'est là une proposition heideggerienne qu'*habiter signifie être-présent-au-monde-et-à-autrui* - et que c'est là une des explications possibles de la notion que cette « présence ». Mais si c'est effectivement la caractéristique du *Dasein* que d'être *In-der-Welt-sein,* il nous faut réaffirmer que la pensée de l'habitation humaine reste quasiment absente d'*Etre et temps*, et que les deux textes sur l'*habiter* des *Essais et conférences* nulle part ne mentionnent une quelconque proposition de la sorte ; bref, repréciser que la pensée heideggerienne jamais n'a affirmé explicitement que *wohnen* signifie *In-der-Welt-sein* - qu'habiter puisse se résumer à un *être-présent*. C'était pourtant bien une pensée particulièrement heideggerienne que celle d'insister sur la présence, peut-être même, si l'on en croit George Steiner, un peu *trop*, tant et si bien qu'il puisse être même proposé que « l'erreur fatale de la pensée métaphysique agréée (ait) été d'envisager *Sein* comme une sorte d'être-présent éternel »[664]…

Et si nous sortons à présent des considérations historiques et débats propres à l'histoire de la philosophie, nous pourrons aussi nous inspirer des propos de Christian Carle pour considérer ces rapports de l'habitation à la présence. Plaidant pour un nouveau respect

---

[659] BINSWANGER, Ludwig, cité par MALDINEY, Henri, *regard parole espace, op. cit.,* p.136.
[660] Idem, p.137.
[661] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.73.
[662] PAQUOT, Thierry, « L'architecture comme attente d'une présence… », in YOUNES, Chris, *Henri maldiney*, *op. cit.,* p.145.
[663] Pour ne citer que ces deux là : « être-présent-au-monde-et-à-autrui, c'est-à-dire selon Heidegger « habiter » » PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville, op. cit.*, p.50 ; « pour Martin Heidegger le verbe « habiter » (wohnen) signifie « être-présent-au-monde-et-à-autrui » » PAQUOT, Thierry, « Introduction », in *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.,* p.13.
[664] STEINER, George, *op. cit.,* p.105.

du monde naturel et bâti, des héritages naturels et culturels et de l'intérêt fondamental qui résiderait aujourd'hui dans la reconsidération de notre paysage national, Christian Carle argumente dans *Libéralisme et Paysage* pour une nouvelle relation à nos milieux habités, posant les conditions de possibilités du changement en termes de présence. « Pour qu'il y ait à nouveau du paysage, note l'essayiste, il faudrait retrouver une forme de présence au monde »[665].

En effet, quel champ d'empathie est possible sans une « présence » minimale, entendue comme « attention à », ou de façon plus minimale encore, « disponibilité à ». Maria Villela-Petit, de la même façon, note le rapport entre habitation, présence et attention au sens du « prendre soin » : « « habiter sa vie », c'est alors se faire plus attentif à ce que l'on vit, à la façon que l'on a de se conduire, d'être-au-monde en étant présent à soi-même »[666]. Et l'architecture, n'est pas autre chose qu'un travail avec la présence effective de l'homme, elle n'est pas bien différente d'un « prendre soin » de l'existence humaine. C'est par cette « présence » et cette « mise en présence » qu'une rencontre est possible avec l'homme, par elle que l'architecture peut prétendre accompagner notre habitation existentielle. Lisons à nouveau Maldiney à ce sujet pour s'en convaincre, s'il le fallait, pour sentir ces relations puissantes entre l'être humain et l'espace architectural auquel il sait être présent[667].

Comment envisager la question du *pathique*, du *pathos*, sans présence ? L'architecture, mais aussi la ville et le paysage, nous l'avons vu, sont des territoires de mise en présence de l'individu avec son monde habité, avec son ancrage social et culturel. Et dans cette présence ne s'articulent pas uniquement que des *présents*, mais, de façon plus complexe, aussi des *absences.* En effet, dans la présence, et parfois par l'architecture, s'articulent les héritages et l'*en-devenir*. Bernard Salignon : « être présent dans son espace, son chez-soi, c'est permettre à l'homme qui habite de joindre et de conjoindre son passé et son futur dans le temps du vécu quotidien. Etre présent, c'est vivre son « il y avait » et son « il y aura » comme possible maintenant-et-ici »[668]. Si ainsi *présent* et *présence* recouvrent une étymologie commune et une pluralité de sens renvoyant pour la plupart à l'*ici* et au *maintenant*, la présence n'en reste pas moins une notion complexe mettant en jeu des espaces-temps et des vies passées et des potentialités latentes. Ainsi peut-être entendons nous mieux ces paroles obscures d'Henri Maldiney précisant que « ces mots « lieu » et « rencontre » ont besoin d'être traduits je ne dis pas en termes mais en moments de présence »[669]…

---

665 CARLE, Christian, *Libéralisme et paysage*, *op. cit.,* p.74.

666 VILLELA-PETIT, Maria, « Habiter la Terre », in *Habiter le propre de l'humain, op. cit*., p.20

667 « Quand, dans la cathédrale de Chartres, nous sommes soudain mis en présence des bleus de Notre-Dame de la Belle-Verrière, un champ de signification communicative s'ouvre et se déploie à même le rythme du vitrail où s'accomplit la genèse de l'espace, d'un espace par lui-même signifiant qui règle notre perception de toutes les apparitions figuratives. Nous habitons le monde sur la base, au reste flottante, des « rapports pathiques » que tisse, en tous nos gestes de reconnaissance, le rythme de la lumière, des textures et des couleurs du vitrail, bien avant de nous être arrêtés sur le sens iconographique de l'oeuvre » MALDINEY, Henri, *Regard parole espace, op. cit.,* p. 146.

668 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.74.

669 MALDINEY, Henri, « La rencontre et le lieu », in YOUNES, Chris (dir.), *Henri Maldiney*, *op. cit.,* p.164.

Enfin, « la présence, écrit Günther Anders, est (…), si l'on nous passe cette expression, un caractère onto-sociologique, celui de l'« être-ensemble ». (Ainsi la déclaration : « Je ne supporte pas sa présence » ne signifie rien d'autre que : « Je ne supporte plus d'« être-ensemble » avec lui ») »[670]. Etre présent, c'est engager la totalité de nous-même dans une relation à un milieu qui n'en devient pas un simple environnement perçu, mais plutôt un Visage au sens lévinassien : un monde nous engageant dans notre humanité en tant qu'être responsable, en tant qu'être éthique participant à la tenue de ce monde en tant que monde. C'est dans le *faire-monde* qui surgit nécessairement dans toute présence au milieu, que l'être habite les lieux, et que ces lieux font réciproquement de cet être l'habitant qu'il est. Un entrelacs existentiel que peut-être exprime aussi Philippe Madec en ces termes : « habiter met en présence les êtres et les lieux dans un rapport élémentaire, puisque habiter n'est ni indifférent ni extérieur, mais engage la totalité de nous-mêmes, dans une relation particulière, étroite avec le monde matériel, intériorisée avec le monde sensible, une tendre complicité qui s'impose pourtant »[671].

Présence à soi, à des ailleurs

De prime abord, nous nous accorderions donc volontiers avec Radkowski écrivant lui aussi que « l'habitat constitue donc essentiellement le lieu de la présence »[672] : on nous dit « habiter« ici ou là, parce qu'à ces lieux nous sommes présents. Et pourrions être tentés de faire dialoguer cette présence avec une forme (ou des formes) de l'absence. C'est qu'au delà même du couple évident qu'ils forment l'un l'autre, comme le dit Nicolas de Staël, « présence et absence sont les deux extases du temps »[673].

Mais, de la même façon que le déracinement pouvait s'opposer à l'enracinement sans savoir constituer un mécanisme habitationnel, il faut l'affirmer en substance : l'absence existe, mais elle ne peut effectivement être portée comme un constituant dynamisant de l'habitation humaine. Lorsque Paul Virilio ouvre par exemple l'ouvrage *Esthétique de la disparition* sur la pathologie de l'absence[674], il ne cherche pas par là à mettre en lumière le caractère régénérateur de cette disparition du sujet au monde. Bien plutôt, nous pouvons avec lui en noter l'effective absence totale, le sentiment qu'alors qu'une durée s'est écoulée, nous n'avons pas vécu ces instants. Assujettis à son maléfice, nous étions, présentement, absent. Il en est de même lorsque, physiquement, nous sommes absent d'un de ces lieux où sont nos racines depuis trop longtemps - nous finissons par être absent non seulement de ces lieux physiques, mais plus fortement

---

[670] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'espace et du temps » (1959), in *L'obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* [1980], trad. de Christophe David, Paris, Fario, 2011, p.340.
[671] MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, op. cit.,* p.68.
[672] RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, op. cit.,* p.31.
[673] DE STAEL, Nicolas, cité par RIGAUD, Bernard, *Henri Maldiney, la capacité d'exister*, *op. cit.,* p.103.
[674] Cf. VIRILIO, Paul, *Esthétique de la disparition,* Paris, Galilée, 1989.

encore du *monde* qui se déploie en ces lieux pour ceux qui l'habitent : nous finissons par ne plus pouvoir l'habiter. Jean-Marc Besse :

« Ceux qui s'installent durablement dans un pays étranger, qu'ils soient voyageurs, migrants, réfugiés ou exilés, de même que ceux qui, après un long séjour à l'étranger, reviennent dans leur pays d'origine, sont en quelque sorte absents simultanément de deux mondes, celui du départ et celui de l'arrivée. Ils sont au bord de deux mondes, celui qu'ils quittent et celui qu'ils trouvent, ou retrouvent lorsqu'il s'agit du retour »[675]

L'homme pourtant n'est-il pas celui qui, justement, a la capacité de s'absenter, d'être-là tout en étant pas là ? Après tout, comme le note Christophe Pecqueur, « l'être humain possède la capacité d'être là sans y être, d'être présent à lui-même et de s'en absenter »[676]. Quel autre animal pourrait revendiquer cette faculté *d'être ailleurs que là où il est ?* Détournant à notre profit les propos d'Emmanuel Lévinas parlant d'exotisme, nous pourrions renforcer notre propos avec cette idée que « nous pouvons dans notre relation avec le monde nous arracher au monde »[677]. Norberg-Schulz l'écrit lui aussi : « habiter au sens de demeurer comporte (…) aussi ce « retrait » nécessaire pour définir et maintenir la propre identité »[678].

Par delà tout dualisme entre présence et absence, nous chercherons donc à mettre en lumière ici le fait que *la présence ne se rapporte pas toujours à la présence*, c'est-à-dire qu'être présent ne signifie pas nécessairement *être attentif à ce qui est présent*, *à l'instant présent.* Dans le souvenir, la mémoire, ne sommes-nous pas ouvert à ce qui était ? Si notre demeure se trouve bien en nous-même comme nous l'avons évoqué précédemment, c'est en effet qu'il doit être possible d'y accéder *par le biais nous-mêmes ;* c'est-à-dire que, d'une manière ou d'une autre, il doit être possible d'habiter d'autres lieux que ceux que nous pouvons présentement fréquenter, à l'instant du présent. Illustrant ce propos, Anders raconte dans ses notes de Breslau qu'en exil, fermer les yeux était pour lui le moyen de revenir « à la maison » :

« Pour avoir sous les yeux cette première image du premier monde, je n'avais jamais eu besoin d'autre chose, où que le prétendu destin m'ait mené, peu importe que ce soit en Europe, en Amérique ou en Asie, que de, tout simplement, fermer les yeux. Une fois qu'il étaient fermés et que j'avais invoqué ce monde, il était là, et j'étais rentré à la maison » [679].

La nostalgie, que l'on retrouve chez Anders durant l'exil, est une des formes les plus exacerbées de présence à l'absence. En elle, nous sommes véritablement transporté dans un *ailleurs*, soit pour le dire de façon un peu blasphématoire, en elle, *nous-sommes-l'ailleurs.* En effet, ces propos sembleront hautement contradictoires avec la pensée heideggerienne proposant que *nous-sommes-le-là*. Ce que nous confirme Günther

---

675 BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.216.

676 PECQUEUR, Christophe, « Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », *op. cit.*, p.356.

677 LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.73.

678 Norberg-Schulz, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984, p.13.

679 ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.81-82.

Anders, qui précise dans une note de bas de page de sa critique contre la pensée heidegerienne :

« En fait, il n'y a que le *Dasein* en éveil qui soit réellement *da*, alors que pour Heidegger ce caractère du *da* appartient au *Dasein* indépendamment du manque. La différence entre l'éveil et le sommeil est omise comme beaucoup d'autres. Evidemment, le *Dasein* qui dort n'est ni *da*, ni « homme », ni un « soi ». Ces problèmes n'intéressaient pas Heidegger, dont le *Dasein,* il est vrai, peut s'inquiéter du *Zeug* lit, mais ne pourra jamais s'étendre dessus ». [680]

Nous avons démarré notre enquête sur le noeud problématique du sommeil, et voilà qu'avec Anders et Heidegger nous nous y retrouvons confrontés à nouveau. Prenons donc le temps de quelques considérations sur le lien que peuvent entretenir *sommeil* et *habitation*.

Le sommeil, l'abandon habité, l'amitié au lieu

Dans *Du sens des sens,* Erwin Straus constate que « si on racontait la vie d'un homme de 70ans, nous ne penserions pas qu'elle est composée de vingt-cinq mille jours, fragments séparés les uns des autres par le même nombre de nuits »[681]. Où sommes-nous lorsque nous dormons - durant ces 25.000 nuits : *là* est notre existence[682], mais notre *présence*, elle, où reste-t-elle ? Dans quel espace-temps existons-nous lorsque nous rêvons ? Sommes-nous ici, sommes nous ailleurs, à la fois l'un et l'autre ?

Emmanuel Lévinas, avant d'écrire sur le sommeil, parle déjà de la nuit, cet espace-temps autre. Et c'est bien en termes d'absence et de présence que se jouent encore une fois les enjeux, mais pour montrer une fois de plus que, finalement, la nuit n'est pas *absence*, mais présence d'un autre genre, présence insaisissable :

« Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence. Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a plus *ceci*, ni *cela ;* il n'y a pas « quelque chose ». Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. Elle n'est pas le pendant dialectique de l'absence et ce n'est pas par une pensée que nous la saisissons. Elle est immédiatement là »[683]

Le rien de la nuit n'est donc jamais « pur néant », mais reste une présence absolue, « inévitable ». Et n'est-ce pas, de la même façon, que le sommeil, s'il est, pour celui qui dort, une *présence à autre chose qu'à ce qui est présent*, est, pour celui qui perçoit celui qui dort, une présence tout à fait absolue, inévitable, un rien qui n'est aucunement pur néant ? Celui qui dort est présent, il se trouve face à nous, et se tient même avec

---

[680] ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Paris, Sens et Tonka, 2003, p.39.
[681] STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, p.326.
[682] « Mon existence s'étend dans la zone du sommeil », STRAUS, Erwin, *Du sens des sens, op. cit.*, p.327.
[683] LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.82.

force dans cette posture et cette action qu'il poursuit qui est celle du sommeil. Et s'il serait impossible de dire qu'il est *absent* au sens « il n'est *pas là* », puisque justement le dormeur *reste bien là où il est malgré son départ pour le rêve*, ou du moins le sommeil, alors c'est qu'il nous faut l'admettre, quand nous dormons, nous sommes encore *là*, voire : *nous sommes encore le-là…* Lévinas, à nouveau, sur le sujet, insiste : se coucher pour s'endormir n'est ainsi pas s'absenter du lieu. Bien au contraire, « se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position (…) Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blotissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu – il devient notre refuge en tant que base »[684].

De ce point de vue, notre relation aux lieux n'est même que rarement aussi puissante que lorsque nous y cherchons un recoin pour nous y reposer, un sous-espace assez accueillant pour nous y endormir, et lorsque finalement nous y sommes suffisamment apaisés pour finalement nous assoupir. Lorsque nous dormons, nous ne pouvons être conscient du monde qui se déroule autour de nous, ou, en tout cas, pas de la même façon que lorsque nous sommes éveillé. Est-ce pour autant que « nous n'y prenons pas part » ? Rien n'est moins certain. En effet, « l'inconscient en tant que sommeil n'est pas une nouvelle vie qui se joue sous la vie : c'est une participation à la vie par la non-participation, par le fait élémentaire de reposer »[685]. Dormir, c'est entrer en amitié avec le lieu, tant et si bien qu'il nous permette de nous reposer entièrement sur lui ; dans l'acte de dormir, l'habitant actualise la confiance qu'il porte dans les lieux et scelle leur prise de soin mutuelle : le lieu devient habitat, l'être devient habitant.

En tout cela nous pouvons considérer que « l'espace nocturne nous livre à l'être »[686], et ajouter : l'espace nocturne est un espace puissamment habité, autant qu'un espace nous livrant à l'habitation.

Bergson nous dit certes du rêve qu'il projette et déploie ce que notre corps vit en tant que corps endormi : une sensation de chaud sera retransmise en rêve d'incendie, etc.[687]. Nous pourrions douter avec Erwin Straus de cette analyse, argumentant que « la science du rêve est une création de l'homme éveillé »[688]. Quoi qu'il en soit, que nous adhérions ou non à la proposition bergsonienne, il est possible de relever que Bachelard lui aussi abonde dans le sens d'une vie habitée des rêves : « nous souffrons par les rêves et nous guérissons par les rêves »[689]. Et Michel Serres finalement, de la même façon : « même quand je dors je frémis »[690].

A tout cela, on n'oserait tout de même pas répondre que « l'on habite pas quand on dort ». Il faudrait prendre le temps de questionner les déploiements nombreux sur

---

[684] Idem, p.83, 102.
[685] Idem, p.102.
[686] Idem, p.83.
[687] BERGSON, Henri, *Le rêve*, Paris, Payot&Rivages, 2012.
[688] STRAUS, Erwin, *Du sens des sens, op. cit.,* p.320.
[689] BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves*, *Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p.6.
[690] SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.,* p.91.

l'habitation onirique de l'homme développés chez Bachelard, et les écrits de Pierre Sansot. De ce dernier, nous ne relèverons pour l'heure que les deux suivants : « A la question assez embarrassante : « quelle est l'essence d'un lieu ? » il faudrait souvent substituer une autre question : « qu'en peut-on rêver ? » ; et « *pour distinguer sérieusement deux lieux réels, ne faut-il pas d'abord chercher ce qui les distingue imaginairement, se demander de quels prolongements oniriques ils sont capables* »[691] ?

Plus littéralement encore que Pierre Sansot, et donc dans un but différent, nous pourrions à notre tour nous interroger : *où m'endormir ? quel espace, quel lieu se révélera assez accueillant pour m'héberger dans cette fragilité extrême qu'est le sommeil ?* Il faut avoir dormi au moins une fois dans les couloirs d'un aéroport pour savoir avec précision ce que signifie « chercher un abri » pour quelques heures, pour avoir ce que kinesthésie, peur, énergie, intimité et habitation ont à se dire. *Chercher le sommeil*, c'est chercher le contact avec un lieu protecteur, une atmosphère hospitalière, *c'est entrer en présence avec l'espace,* pour pouvoir enfin s'y étendre temporairement… Jean-Marc Besse à ce sujet, lui aussi :

« A la question : « Où habitez-vous ? » on me répond parfois : « J'habite là où je dors » (…) Je ne puis habiter dans le monde sans y trouver ce que j'appellerai ce genre de lieux de confiance. Ce sont des lieux où je peux me laisser être, dans une sorte de relâchement ou d'abandon à moi-même, au temps et au monde. Mais surtout, ce sont les lieux d'une expérience paradoxale : car dormir m'expose, me fragilise, m'ôte toute possibilité de résistance aux agressions extérieures éventuelles (…) Je ne peux trouver le sommeil si je ne fais pas confiance aux lieux où je me couche, et si je ne sens pas, simultanément, que les lieux m'accueillent, qu'ils m'acceptent. (…) je suis heureux, pour ma part, quand je peux trouver des lieux qui me manifestent suffisamment d'amitié pour me permettre de m'allonger auprès d'eux et dormir »[692].

L'expérience raconte qu'au petit matin, après une première nuit passée dans un lieu jusque là inconnu, nous nous sentons habiter un peu plus les lieux - celui-ci, étonnamment, nous semble déjà moins étranger qu'auparavant. Dans le risque pris du sommeil consommé, et le constat rassurant de la nuit qui s'est écoulée sans encombre, nous reconnaissons aux lieux la capacité de nous accompagner dans notre existence, nous nous percevons comme en bonne harmonie avec eux, habitant de leur atmosphère habitée.

Que nous apprend cette illustration ? Qu'habiter est prendre un risque en compagnie d'un lieu. Prendre le risque de s'endormir en compagnie d'un espace, d'un coin, d'une surface ombragée. Parce que nous avons perçu la possibilité de faire confiance à cet espace, que nous avons pris le risque d'un exercice de cette confiance dans le sommeil, et que nous sommes face au constat d'une réussite de cet exercice, nous nous sentons *habitant* du lieu, en bonne amitié avec celui-ci. Habiter est entrer en amitié avec l'espace. En cela, puisque, à la suite des philosophes grecs, Hannah Arendt

[691] SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.38, p.37.
[692] BESSE, Jean-Marc, *Habiter*, *op. cit.,* p.147, p.150.

nous rappelle que l'amitié est ce qui caractérise l'humain[693], *habiter* est véritablement un exercice de notre humanité : la mise en oeuvre de notre capacité à entrer en amitié avec l'espace, faisant « là » et faisant « lieu » du même mouvement qui nous transforme en « humain ».

Cette mise en sommeil de l'être constitue-t-elle alors une mise en absence ? Pas autant qu'elle n'est mise en présence d'un autre ordre. Premièrement parce que, nous l'avons vu, le dormeur est toujours présent à l'espace, manifeste toujours dans l'espace social du pathique des éveillés une présence, puissante. Et secondement donc, parce que le dormeur lui-même, s'il perd une certaine forme d'attention à l'espace environnant, n'entre pas moins en présence d'un univers intérieur, dont la force équivaut au moins à celle du monde perçu par la chair. Car « le rêveur flotte sur une mer de souvenirs qui ne se présentent pas à lui comme tels. Quand ils émergent et quelles que soient les forces qui les poussent dans la conscience du rêve, ils apparaissent comme des faits présents qui font place aussitôt à d'autres faits présents »[694].

Dans le rêve, nous sommes simplement en présence de nous-même, et du monde que nous habitons, pour une fois exactement similaire à lui-même - parfaitement représentatif de notre manière d'habiter. Noyé dans l'infini de l'espace nocturne[695], le rêveur se représente le monde qui vient de s'éteindre, pour retourner y habiter, encore et toujours. Dans les rêves se manifestent les représentations (non nécessairement imagées) de notre rapport au monde, aux autres, aux lieux et à nous-mêmes, aux événements qui surviennent, de notre appréhension de l'existence et son déroulement : dans les rêves entrent finalement en présence l'exact monde que nous habitons en tant que sujet. Finalement « imperturbée » par le réel et son imprévisibilité, ses surprises et les confrontations qu'il nous impose, notre habitation s'exprime chez l'être ensommeillé, pour renforcer encore le lien entre celle-ci et lui-même…

Dasein, Weg-Sein ?

Ainsi, nous venons de le voir, notre présence oscille entre présence au monde vécu par la *soma* et monde fantasmé par la *psyché* ; entre présence aux lieux et aux autres, et *présence à soi* - ce que plus communément nous appelons *retrait, repli,* ou *retirement,* mais qui n'est autre chose qu'une présence d'un autre ordre. L'homme habitant, ainsi, s'il est toujours « là » et toujours « présent » quelque part au sens où son corps, nécessairement, est situé géographiquement, n'est pas pour autant toujours *présent* au sens *attentif aux*

---

693 « L'humanité s'atteste non pas dans la fraternité, mais dans l'amitié » ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps », p.35, cité par TRUC, Gerome, *Assumer la responsabilité, op. cit.,* p.135.

694 STRAUS, Erwin, *Du sens des sens, op. cit.,* p.325.

695 « C'est aussi dans le repos de la nuit que le monde alors devient infini ; les étoiles du ciel entrent dans le creux du chez-moi. Proche et infini alors se rejoignent, donnant l'illusion véritable que l'habitation de l'homme est partie prenante du cosmos. Le fini du chez-moi est aussi ouvert à l'infini du monde, montrant par là que le lieu où l'homme trouve sa demeure est en correspondance avec le temps de la finitude et l'espace de l'infinitude ». Bernard Salignon, *Habiter*, *op. cit.,* p.72.

autres, *empathique*, *disponible* et *réceptif* à son environnement. Et ces formes de « présences autres », réaffirmons-le, n'en constituent pas moins des mécanismes habitationnels puissants.

Faudrait-il alors penser devoir adjoindre, au *Dasein* heideggerien, une pensée du *Weg-Sein* - ajouter à la pensée de « *l'être-le-là* », une pensée de « *l'être-l'ailleurs* » ? Françoise Datsur le dit en effet à la suite de Heidegger, « ce qui caractérise la manière dont l'être humain (…) se rapporte à l'espace, c'est sa capacité à se rapporter au lointain et à le rapprocher »[696]. Puis, en allemand du moins, la faculté de signifier aussi cette capacité qu'a *l'ailleurs* (*Weg*) à nous mettre en *chemin* (*Weg*). En effet, tout ailleurs ne nous transporte-t-il pas déjà un peu avec lui, vers de nouveaux horizons ? Le sommeil par exemple est aussi un espace de reconstruction de l'ipséité du sujet, un espace de récupération existentielle, de stabilisation de la personne. Ce n'est pas là un développement très freudien - Shakespeare déjà le faisait dire à Mac Beth :

> « Le sommeil qui démêle les fils enchevêtrés du souci,
> Lui, le bain qui lave le dur labeur, la mort de chaque jour de vie,
> Baume des esprits blessés, seconde offrande de la grande Nature,
> Chef nourricier du festin de la vie… »[697]

Par le sommeil, ou mieux : *en lui*, nous nous retrouvons autant que nous nous déplaçons vis-à-vis de nous même - bref, nous *devenons*. En cela ce sommeil envisagé comme espace du *devenir* est un chemin habitationnel, un déplacement nous rapprochant paradoxalement de nous-même. Un *Weg-Sein* qui serait alors à rapprocher peut-être du *In-Sein* heideggerien, que, note Françoise Datsur, « les traducteurs français ont tous choisi de rendre par « être à », pour distinguer ce mode fondamental d'être du *Dasein* du *Sein-in, de l'« être dans »* »[698].

Proposer alors, en complément du *Dasein*, une forme jointe de *Weg-Sein*, serait-ce une tentative de correction de la pensée heideggerienne ? Il serait d'une part bien prétentieux de le penser ; et d'autre part, incorrect de croire pouvoir prendre celle-ci en défaut sur ce point, la pensée de l'humain comme « celui qui cache/est caché »/« celui qui cache », étant relevant notoirement de son chef[699]. Masquer ses pensées, ses sentiments, ses souvenirs, ses hontes, ses peurs, bref, masquer son intimité pour être parmi les autres en tant qu'individu : voilà le paradoxe non-contradictoire souligné déjà par Heidegger. Dans l'apparaître de l'homme se tient aussi sa faculté à rester caché.

---

[696] DATSUR, Françoise, « Heidegger. Espace, lieu, habitation », *op. cit.*, p.146.

[697] SHAKESPEARE, William, *Macbeth*, Acte II, Scènes 2, in *Macbeth. Une tragédie*, Trad. Ariane Mnouchkine, Paris, Théâtrales, 2014, p. 40.

698 DATSUR, Françoise, « Heidegger. Espace, lieu, habitation », *op. cit.*, p.141.

[699] A savoir, sous les mots de Bernard Salignon : « Heidegger dit : « être caché qualifie ici la manière dont l'homme doit être présent parmi les hommes ». L'être en tant qu'il est caché peut aussi se donner à voir ; c'est là, dit Heideggger, « le trait essentiel de l'être humain, la langue grecque nous informe que le fait de se cacher a le pas, en même temps qu'il le régit, sur toutes les autres choses » (…) L'homme est celui qui se tient en retrait du donné à voir et c'est cela qui fait l'essence essentielle du donné à voir de l'être en tant qu'être » SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.45.

Dans sa liberté d'être présent, reste toujours présent son retranchement partiel.

Ainsi en est-il de l'espace public, espace de l'*apparition*, nous dit Arendt[700], mais aussi espace du caché par excellence : n'est-il pas celui qui se défini aussi par la négative, comme celui où justement on n'expose pas son intimité, ses sentiments intérieurs, ses tourments ? Si c'est bien dans la confrontation avec l'Autre qu'apparaît l'humain comme fondamentalement « en retrait de lui-même », alors l'espace public est celui où s'expriment le plus visiblement tant un *Dasein* qu'un *Weg-Sein.* Gaston Bachelard citant malicieusement Joë Bousquet l'écrivait dans *La poétique de l'espace* : « Toute intimité se cache. Joë Bousquet écrit : « Personne ne me voit changer. Mais qui me voit ? Je suis *ma cachette* »[701]. En ce que l'espace public est fondamentalement politique, il sous-entend la présence de chacun en lui, l'engagement et la co-considération nécessaires à la co-habitation politique. Mais il est aussi le lieu où s'affiche le plus visiblement son choix de ne pas tout révéler de lui, de penser à autre chose, de transporter avec lui son passé et ses espoirs pour l'a-venir, bref, sa subjectivité pure.

Ainsi dans *Pathologie de la liberté*, Günther Stern écrivait à cet égard que « l'homme prouve en tous ses actes sa liberté vis-à-vis du monde ; mais en aucun aussi expressément qu'en l'acte de se retrancher en soi. Car il prend maintenant en main par celui-ci le destin de sa rupture avec le monde, il l'intensifie jusqu'à en faire une actuelle porte du monde »[702]. S'il est vrai que, d'une certaine façon, *se rendre présent à autre chose qu'à ce qui est présent* peut « intensifier » notre rupture au monde, nous ne voudrions pas avec lui souligner cette retraite de l'homme en lui-même comme un « faire abstraction du monde »[703]. En effet, l'homme qui imagine, « abstrait » aussi le réel ; mais se souvenir n'est pas un « faire abstraction du monde » : c'est au contraire une mise en valeur de celui-ci, une persistance du monde passé en nous-même, *une insistance de celui-ci.*

L'existence, l'insistance, en l'habiter

Par delà toute dialectique entre *Dasein* et *Weg-Sein,* trop suggestives dans leurs référence critique à une pensée heideggerienne qui nous déborderait nécessairement, nous voudrions proposer une dialogique habitationnelle fondée sur l'idée d'un rapport entre *insistance* et *existence*.

Quoi d'autre en effet est à l'oeuvre dans tout ce qui vient d'être évoqué que ce rapport en une tenue « à l'intérieur de soi », une *in-sistance*, et un déploiement « hors

---

[700] « L'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants mais font explicitement leur apparition » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1961, p.258

[701] BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p.91.

[702] STERN, Günther, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, p.22-54.

[703] Idem.

soi », une *ex-sistance* ? Partout, toujours, notre habitation se déploie entre ces deux pôles. Jean-Marc Besse : « Nous *sommes* ailleurs, toujours, ou en tout cas jamais complètement ici. Nous sommes ici et là, et c'est dans l'ensemble de nos parcours, entre nos *ici* et nos *là*, qu'au bout du compte nous aurons habité »[704]. Ou plutôt, préciserions-nous : c'est, non par « entre », mais *par* ces parcours entre *ici* et *là* que nous habitons, à chaque instant. Voire, plus précisément encore, dans la relation et le dialogue entre ces deux énergies simultanées que nous habitons. Ce que nous retrouvons aussi chez Pierre Sansot écrivant que « L'homme se montre capable de tergiverser, d'être à la fois là et ailleurs, dans ce qui n'est plus et ce qui sera peut-être »[705]. Pouvoir *ne pas être là*, n'est-ce pas au moins autant que la capacité d'*être-le-là*, une faculté particulièrement remarquable, et propre à l'humain ? Ainsi l'écrivain, sans surprise, désirait-il « que l'on conserve ou que l'on restaure des espaces d'indétermination où les individus auraient la liberté de demeurer dans un état de vacance ou de poursuivre leur marche (…), des espaces d'indétermination dans lesquels l'homme a la possibilité de demeurer disponible ou de poursuivre à vive allure sa marche dans le tracas et les fracas »[706]. Et, à ce sujet, comment ne pas s'accorder avec lui ?

Existence et habitation

On s'étonnera peut-être, de la séparation que nous tendons à constituer ici entre existence et habitation ; tant et si bien qu'il semblait important pour notre étude de préciser la proposition conceptuelle et ses rapports avec l'existence telle que traditionnellement entendue par les penseurs de l'*habiter*.

Il est important tout d'abord d'écrire à cet égard que s'accorder avec Henri Maldiney qu'« habiter et exister sont un »[707] n'est pas affirmer que l'un et l'autre sont synonymes ; et que souligner le lien nécessaire de l'un à l'autre n'est pas confondre les deux. Car en effet, une différence fondamentale réside et doit permettre de différencier les idées d'*exister* et d'*habiter*.

« Exister est un sentiment (…) qui tient au rapport que nous entretenons avec le monde extérieur. Le besoin d'autonomie et le besoin de dépendance sont liés. En effet, l'homme n'a pas la capacité de se faire auto-exister »[708]. Ainsi, l'homme « est existé », il est porté à son existence par une sortie hors de lui-même qu'il ne lui appartient pas de faire advenir ni seul, ni à loisir. L'art est proposé par Maldiney comme capable de susciter l'existence. Mais aussi tout relation humaine, qui nous lie à l'autre, *en qui,* d'ailleurs, *nous existons*. Ainsi en est-il de Janine, la femme adultère de Camus, qui témoigne de cette capacité « *d'être existé* » : « à lui faire sentir si souvent qu'elle existait

---

[704] BESSE, Jean-Marc, *Habiter, op. cit.,* p.222
705 SANSOT, Pierre, *Du bon usage de la lenteur*, Paris, Payot&Rivages, 1998, p.135
706 Idem, p.158, 163.
[707] MALDINEY, Henri, « La rencontre et le lieu », in YOUNES, Chris (dir.), *Henri maldiney*, *op. cit.,* p.168.
[708] NEUBURGER, Robert, *Exister. Le plus fragile des sentiments, op. cit.*, p.49.

pour lui, il la faisait exister réellement. Non, elle n'était pas seule… »[709].

A l'inverse, virtuellement, selon cette conception de l'existence, un ermite vit mais n'*existe* pas. Littéralement, il ne peut sortir de lui-même, faire l'*ex-per-ience* de l'autre. Prisonnier de lui même plus encore que de son île, un Robinson Crusöe est condamné à vivre dans l'*insistance,* jusqu'à la folie. Ou, dit une ultime fois sous la plume andersienne, « chacun de nous ne s'éprouve comme indubitablement *là* que lorsque d'autres font appel à lui comme étant là. A la différence du *cogito ergo sum* cartésien, la preuve de l'existence qui, de fait, a cours dans la vie devrait s'énoncer comme suit : *cogitor ergo sum* – « On pense à moi, donc je suis » ».[710].

Au contraire de ces constats, qu'en est-il de l'habitation sur tout ces points ? Bien que ce point constitue un point ultérieur de notre étude[711], nous l'avons dit déjà : il est impossible d'« être mis-en-habitation » par quelque chose, quelqu'un. L'habitation, s'il est entendu qu'elle ne peut être qu'en société, n'en est pas moins indéfectiblement une capacité propre et singulière de l'individu, qui ne peut être ni enseignée ni réalisée en hétéronomie. On ne saurait *faire habiter*, à moins d'être *logé* et de perdre donc par là, nous l'avons vu, toute habitation. Si par l'autre « je suis existé », impossible d'affirmer par analogie que « l'on m'a logé, et donc j'habite »…

Dès lors donc, il ne peut appartenir à notre étude de confondre *habitation* et *existence*, de les considérer comme des équivalents. L'un et l'autre se recoupent à de nombreux endroits mais n'en restent pas moins des territoires différenciés, évoluant dans des dimensions propres. En ce qu'*habiter* n'est pas chose « rare », pas plus qu'*exister* ne l'est[712], l'habiter humain est permanent et incontournable, et renvoie simultanément pour l'individu, tant au *vivre*, qu'à l'*exister* et l'*insister*.

Insistance et habitation

De la même façon donc qu'« habiter et exister sont un » sans pour autant se confondre, parallèlement, « habiter et insister sont un », et tout aussi indissociables (bien que, similairement, chacun reste bien, un concept différent de l'autre). Nous avons eu l'occasion de développer cette idée suffisamment et n'y reviendrons pas ici.

Proposons toutefois une petite note à cet égard : dès lors qu'il y a *in-sistance*, il y a pluralité des univers vécus et ressentis, habités. En effet, si l'habitation est aussi

---

[709] CAMUS, Albert, *L'exil et le royaume*, Paris, Gallimard, 1957.

[710] ANDERS, Günther, « Post Festum » (1962), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.,* p.84.

[711] Cf. 4e Partie, Chapitre 18, *Ni « rendre habitable », ni « faire habiter »*

[712] Et ce, quoi qu'en dise d'ailleurs Henri Maldiney affirmant très étrangement que « se surprendre exister est une chose rare, c'est pourquoi dans une vie l'existence est rare ». L'affirmation renvoie à la conception de l'existence chez Maldiney, particulièrement explicite et lisible en ces lignes : « L'existence est rare. Nous sommes constamment, mais nous n'existons que quelquefois, lorsqu'un véritable événement nous transforme » MALDINEY, Henri, La poésie d'André du Bouchet ou la genèse spontanée, Compar(a)ison 2, 1999, p.9 ; Mais enfin, ce n'est pas parce que le *se surprendre* est rare, que *la chose elle-même* est rare. Par comparaison, il nous est rare de nous *surprendre habiter*… Mais qui pourrait sérieusement affirmer que, *par conséquent*, nous n'habitons que « rarement » ?

intérieure, mémorielle ou fantasmée, comment penser que nous n'habitions *que* l'espace où nous sommes présentement ? Il semble plus raisonnable de penser que toute une série d'habitations vivent en nous, à chaque instant ; habitations qui nous construisent en tant que ce que nous sommes, influencent nos humeurs et nos subjectivités, notre manière d'être à l'espace, notre ethos.

En ceci, nous nous opposerons d'une certaine façon à Alain Petit affirmant qu'« on peut occuper successivement plusieurs espaces, mais non habiter plusieurs lieux »[713]. Nous pensons au contraire que l'habiter humain est fondamentalement pluriel, et ce, de façon nécessaire et permanente. Parce que nous sommes habités en permanence par l'entracs de notre mémoire habitante et de nos désirs habitants, nous existons en permanence dans des spatio-temporalités différentes de celle où nous nous trouvons, et nous existons en permanence au travers de celles-ci. Parce que, comme l'écrit le philosophe lui-même, « le lieu est l'objet d'une mémoire qui me le rend intime ; même absent, je l'habite »[714]…

Simultanéité de l'ex-sistance et de l'in-sistance en l'habitation humaine

Selon Hannah Arendt, « nous ne pouvons pénétrer dans l'espace public, c'est-à-dire dans le monde qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique, que si nous nous éloignons de notre existence privée et de notre sphère familiale à laquelle notre vie se rattache »[715]. Cela étant entendu, nous insisterons sur le fait que, malgré tout, l'existence et l'insistance, n'en sont pas moins des catégories simultanées de notre vie humaine. L'existence témoignant plutôt d'un aspect politique de notre vie, et l'insistance d'un aspect personnel, intime, l'une et l'autre sont toutefois des caractères avec lesquels nous sommes en co-présence permanente. Naviguant simplement plutôt vers l'un ou plutôt vers l'autre, plus consciemment vers le premier ou plus volontairement vers le second, nous restons toutefois, à chaque instant, des êtres *existants* et *insistants*. A la différence ainsi de l'espace politique relevé par Arendt comme une séparation radicale d'avec l'ordre familial, l'existence et l'insistance, malgré leurs significations respectivement publiques et privées, sont des aspects de l'ensemble de nos spatialités vécues. Tout comme nous avons pu le montrer auparavant, à savoir que tout comme dans l'*Unheimlichkeit* est apparue explicite la simultanéité du familier et de l'étranger, ou tout comme dans le gouffre de l'*événement* ou de la *rencontre,* le présent s'est paradoxalement révélé pouvoir perdurer, *existence* et *insistance* eux aussi sont deux formes entrelacées qui ne surviennent pas l'une après l'autre, mais dans le même espace-temps. Leurs limites sont tant épaisses que poreuses, leurs échanges flous et complexes, tant et si bien qu'il pourrait nous arriver de les confondre l'une et l'autre.

---

[713] PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », in YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel (dir.), *Donner l'habiter*, *op. cit.*, p.5.
[714] Idem, p.8.
[715] ARENDT, Hannah, *La politique a -t-elle encore un sens ? (1995)*, Paris, L'Herne, 2007, p.24-25.

Peut-être est-ce aussi ce qu'écrivait Chris Younès écrivant que « la maison représente un paradigme de l'articulation du recueil et du déploiement de l'existence »[716], ou ailleurs encore l'importance de « penser des établissements humains propices, avec le souci des lieux d'être entre recueil et déploiement »[717]…

[716] YOUNES, Chris, « La maison de l'impossible », *MEI n°27*, « Habiter, communiquer », 2007, p.43-51, p.43
[717] YOUNES, Chris, « Préface », in YOUNES, Chris (dir.), *Maison Mégapole*, Paris, Passion, 1998, p.10.

Conclusions de la deuxième partie

Sortir du moralisme réducteur de l'*habitable* et de l'*inhabitable* nécessitait tout d'abord de nous l'établissement d'un outil conceptuel plus à même de prendre en compte la diversité et la singularité des approches habitantes, sans perdre de vue la nécessité d'un positionnement éthique sur la façon dont sont accompagnées, ou non, ces démarches habitantes. Choisissant de nous interroger sur la façon dont l'homme habite plutôt que sur le questionnement métaphysique « qu'est « habiter ? », notre proposition a cherché à constituer un mécanisme conceptuel capable d'étudier la diversité des pratiques habitantes *par delà* la question des « modes d'habiter ». Ainsi la proposition des *polarités dialogiques de l'habitation* cherche à s'établir comme une lecture théorique valable pour l'ensemble des façons et des cultures de l'habiter, par delà les époques et les genres, les goûts et les géographies. Travaillant nécessairement avec la figure du paradoxe, mais aussi avec une pensée des contraires en dialogue et non en opposition, notre étude a articulé l'apport de pensées provenant de disciplines et d'époques différentes, empruntant aussi bien à la philosophie et à l'architecture qu'à la sociologie, à l'anthropologie ou à l'histoire, parfois même à l'art ou encore la psychiatrie. C'est en compagnie de cette hétérogénéité qu'ont été lues les huit polarités, comme huit filtres de lecture et de pensée, nous permettant de mieux appréhender la question de l'habitation humaine dans sa complexité. Ces huit polarités n'ont pas prétention à l'exhaustivité, mais ont visé au contraire à montrer la multiplicité de possibles angles et mises en lumière, de la complexité de l'habitation.

Ainsi donc se sont établies, une à une, les explicitations de notre proposition de polarités dialogiques. En chacune de ces polarisations, nous entrevoyons l'habitation comme un mécanisme toujours instable, en mouvement et en métamorphose, empruntant nécessairement à l'un et à l'autre des extrêmes engagés. C'est par le déploiement des ces polarités que nous pouvons affirmer que *l'habitation se tient dans l'entre*. C'est dans le milieu existentiel à même de s'établir *entre* des extrémités convoquées simultanément pour leurs apports respectifs que peut s'établir le déséquilibre permanent mais aussi régénérateur de l'habitation.

Toute architecture, tout territoire, toute démarche spatiale visant à permettre l'établissement d'un tel *entre*, favorise la tenue de l'habiter. C'est dans l'accompagnement des polarités proposées que nous pouvons en première lieu, voir la capacité qu'a l'architecture « d'aider » à l'habitation. En ce qu'elle conditionne l'habitation par ce biais, l'architecture n'habite pas à notre place, ne nous « fait » pas « habiter », mais justement nous permet de déployer en autonomie, nos mécanismes

polarisés et leur instabilité vitale.

C'est en cela que cette première conclusion met en lumière la façon dont ce chapitre tout entier peut être entrevu non seulement comme une étude théorique universitaire, mais aussi comme une somme d'éléments à même de permettre la construction d'une éthique depuis une pensée de l'habitation, pour l'architecture notamment. Mais ils ne suffisent pas encore à fournir à cette éthique son nécessaire caractère critique, tant et si bien qu'avant d'en venir aux conclusions véritables de notre enquête, il nous faille tout d'abord envisager plus précisément et plus longuement en quoi ces polarités peuvent être, non accompagnées, mais plutôt mises en difficulté de se déployer. Parce qu'en effet, nous l'avons vu, il semble exister des espaces qui résistent aux mécanismes habitationnels, ne leur laissant aucune accroche ni aucun terreau fertile pour leurs déploiements, ou même parce qu'il pourrait être fait état de structures destructrices de nos désirs et capacités d'habiter, à savoir de réaliser ces polarités habitationnelles : une enquête devait nécessairement suivre cette proposition première ; une enquête montrant dans quel cadre sociétal cette théorie prend place aujourd'hui, et quelles conséquences cette installation conduit à penser pour l'habitation.

IIIe PARTIE

LES MISES EN DIFFICULTE D'HABITER REVELEES PAR L'ETUDE DE LA PENSEE DE GÜNTHER ANDERS

Comment aujourd'hui hanter le nouveau monde ? Des humains durs habitaient jadis une Terre dure. Ils voulaient l'avoir pour pouvoir l'habiter : disant cela, leur langue conjuguait le même verbe. Des hominescents doux hantent désormais un espace qu'il nous faut vite rendre assez doux pour pouvoir y survivre, à la nouvelle condition de lutter tout autant contre son appropriation par l'envahissement du doux. Voilà l'œuvre *locative* de ce jour.

Michel Serres[718]

« Aux yeux de Marx, le monde semblait prêt à se changer en paradis sur-le-champ (…) Mais ce n'est plus le cas, si tant est que ça l'ait jamais été (…) La possibilité d'un raccourci menant à un monde mieux adapté à l'habitation humaine a été perdue. Ou plutôt, entre notre monde actuel et cet autre monde hospitalier envers l'humanité, et « facile d'usage », il ne subsiste plus de pont visible – ni authentique ni putatif. »

Zygmunt Bauman[719]

Aucun théâtre ne serait assez grand pour y mettre en scène ce gigantesque ridicule : nous ne sommes même pas à la hauteur de notre ridicule.

Günther Anders[720]

---

[718] SERRES, Michel, *Le mal propre*, Paris, Le pommier, 2008, p.104

719 BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide*, Paris, Fayard, 2013, p.218-219.

[720] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.182



Tim Franco, Metamorpolis Serie, 2010.

Introduction de la troisième partie

Expliciter les mises en difficulté à l'oeuvre

Cette hypothèse de polarités dialogiques habitationnelles, nous la pensons capable d'une compréhension plus complexe de l'habitation, à même de saisir les mécanismes communs à tous les « modes » d'habiter ; et c'est à la suite du déploiement complet de cette étude que nous envisagerons ensemble comment l'homme aujourd'hui est accompagné dans ces mécanismes, ou au contraire, *mis en difficulté* par la contemporanéité.

« Dans quel monde vivons-nous »[721] alors ? Et ainsi, avec quelle réalité quotidienne concrète ce principe de polarité dialogique doit-il pouvoir résonner ? Il faut désormais, pour solidifier notre hypothèse que cet outil pro-éthique déployé puisse être utile à une potentielle *éthique de l'habitation*, montrer en quoi ses résonances avec l'actuel sont fructueuses et stimulantes. En quoi peut-il être mis en résistance par le contemporain ?

Cette hypothèse d'une habitation potentiellement « mise en difficulté », nous l'avons retrouvée au cours de nos recherches dans une démarche parallèle mise en œuvre par Christophe Pecqueur, notamment dans son article *Les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter*. Il y note notamment que « c'est à l'occasion d'une enquête menée auprès d'habitants de différents quartiers rennais qu'a émergé le questionnement relatif aux difficultés à habiter (…) Même si ce phénomène est commun à l'ensemble des êtres humains (depuis notre naissance jusqu'à notre mort, il nous faut habiter le monde), il nécessite que nous soyons en capacité de le faire »[722]. Ou, à la suite d'entretien avec des habitants, encore : « ces deux habitants éprouvent des difficultés à habiter car ils n'arrivent pas à mettre en œuvre pleinement la dialectique de l'habitation »[723]. Démarche étrangement similaire, même si issue d'un travail socio-anthropologique d'entretiens résolument différente de notre proposition. L'idée qu'il soit possible de parler de « mise en difficulté d'habiter » ne semblant pas avoir fait l'objet d'études ultérieures publiées chez ce chercheur, il nous reste difficile d'envisager toutefois en quoi ce travail peut, ou non, contribuer plus en profondeur à notre analyse - au delà des quelques similitudes apparentes ici présentées.

---

721 Cf. NANCY, Jean-Luc, BARRAU, Aurélien, *Dans quel monde vivons nous ?*, *op. cit.*

722 PECQUEUR, Christophe, « les difficultés à habiter, approche anthropologique et clinique de l'habiter », in *Habiter le propre de l'humain*, op. cit., p.353.

723 Idem, p.362.

Deux questions méthodologiques se posent pour l'heure, deux points qu'il convient de présenter ici avant d'entrer dans l'étude elle-même : la question du *cadre de l'étude*, et la question de l'*objet d'étude*. Car si l'explicitation des mises en oeuvres que peuvent rencontrer nos mécanismes habitationnels s'est accompagnée d'une pluralité extrême de pensées et de disciplines, d'une forme d'absence de terrain d'étude concret et d'un certain niveau d'abstraction philosophique et théorique, le travail de mise en lumière des difficultés que peuvent rencontrer ces polarités habitationnelles aujourd'hui ne pouvait, lui, que s'exprimer dans un cadre méthodologique plus tenu et ancré.

Cadre de l'étude

Notre démonstration envisage l'idée de *modernité-liquide* chez Zygmunt Bauman comme cadre d'étude pour l'enquête. Ce qui ne signifie pas que nous étudierons les nombreuses thèses de Bauman, mais que *la modernité-liquide* qu'il nous décrit servira de cadre contextuel à notre enquête, définissant les contours de l'époque et de la culture sur laquelle portera notre propos. L'explicitation de ce qu'inclut cette idée de *modernité-liquide* est développée en annexe[724] pour des raisons de lisibilité et d'articulation de notre propos sur l'habitation humaine.

Pourquoi ce choix d'une étude située dans la « modernité-liquide » ?

D'une part, la proposition de Zygmunt Bauman convient à notre enquête en ce qu'elle n'est ni limitée spatialement (à un nombre de pays, de cultures) ni temporellement (à une période donnée), et qu'en cela elle ne propose aucune délimitation géographique (Nord/Sud, Occident/Orient) ni séculaire (XXe, XXIe siècle), mais s'affirme plutôt comme un passage sociétal historique à résonances multiples. Parallèles aux propositions sur la *modernité tardive* (Harmunt Rosa), la *seconde modernité* (Ulrich Beck), la *surmodernité* (Marc Augé), la *postmodernité* (Jean-François Lyotard), ou l'*hypermodernité* (Lipovetsky), les écrits de Bauman sur la *modernité-liquide* sont une interprétation du devenir de la modernité, de quelque façon et en quelque endroit qu'elle prenne cette voie « liquide ». Et en cela, donc, ces études n'appartiennent à aucune nation, aucun peuple, ni aucune ethnie, et ne sauraient être ni *absolument*, ni *aucunement* déployées (ses caractéristiques étant toujours hybridées à d'autres modèles et structures, d'autres fonctionnements, des héritages et des contextes toujours singuliers). C'est d'une forme de « tendance » à la modernité-liquide qu'il s'agit, ici et là : qu'advient-il de l'habitation à mesure que cette tendance se déploie ? C'est la question que nous avons souhaité poser.

D'autre part, cette démarche critique tend chez Bauman à remettre en cause « une certaine modalité du langage sociologique », pour proposer plutôt, écrit Pierre-Antoine Chardel, des « alternatives interprétatives (qui) demandent à être formulées si l'on souhaite épouser la complexité des mutations qui affectent nos sociétés qui se

[724] Cf. Annexe 2 : Zygmunt Bauman et la modernité-liquide

caractérisent par des effets d'émiettement des grandes structures qui orientaient jadis le vivre-ensemble »[725]. Dès lors détournée d'un enfermement disciplinaire trop fort, l'analyse de Bauman nous est disponible et ouverte à l'étude.

Enfin elle rejoint explicitement un certain nombre d'écrits andersiens (sur l'accélération, la consommation, l'uniformisation ou encore la familiarisation) nous ayant semblé mettre en difficulté l'habitation humaine. Et, gageons-le, si elle n'est pas constamment rappelée dans nos lignes, sa présence n'en sera pas moins implicite et signifiante pour les démonstrations.

Renvoyons donc à l'*Annexe 2* pour un déploiement plus complet à son égard[726].

En chemin avec Günther Anders

Le « cadre de l'étude » étant ainsi défini, de même « l'objet d'étude », lui, se doit aussi d'être restreint. Comment en effet penser pouvoir cerner *toutes* les mises en difficulté ? Par quel angle les aborder, les conceptualiser ? D'où penser leurs limites ? Avec qui travailler, sur qui s'appuyer pour solidifier nos intuitions ? Il ne pouvait raisonnablement être envisagé de travailler ici avec toutes les pensées pouvant avoir mis en difficulté l'habitation humaine dans notre modernité-liquide actuelle.

Restreignant donc son champ, notre démonstration envisage de travailler « en chemin avec » Günther Anders, à savoir qu'elle vise à questionner l'apport spécifique de la philosophie de Günther Anders sur le sujet. Ce qui, une fois encore, ne signifie pas qu'Anders constitue notre seul interlocuteur, mais plutôt que sa philosophie sera abordée de façon plus exhaustive et pointue, et qu'elle servira aussi d'amorce à nos démonstrations, et de filtre cognitif pour ordonner et hierarchiser nos arguments.

Travaillant toujours à constituer des *éléments permettant l'établissement d'une éthique depuis une pensée de l'habitation par delà toute morale*, notre propos s'articulera ainsi autour de cinq grands chapitres. Inspirés par la pensée andersienne, ces chapitres ne préciseront pas seulement leurs liens avec celle-ci, mais permettront aussi d'aborder des situations habitantes depuis des filtres différents, des angles de vues mettant en lumière des aspects singuliers à chaque fois. C'est donc le point de vue conceptuel qui a été choisi pour structurer l'argumentaire, et non l'objet d'étude ou la spatialité particulière. Ainsi, par exemple, nous retrouverons des confrontations avec la télévision, ses mécanismes et conséquences dans plusieurs chapitres, chacun permettant de revenir à ses impacts sur l'habitation depuis une perspective nouvelle.

Travailler si largement depuis la pensée d'un philosophe si méconnu nécessitait aussi de proposer en parallèle un travail de présentation biographique et philosophique de la critique andersienne. Afin toujours de ne pas perturber la poursuite de notre enquête sur l'habitation humaine, l'éthique et l'architecture, nous avons choisi de placer

---

[725] CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman, les illusions perdues de la modernité*, Paris, CNRS, 2013, p.10.
[726] Annexe 2 : Zygmunt Bauman et la modernité-liquide

ce travail important en annexe[727].

Günther Anders, penseur de la modernité-liquide ?

L'assemblage de ces cadres et objets d'étude pourra finalement sembler étonnant, et il nous faut, auparavant, chasser l'ultime paradoxe suivant : pourquoi et comment penser étudier Günther Anders (1902-1992), pour analyser l'habitation d'une modernité-liquide apparemment postérieure à lui ? Ou, autrement dit, puisqu'il pourrait être argumenté qu'Anders n'a pas été en effet lui-même un habitant de la modernité-liquide, comment pourrait-il nous renseigner à l'égard de celle-ci ? Plusieurs réponses sont à donner à ce questionnement.

Tout d'abord, la pensée philosophique s'est depuis bien longtemps construite autour d'une navigation entre des époques et des cultures, et c'est peut-être même le propre de sa démarche que de confronter sur le terrain des idées des pensées antiques, des pensées de la Renaissance ou des Lumières, des pensées modernes et contemporaines. Ce jeu de mise en dialogue entre des auteurs n'ayant pu se rencontrer nécessite quelques précautions et prudences. Mais, moyennant des explicitations répétées sur les contextes d'énonciations et des attentions particulières aux contresens pouvant survenir, c'est au contraire comme riche de sens qu'apparaît la lecture rétroactive de l'oeuvre andersienne au filtre de nos inquiétudes présentes.

On pourrait considérer toutefois que ce jeu philosophique ne devrait pas associer à des pensées des objets études importés, anachroniques (par exemple : on ne devrait pas demander à Platon de nous aider à résoudre les problèmes éthiques que posent la radioactivité, le clonage, la cybernétiques, les OGM).

C'est la position d'Hans Jonas qui argumente en faveur d'une refondation de l'éthique[728], ou d'Anders critiquant les universitaires débattant de *L'éthique à Nicomaque* pour tenter de résoudre le problème de la multiplication des ogives nucléaires[729] : certaines pensées sont ancrées dans une époque, et parfois inopérantes dans les suivantes… Marshall Mc Luhan de la même façon a pu l'écrire : « Déjà le livre imprimé, et à plus forte raison la radio, enlèvent en pratique toute signification aux hypothèses politiques de Platon »[730].

Tout ceci nous amène à un second argument de défense de notre méthodologie : nous allons tenter de le montrer, convoquer Günther Anders pour penser la *modernité-liquide* n'est pas appliquer un objet d'étude anachronique sur une pensée antique. En effet, Anders est justement le témoin précoce de l'apparition de cette nouvelle phase. Témoignant avant l'heure des changements paradigmatiques d'une

---

[727] Voir Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique
[728] JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*
[729] ANDERS, Günther, *Et si je suis desespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, *op. cit.*
[730] MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, trad. de Jean Paré, Paris, Mame / Seuil, 1968, p.349.

époque mutant de l'industrie au numérique, de la lutte des classes à la ringardise de l'idée même de classe, de la concrétude à la virtualité, des grands récits aux micro-récits, etc.

A cet égard, ce n'est plus à un auteur anachronique que nous avons affaire lorsque nous questionnons Günther Anders sur la question de la *modernité liquide,* mais au contraire à un analyste privilégié et particulièrement pertinent puisque témoin direct des changements opérés avec cette nouvelle phase. L'apparition de la télévision dans un monde n'ayant jamais connu pareille possibilité technique n'est-elle pas un événement si marquant que les témoins de cette apparition puisse se révéler particulièrement pertinents pour sentir ce que ce développement a entrainé comme tournant paradigmatique ? Nous le croyons, c'est là aussi qu'il faut revenir pour comprendre quelles mutations sont à l'oeuvre aujourd'hui, par nos systèmes informatisés en réseaux.

A la fois génialement visionnaire, et simultanément terriblement antique au regard des changements survenus depuis lors, Günther Anders est un penseur aussi lointain que parfaitement actuel. C'est dans la complexité de sa situation biographique « charnière » que nous voyons l'intérêt profond d'étudier sa pensée ; car c'est sur le palier qu'on voit le mieux le changement s'opérant entre l'extérieur et l'intérieur, sur le seuil que la limite et ses bouleversements sont rendus les plus visibles, et peuvent ainsi être les mieux décrits. En effet, nous voyons en Günther Anders non seulement un véritable « témoin de l'apocalypse »[731], mais aussi un philosophe située à une période clef du devenir occidental. En tentant de « penser le sens de cette modernité confrontée à son devenir technique »[732], le philosophe nous aidera à comprendre les impacts de ces changements sur nos habitations, nos constructions éthiques possibles. Parce que, pour le dire avec Pierre-Antoine Chardel et Bernard Reber, « penser l'existence est inséparable d'une réflexion sur la nouveauté des situations du monde contemporain et des problèmes qu'elles suscitent tant d'un point de vue éthique que métaphysique »[733].

Ainsi, la forme d'« *éthique* de l'*oikos* » ici mise en avant est à rapprocher de l'*éco-éthique* au sens de Tomonobu Imamichi : une pensée éthique de l'*oikos*, inquiétée par « un certain universalisme technoscientifique »[734] - dont Anders est un observateur de premier plan. En ce qu'il est un témoin à la fois radical et inédit (puisqu'à peine traduit en langue française), sa figure nous permettra de renouveler une pensée de l'habitation encore trop souvent désintéressées par ces questions sociales, techniques et critiques pourtant fondamentales.

---

731 CARROZZINI, Giovanni, « Technique et humanisme. Günther Anders et Gilbert Simondon », Revue Appareil n°2, 2008.
732 WUILLEME, Tanguy, « Günther Anders, l'obsolescence de l'homme. Tome 2. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle », Questions de communication n°20, 2011, p.417-420.
733 CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, « Avant-Propos », in L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi, Paris, Sandre, 2010, p.13.
734 IMAMICHI, Tomonobu, « Elements pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », idem, p.27.

Sur les commentateurs de la pensée andersienne

Dans ce qui va suite, on reprochera peut-être un texte confrontant trop peu les analyses andersiennes avec ses commentateurs, enthousiastes ou détracteurs peu importe. C'est qu'en effet, les études sur Anders sont encore très peu nombreuses en nombre, taille, voire en qualité. Fragmentaires, partielles, nombre d'entre elles en restent à la citation prudente. La plupart de ces travaux, articles et comptes-rendus de conférences et séminaires disponibles pour l'heure n'abordent le « sujet Anders » que de façon très présentative : en un mot, ils décrivent et illustrent la parole andersienne pour la faire connaître. Et comment leur en vouloir ? On penserait certainement la lenteur de la traduction (qui s'éclairera partiellement à la lecture de l'article de Jean-Pierre Baudet[735], acteur de premier plan sur le sujet) comme première responsable de cette invisibilité de l'auteur dans le paysage intellectuel français, et donc de ces nécessité d'explication et de présentation première. Pourtant, force est de la constater : même en langue allemande, il semble que l'auteur ait été, selon notamment l'éditeur berlinois Klaus Bittermann, « injustement éclipsé par les productions de l'Ecole de Francfort »[736]. « véritable cassandre de la modernité philosophique »[737] comme l'écrit Ugo Gilbert Tremblay, le philosophe est resté inentendu dans ses prédictions, comme maudit.

Puis, convoquer Anders sur la question de l'habitation contemporaine, la société moderne-liquide ou l'architecture constitue un déplacement notable. Et empêche, de fait, de relever comme des éléments pertinents la plupart des études ou controverses sur sa pensée, en ceux-ci étant posées des questions philosophiques pointues portant sur d'autres sujets que l'habitation.

Anders, l'ontologie et la concrétude

Un dernier point se doit d'être éclairci avant que puisse démarrer sereinement notre étude confrontant la pensée andersienne à l'habitation contemporaine : comment et pourquoi vouloir convoquer l'appareil philosophique andersien pour travailler sur les possibilités concrètes latentes à notre époque ? Mireille Delbraccio, comme plusieurs autres détracteurs d'Anders, nous invite pourtant à le penser : Anders reste avant tout un penseur de l'existentiel, travaillant dans l'ontologie et l'analyse existentiale[738].

De ce premier point il faudra tout d'abord nous défaire. En effet, qu'il s'agisse de l'attachement toutefois aux questions sociétales qu'il démontrait, de l'énergie et la posture à destination des non-philosophes qu'il a pu déployé, de l'activisme politique et

735 BAUDET, Jean-Pierre, « Günther Anders, De « l'anthropologie négative » à la « philosophie de la technique » », « I. Une découverte tardive », pp.3-5.
736 Cité par BAUDET, Jean-Pierre, *Idem*, p.3.
737 TREMBLAY, Ugo Gilbert, « Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique », Revue Phares, Volume 12, 2012.
738 DELBRACCIO, Mireille, « La technique et l'être-là », retranscription de la conférence donnée à Paris au CNRS UMS 2267 CAPHES le 13 décembre 2004. http://1libertaire.free.fr/GAnders05.html

écologique dont il a fait preuve pendant plus de vingt ans, tout autant que des sujets mêmes de ses analyses, et des arguments employés pour aboutir celles-ci, comment voir en Günther Anders un métaphysicien ? S'il reste bien influencé par sa formation à l'ontologie, de sa prise de position extrême contre la « pseudo-concrétude » heideggerienne à son engagement contre le nucléaire, il est fondamentalement un acteur engagé dans le réel, pour le réel.

Cependant un problème, il est vrai, est bien mis en avant par Diane Cohen, dans son article « Tous fils d'Eichmann ? La philosophie de Günther Anders face à la Shoah »[739]. Disons en synthèse que celui-ci réside dans le fait que chez Anders en effet une forme de « lecture technocentriste » est à l'oeuvre, focus empêchant à l'auteur de voir et proposer toute réouverture positive ou constructive pour le sujet, qui n'est entrevu que comme un élément « broyé, effacé, dénié » par un système parfaitement autonome. Cette vue, qui possède ses qualités en tant que proposition philosophique, conduit l'ensemble des raisonnements du penseur vers une abstraction de la singularité de tout individu, ses capacités de réinventions, détournements et réinterprétations, bref, de réouverture du jeu décrit comme parfaitement clos. De là découle un système sans issues, qui, force est de le constater, n'ouvre aucun champ de possibilité. A savoir que, pour le dire cette fois avec Ugo Gilbert Tremblay, si sa pensée n'est pas véritablement « ontologique », et si l'écoute de cette pensée tournée vers le réel « conduit bien à une prise de conscience philosophique, voire à l'ivresse intellectuelle d'une illumination hyperlogique », elle ne débouche pour autant « sur aucune piste d'atterrissage pratique »[740]…

Que cette pensée soit à même de nous aiguiller dans la construction d'une éthique de l'habitation à destination, notamment, de l'architecture, est pourtant l'hypothèse de notre travail présent. C'est en travaillant *aux côtés* d'Anders, grâce aux éléments que sa pensée nous permet d'ouvrir, que notre étude pourra convoquer des champs sans cela trop variés et complexes. C'est en questionnant avec lui ces objets d'études, plutôt qu'en lui demandant quelles réponses il a prévu pour leurs problèmes, que notre thèse cherchera à mettre en lumière des réouvertures possibles. Bref, c'est en cheminant avec son attention critique que nous pourrons déployer nos propres singularités individuelles. Et, cette partie à venir soit-elle un système « fermé » et « obscur » comme pouvaient l'être les écrits andersiens, elle ne reste qu'un fragment de notre rhizome d'éléments vers une éthique. Un réseau d'éléments critiques, nécessairement à prendre en compte, dirait-on…

739 COHEN, Diane, « Tous fils d'Eichmann ? La philosophie de Günther Anders face à la Shoah », in Günther Anders, Agir pour repousser la fin du monde, Tumultes n°28-29, 2007.

740 TREMBLAY, Ugo Gilbert, « Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique »

Chapitre 11. La conformité

Produits, productions et reproductions uniformes

Le présent chapitre étudie en quoi les analyses de Günther Anders portent à mettre à jour des processus de « mises en conformité » de l'individu. Envisageant à chaque fois les accompagnements ou mises en difficulté à l'égard des polarités habitationnelles explorées, notre enquête cherchera par là à envisager comment ces processus de mise en conformité engagés par la modernité-liquide déplacent nos capacités d'habitations, voire les freinent, bloquent ou perturbent.

La « conformisation » est, chez Anders, un processus complexe et profond, plus particulièrement développé dans le deuxième Tome de *l'Antiquiertheit des Menschen*, et qui, en vérité, nécessiterait toute une partie à lui seul pour pouvoir être formulé et déconstruit de façon satisfaisante. Nous nous bornerons ici à en présenter brièvement les grands aspects, avant d'en venir à étudier, en lui, le rapport entre *conformisation*, *reproduction uniforme*, et *habitation humaine*. Avec l'hypothèse suivante : c'est notamment en ce qu'elle est fondée sur des processus de «reproductions uniformes» que la conformisation décriée par Anders met en difficulté l'habitation humaine.

Ce qu'entend Anders par conformisation apparaît le plus visiblement dans l'article *l'obsolescence de l'individu (1962-1970)*, publié dans le Second Tome de *L'Antiquiertheit*. Pour le philosophe, un « citoyen conforme » est avant tout un de ces « *de bons citoyens ne contestant pas le monde technique* »[741]. « Adapté au fait d'être adapté »[742], cet individu est celui « produit » par la société « de l'époque totalement technicisée qui commence », et qui « cherche dès aujourd'hui à nous rééduquer pour faire de nous *des êtres conformes* »[743].

La conformisation andersienne est basée sur la « terreur du divertissement » qui nous « désarme totalement »[744], et est d'un pouvoir total puisqu'invisible (puisque donc, masqué sous les traits, notamment divertissement)[745]. En cela, l'idée de « conformisme » est, d'une certaine façon, l'idée d'un *conditionnement* à la fois total et invisible, par le biais du divertissement, de la société technicisée occidentale, sur ses sujets. Ainsi :

---

741 ANDERS, Günther, L'obsolescence de l'individu (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome2, op.cit*, p.132.
742 Idem, p.142.
743 Idem, p.135.
744 Idem, p.136.
745 « Un pouvoir est d'autant plus complet que son commandement reste silencieux. Notre obéissance est d'autant plus évidente que nous sommes sûrs de notre illusion de la liberté. Nous sommes d'autant plus sûrs de notre illusion de la liberté que le pouvoir est complet » Idem, p.144.

« A la question : « Qu'est-ce qui, au fond, nous asservit dans le système conformiste ? », on peut aussi bien répondre « tout » et « rien ».
« Tout ». Car il suffit que nous (…) nous réveillions pour être tout de suite cernés par ces sirènes séduisantes et impérieuses dont se compose notre monde actuel : par les millions d'instruments (…). Et nous *accédons* à leurs volontés, nous nous *laissons* emporter, nous *collaborons* sans être le moins du mondre surpris par la violence avec laquelle elles nous accueillent. Au contraire : rien ne nous semble plus évident que de nous en remettre à cette cohue ; rien ne nous semble plus naturel que de voir « notre monde » dans ces créatures siréniques. (…)
On peut également répondre « *rien* ». Car lorsque nous dressons l'oreille pour entendre la voix de l'instance centrale qui exigerait de nous sans conition que nous nagions dans ce courant, nous ne la percevons nulle part »[746]

Les productions et modes de productions conformateurs

En quoi donc penser le rapport entre cette conformisation et ce fait qu'aujourd'hui, produits, lieux et êtres mêmes, soit forgés selon des modes de productions uniformisant ?

Nous vivons aujourd'hui à l'ère de la répétabilité. Daniel Boorstin le synthétise en ces termes :

« L'instant qui ne puisse être répété était le sens même de la vie - et de la mort. C'était un autre nom pour dire la mortalité de l'homme. Parce que Dieu seulement était omniprésent. Il pouvait être n'importe où et nulle part à la fois, Il n'était pas contraint par l'espace et le temps, pas plus qu'Il n'était restreint par la météo ou les saisons. Seul Dieu pouvait voir tous les évènements comme s'ils arrivaient encore, ou arrivaient tous en même temps. Seul Dieu pouvait voir les formes changer et écouter les voix des morts. Et voilà que maintenant l'homme pouvait faire toutes ces choses.

(…) La vie était une séries d'épisodes à la fois impossibles à répéter mais aussi irrécupérables. Le temps était une procession de moments uniques - chacun arrivant à son tour, une fois et une seule. Le passé était ce qui avait dépassé la possibilité de revenir.

Dans l'Amérique du vingtième siècle, même ce vieux truisme a cessé d'être vrai. Parce que le temps est devenu « fongible », qu'il s'est transformé en une série d'unités précisément mesurées et interchangeables. Le temps n'était plus un flot, mais une ligne de production »[747].

La reproduction (du temps, des choses, des formes et des matières) est notre quotidien, tant et si bien que nous n'y prêtons plus même attention, tant et si bien que nous puissions finir par oublier qu'il n'en a pas toujours été ainsi. En quoi cette reproduction nous conditionne-t-elle en quoi considérer qu'elle nous façonne de façon aussi uniforme qu'elle puisse l'être elle-même ? Trois argumentations seront ici

---

[746] Idem, p.143.

[747] BOORSTIN, Daniel, traduction personnelle de l'auteur depuis l'original : « The unreapeatability of the moment was the very meaning of life - and of death. It was another name for man's mortality. For only God was omnipresent. He could be everywhere and anywhere at once, He was not confined by space or by times, nor was He restrained by weather of seasons. Only God could see all events as if they still happened, or happened all at one time. Only God could see the moving forms and hear the voices of the dead. Now man could do all these things (…) Life was a series of unrelivable, unrepeatable episodes. Time was a procession of unique moments - each was now and never again. The past was what had gone beyond recall. In twentieth-century America even this old truism would cease to be true. For time became « fungible », a series of closely measured, interchangeable units. Time was no longer a stream » BOORSTIN, Daniel J., *The Americans : the democratic experience,* New-York, Random House, 1974, p.359, 361.

développées, trois analyses qui nous porteront à saisir en quoi affirmer avec Anders qu'une *massification* de l'homme puisse être à l'oeuvre. Et autant de raisonnements qui contribueront à notre enquête éthique sur l'habitation.

Günther Anders et la critique industrielle

Penser la critique des modes de production chez Anders revient à s'intéresser à la façon dont le philosophe s'est penché sur le système industriel ; ce qui, une fois mis en évidence l'omniprésence de la question technique chez lui, ne signifierait rien de moins que revoir le corpus andersien dans son entièreté. Nous concentrerons principalement ici nos analyses sur les deux tomes majeurs de *L'Antiquiertheit des Menschen* (qui d'ailleurs, portent pour sous-titres des propositions sur la deuxième et troisième « révolution industrielle »).

Tout d'abord, précisons qu'en choisissant d'ouvrir ces écrits sur leurs aspects anti-industriels, nous n'oublions pas la longue histoire de ce mouvement, qui précède Anders de plus d'un siècle. Dès la fin de la première décennie du XIXe siècle, soit donc avant même la naissance de Karl Marx (1818-1883) ou de John Ruskin (1819-1900), les *luddites*[748] étaient à l'oeuvre, en Angleterre, avec pour objectif la destruction des machines. Et qu'il s'agisse ensuite de Thoreau, prônant un retour à la nature, ou de William Morris (élève de Ruskin), défendant les valeurs médiévales, la critique de l'industrie s'est poursuivie de façon nourrie jusqu'au XXe siècle d'Anders et l'arrivée de ce que nous appelons aujourd'hui l'Ecole de Francfort.

A ce sujet, notons que dans le cadre de sa lutte anti-nucléaire, Günther Anders lui aussi a été étiqueté de « briseur de machines », et s'est d'ailleurs insurgé contre cette caractérisation à son encontre[749]. La critique de la production industrielle (modes et produits inclus) étant si présente chez lui, il est vrai qu'on pourrait comprendre le pourquoi d'une telle appellation…

Son environnement proche, composé d'intellectuels comme Adorno, Marcuse ou Arendt, mais aussi et surtout son expérience d'ouvrier aux Etats-Unis ont forgé chez lui ce passage de la philosophie académique au statut d'écrivain engagé : Anders connaît pour l'avoir vécue la situation ouvrière, et par delà les premières pensées heidegeriennes qu'il juge « restées au monde de l'outil médiéval », c'est cette situation vécue qui lui ouvre les portes de la concrétude, de la criticité sociale, bref d'un certain ancrage

---

[748] Pour une histoire critique du mouvement « luddite » dans l'Hexagone, voir notamment BIAGINI, Cédric, CARNINO, Guillaume (dir.), *Les luddites en France, résistance à l'industrialisation et à la l'information*, Paris, L'échappée, 2010.

[749] Notamment cette défense succulente : « Aujourd'hui, il me faut une fois de plus lire que je serais un « briseur de machines réactionnaire » (…) Je n'ai encore jamais proposé que nous produisions des missiles manuellement (…) au lieu de les produire en usine. Ce que j'ai toujours proposé, c'est qu'on ne produise pas de missiles du tout », in ANDERS, Günther, « Briseur de machines ? », in *Das Argument,* N°164, 1987, disponible en français dans *Agir pour repousser la fin du monde,* p.363-364. C'est qu'en effet, comme l'écrivait déjà le philosophe en 1956 : « l'essentiel, aujourd'hui ce n'est pas qui produit, ni comment on produit, ni combien on produit, mais bien plutôt (…) ce qu'on produit. Alors qu'autrefois les produits n'étaient pas critiqués en tant que produits (…) désormais c'est le produit lui-même qui est en cause » ANDERS, Günther, L'obsolescence de l'homme, op. cit., p.21.

politique et social dans son époque. Elke Schubert considère que c'est peut-être même sa conception toute entière de *l'Antiquiertheit* de l'homme qui démarrerait « au moment où les appareils sont remplacés par des machines »[750].

En effet, pour le fataliste Anders, la technique a bien une forme d'autonomie, et son devenir constitue bien un destin inéluctable que nous ne pouvons que constater[751], de sorte que l'individu n'ait finalement d'autre choix que de vivre cette vie conditionnée par la *mégamachine* à l'oeuvre :

« Il n'existe pas d'instrument isolé. (…) Chaque instrument isolé n'est qu'une *partie* d'instrument, il n'est qu'un rouage, un simple morceau du système, un morceau qui répond aux besoins d'autres instruments et leur impose à son tour, par son existence même, le besoin de nouveaux instruments. Affirmer que ce système des instruments, le *macro-instrument*, ne serait qu'un « moyen », et qu'il serait donc à notre disposition pour réaliser des fins que nous aurions d'abord librement, définies, est complètement absurde. Ce système des instruments est notre « monde ». Et un « monde » est tout autre chose qu'un moyen »[752]

Parce qu'Anders possédait une excellente connaissance des thèses marxistes, et que l'influence de celles-ci sur la pensée andersienne est totale (de sorte que ce dernier ait trouvé nécessaire d'écrire, de façon répétée, sur les apports de sa philosophie par rapport à celle marxistes), il est incontournable d'aborder brièvement la question de Marx. C'est en ces termes Thierry Simonelli nous invite à considérer ce rapport :

« Si Marx situait la désappropriation du travailleur sur le plan du produit, Anders la situe une étape plus tôt, au moment même de l'expérience du travail. Le processus de la spoliation n'attend pas le produit, il détermine d'emblée le processus de la production, le travail. Allant plus loin, l'identification au produit n'est d'ailleurs même plus souhaitable, ni souhaitée. Face à la machine, elle viendrait tout au plus déranger la célérité des mouvements. Le meilleur travailleur n'est pas celui qui se sent animé par le désir de produire, mais celui qui se laisse bercer par le rythme mécanique que lui impose sa machine »[753]

L'héritage de Marx, toutefois, est assumé par Anders. Et sa pensée, poursuivie et prolongée explicitement par le penseur à de nombreuses reprises, est aussi une source d'influence non négligeable. En témoigne notamment la critique par Marx de la mise au pas de l'ouvrage par la machine, certes déployée plus en profondeur par Anders dans ses écrits, mais présente dès le premier livre du Capital. Marx y écrit :

« Dans la manufacture et le métier, l'ouvrier se sert de son outil ; dans la fabrique il sert la machine. Là le mouvement de l'instrument de travail part de lui ; ici il ne fait que le suivre. Dans la manufacture les ouvriers forment autant de membres d'un mécanisme vivant. Dans la fabrique ils sont incorporés à un

---

750 SCHUBERT, Elke, *Günther Anders antwortet,* p.55, cité et traduit par SIMONELLI, Thierry, *Günther Anders, de la désuétude de l'homme*, Paris, Jasmin, 2004, p.33.

751 « La technique est notre destin » *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.22 ; Voir notamment à ce sujet l'étude de Jean-Marc Mandrosio, qui convoque Anders principalement pour lui faire ce reproche d'avoir considéré le « développement technologique » comme « inéluctable » ; Cf MANDROSIO, Jean-Marc, *Après l'effondrement, notes sur l'utopie néotechnologique*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2000, p.117, 197.

752 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.16-17

753 SIMONELLI, Thierry, *Günther Anders, de la désuétude de l'homme*, *op. cit.,* p.32-33.

mécanisme mort qui existe indépendamment d'eux »[754]

A cet égard, remarquons que Marx et Anders sont loin d'être les seuls sur ce terrain de la critique de la relation homme-machine. Il à noter a posteriori, la très forte similitude par exemple entre les propos andersiens et ceux de Friedrich Nietzche[755], William Morris, ou encore Jacques Ellul (qui publie, la même année que *L'Antiquiertheit*, *La technique ou l'enjeu du siècle*). Bien que ces trois derniers ne se soient jamais lus ni rencontrés, nous pouvons aujourd'hui accorder leur critique de l'industrie sur plusieurs points en parfaite symbiose : la déshumanisation que subit l'ouvrier travaillant à servir la machine s'explique par l'imposition d'une cadence imposée et un déplacement forcé de l'attention de l'ouvrier. A savoir, sous leurs termes respectifs :

Morris (1884) : « si le XVIIIe siècle a abaissé l'homme au rang de machine, le nôtre l'a rendu esclave de celle-ci ; c'est la machine qui lui dicte ses gestes sous peine de mourir de faim. Il ne s'agit pas d'une métaphore : la machine peut, par exemple, s'il lui plaît d'accélérer la cadence, imposer à l'ouvrier de parcourir trente miles par jour au lieu de vingt (…) (l'ouvrier) doit suivre son mouvement mécanique et, s'il lui arrive de penser à quelque chose, c'est à tout sauf à son ouvrage »[756]

Anders (1956) : « si l'on voit clairement que l'ouvrier doit s'efforcer, avec la plus grande concentration, de travailler à la même cadence et au même rythme que la machine s'il veut travailler *sans* effort ; qu'on exige de lui qu'il mette en oeuvre un *automatisme* tout en exerçant sur lui-même un *contrôle* strict ; qu'il doit se *concentrer* pour *ne pas être lui-même* - alors on reconnaîtra que cette tâche est paradoxale à plus d'un titre »[757]

Ellul (1956) : « il n'est pas question de dire que le travail est plus dur qu'autrefois, non, certes ! mais il demande à l'homme d'autres qualités, il implique de lui une absence, alors que toujours le travail avait été présence, mais une absence active, tendue, efficace ; une absence qui engage le tout de l'homme, qui suppose que le tout de l'homme est subordonné à cette nécessité d'absence et construit par rapport à elle »[758]

En tout cela, ce qui est visé est la perte qu'inclut la machine, en terme d'expérience du monde. C'est peut-être aussi ce qu'on noté, bien plus tard, Jean-Pierre Séris[759], ou encore Jean-Marc Mandrosio écrivant sur ce fait qu'« il y avait beaucoup plus de *maîtrise technique* dans la vie quotidienne ou professionnelle des individus

---

[754] MARX, Karl, *Le Capital (1867)*, Livre 1, Paris, Gallimard, 1968, 4e Section, 15e Chapitre, IV, p.503.

[755] « *Réaction contre la civilisation des machines.* - La machine, produit elle-même de la plus haute capacité intellectuelle, ne met en mouvement, chez les personnes qui la desservent, que les forces inférieures et irréfléchies » ; « La machine est impersonnelle, elle enlève au travail sa fierté, ses *qualités* et ses *défauts* individuels qui sont le propre de tout travail qui n'est pas fait à la machine, - donc une parcelle d'humanité » NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, (1878), Paris, Poche, 1995, 220, 288.

[756] MORRIS, William, « Architecture et histoire » (1884), in *L'âge de l'ersatz*, *et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, L'encyclopédie des Nuisances, 1996, p.50, 51-52.

[757] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p.110.

[758] ELLUL, Jacques, *La technique*, *op. cit.*, p.290.

[759] « L'*homo faber* contemporain est technologiquement dispensé d'être lui-même, en tant qu'individu, technicien. (…) Technologie, dans cette optique, c'est le nom de la technique dont nous nous sentons dépossédés. Elle se fait hors de nous, sans nous » SERIS, Jean-Pierre, *La Technique*, PUF, 1994, cité par MANDROSIO, Jean-Marc, *Après l'effondrement, op. cit.*, p.124.

d'avant l'ère de la technologie que dans le prétendu « milieu technique » industriel, où le transfert de compétences de l'homme à la machine est patent »[760].

L'allure humaine

Toutes ces affirmations toutefois pourraient sembler étrange : pourquoi par exemple « jouer d'un instrument de musique » serait-il un processus de construction de l'être différent de « travailler sur une chaine de montage » ? Ces deux pratiques requièrent pourtant des techniques, sont des processus d'interactions avec des instruments techniques, demandent une forme d'adaptation de l'individu, bref, il semble *a priori* que l'une comme l'autre soient des processus de *co-formation* de l'homme et ses instruments techniques.

La réponse donnée par Günther Anders à cette interrogation est celle du *rythme* : c'est que le rythme machinique qu'il démontre comme destructeur de l'individu, n'est pas le rythme autonome du joueur de musique. En effet, écrit-il, là où l'instrument de musique requiert bien une forme d'adaptation, celle-ci est aussi exercée, mais reste « active » en tout point, tandis que la machine requiert de l'ouvrier une adaptation si complète qu'il doive *s'incorporer à elle*, qu'elle se charger activement de le transformer *en un être passif*[761]. Le philosophe reprend cette comparaison entre musique et machine quelques années plus tard dans *L'obsolescence du monde humain* (1961), et écrit alors :

> « L'*imitation instrumenti* ». Il doit se régler sur sa machine et se faire son serviteur (…) Ce qui est visé par *« imitatio »* ou « assimilation catégoriale » peut s'éclairer par analogie avec la musique. Celui qui joue un morceau de musique s'en approprie la structure ; ce n'est pas seulement dans le mouvement de sonate (…) que le temps cyclique domine, mais aussi chez celui qui l'interprète. Cela signifie que tant que l'instrumentiste est « dans la musique », l'allure de la musique est la sienne et, dans un certain sens, même son mode d'être est le sien. - l'allure de la machine devient l'allure de celui qui la sert – seulement (mais ce « seulement » est décisif), l'homme doit s'identifier ici avec quelque chose d'inhumain de la même façon et au même degré que le musicien avec le morceau de musique (qui, lui, ne le déshumanise pas)»[762].

Nous semblons retrouver là ce que nous avons pu lire précédemment dans les écrits de Morris et d'Ellul. L'allure de l'homme disparaissant, puisque qu'étant réglée nécessairement par l'allure étrangère de la machine, c'est l'humain lui-même qui doit disparaître, s'effacer devant elle. L'absence, la passivité qui en découle dans ce raisonnement logique apparaît de façon particulièrement claire dans les écrits d'Herbert Marcuse : « la machine semble insinuer aux opérateurs quelque rythme hypnotique »[763]. L'homme aux prises avec le machinique n'est pas libre d'installer son propre rythme de

---

760 MANDROSIO, Jean-Marc, *Après l'effondrement, op. cit.*, p.125-126.
761 Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p.110-111.
762 ANDERS, Günther, « L'obsolescence du monde humain (1958/1961) », *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.74, 76-77.
763 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel*, *op. cit*., p.56.

travail, et doit donc s'effacer devant le rythme imposé, suivre celui-ci en taisant son propre rythme corporel, mais aussi spirituel et existentiel.

Si donc, nous avions pu l'argumenter, l'habitation humaine passe par une co-présence à soi et à ce qui n'est pas soi, ce que nous avons nommé une *in-sistance* et une *ex-sistance* - qu'advient-il comme forme d'habitation lorsque nous sommes sommés d'être absents tant à nous-mêmes qu'à notre environnement ? La vitesse elle-même, note Milan Kundera, ne requiert plus rien de nous, ne requiert plus de nous ni essoufflement, ni forme physique[764]. L'accélération, ainsi, n'est pas non plus un processus dont nous sommes véritablement les « acteurs ». En avion, installés dans d'autres formes de fauteuils, nous sommes absous de la nécessité même de percevoir les paysages que nous parcourons, de sentir la vitesse qui nous porte, voir de faire un quelconque effort - autre que financier -, pour aider cet avion à se déplacer. Nous sommes sommés d'une seule chose : attendre, en silence, dans le calme, suivre les consignes et les signaux lumineux, les procédures, les codes et les normes. La passivité ne pourrait prendre forme plus explicite, l'absence plus belle illustration.

Avec ces thématiques de la passivité et de l'absence, nous voilà entrés de front dans le coeur de la philosophie de Günther Anders, qui, selon Dagling Sonolet, se propose au travers de *L'obsolescence de l'homme* « d'explorer les processus volontaires-involontaires par lesquels l'individu cherche à s'adapter au monde technique en trahissant son humanité »[765].

Rythmes machiniques, eco-rythmes, établissements humains

Le rythme n'est pas cadence, pulsation. Le rythme est hautement instable, toujours singulier. L'architecture, le lieu lui-même sont rythmes[766]. Ainsi, écrit Henri Maldiney, « la dimension selon laquelle (l'espace) se forme -rythmiquement-, est en perpétuelle instance dans une mutation totale, réciproque et simultanée »[767]. C'est cela, pouvons-nous alors penser, qui est en jeu, cela qui risque d'être détruit par le rythme machinique qui impose à l'homme ses caractéristiques tout au contraire entièrement normées, absolument constantes et non-simultanées.

Ces dernières années, les projets architecturaux, urbains, paysagers contemporains semblent avoir intégré la dimension des rythmes de façon plus complexe

764 La vitesse est la forme d'extase dont la révolution technique a fait cadeau à l'homme. Contrairement au motocycliste, le coureur à pied est toujours présent dans son corps, obligé sans cesse de penser à ses ampoules, à son essoufflement ; quand il court il sent son poids, son âge, conscient plus que jamais de lui-même et du temps de sa vie. Tout change quand l'homme délègue la faculté de vitesse à une machine : dès lors, son propre corps se trouve hors du jeu et il s'adonne à une vitesse qui est incorporelle, immatérielle, vitesse pure, vitesse en elle-même, vitesse extase » KUNDERA, Milan, *La Lenteur*, Paris, Gallimard, 1997, p. 10.

765 SONOLET, Daglind, *Günther Anders : phénoménologue de la technique*, Bordeaux, PUB, 2006, p.35.

766 « le lieu sans rythme reste espacement, ou emplacement ; il est comme mort, refermé sur lui-même » SALIGNON, Bernard, *où, l'art,l'instant, le lieu*, *op. cit.*, p.119 ; et ceci peut-être, si l'on en croit Henri Maldiney, pour la raison que « le rythme est la dimension d'un espace de toute-présence » MALDINEY, Henri, *Art et existence*, *op. cit.*, p.184.

767 MALDINEY, Henri, *Art et existence*, *op. cit.*, p.184-185.

et profonde, prenant en compte de façon de plus en plus explicite le rapport des rythmes artificiels aux rythmes naturels, des rythmes de l'individu à ceux sociétaux. Les études et projets basés sur l'idée de *chronotopie* se développent, certains laboratoires de recherches[768] ou chercheurs comme Luc Gwiazdzinski ou Sandra Bonfiglioli se spécialisant même sur la question. Ce que nous pourrions appeler l'« enjeu rythmique » en effet, est d'importance sociétale. Car il n'y a pas que le travail à la chaîne qui impose sa cadence à l'être, détruisant sa singularité et son souffle vital. On trouve aussi, dans la philosophie andersienne par exemple, plusieurs démonstrations visant à montrer que les produits eux aussi, « font tout pour uniformiser les rythmes des hommes »[769]. Que l'on se figure aujourd'hui l'ensemble des instruments techniques auxquels nous sommes confrontés quotidiennement - du frigidaire aux smartphones, du métro aux ordinateurs - : lesquels ne nous imposent pas leurs pulsations artificielles, cadences machiniques, rythmes inhumains ? Nous insistons dès lors avec Matthew Crawford : « et si l'usage des outils était un aspect fondamental de la manière dont les êtres humains habitent le monde »[770] ? Dans le rapport qui se tisse entre l'être et ses outils techniques simples se créent des humanités et des habitations que ne permettent pas la machine, la technologie et ses mécanismes *infraliminaires* et *supraliminaires* (Anders), ses pulsations fermées.

L'architecture elle-même toutefois, ne nous impose-t-elle pas son rythme, ne règle-t-elle pas nos déplacements, nos vues, nos tenues et nos assises ? La ville elle-même n'est-elle pas, elle aussi, de nature à s'établir comme différente des impermanences naturelles (saisons, journées, etc.) ? Selon Henri Lefebvre : c'est bien une qualité propre à la ville que celle de rendre « simultané ce qui, dans la campagne et selon la nature, se passe et passe, se répartit selon des cycles et des rythmes »[771]. Destinée à fournir un cadre stable pour la vie humaine, ses naissances, vies, maladies et morts, métamorphoses et incertitudes, la ville - comme l'architecture-, est l'établissement d'un cadre possédant une constance, une stabilité, une durabilité supérieure à celle de l'ordre naturel. Et, qui plus est, un cadre hautement conceptualisable, malléable, façonnable à souhait puisqu'en grande partie artificiel.

La ville n'est pas composée uniquement de saisonnalités naturelles et de cadences artificielles, mais aussi de rythmiques humaines. Pierre Sansot écrit à ce sujet : « La ville se compose et se recompose, à chaque instant, par les pas de ses habitants »[772]. Dans le passage de cette circulation plurielle de la marche à l'uniforme circulation automobile motorisée, c'est toute cette richesse constitutive tant de l'humain que de l'urbain qui se perd : le pas tremblant des vieillards, le pas pressé des actifs soucieux, la lente promenade des vacanciers et des flâneurs, l'excitation imprévisible des enfants, la

---

[768] Dont notamment le laboratoire *Fisica della Città* du Gruppo di Fisica dei Sistemi Complessi de l'Université de Bologne, en Italie.

[769] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p.32.

770 CRAWFORD, Matthew B., *Eloge du carburateur*, *Essai sur le sens et la valeur du travail*, Paris, La Découverte, 2010, p.83.

[771] LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville*, *op. cit.*, p.36.

[772] SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.209.

course du vélo, le grincement familier du skateboard, le bruit de la poussette sur les cailloux du parc… Pierre Sansot le confirme, « *quand ils cessent de la marteler, (la ville) cesse de battre pour devenir machine à dormir, à travailler, à obtenir des profits ou à user son existence* »[773]. Quand elle n'est plus capable de s'établir au rythme de l'humain, la ville, « chose humaine par excellence »[774], meurt.

La ville comme l'architecture s'établissent dans des ordres différents de l'ordre de naturel. Les évolutions récentes, toutefois, semblent avoir porté cette nature, cette raison d'être de *la ville comme durabilité* à des états plus poussés encore, des états tels qu'elle ne soit plus toujours en mesure de *dialoguer* avec les *eco-rythmes* si brillamment qu'elle avait su le faire. L'architecture enfermée dans la *Bigness*[775] n'a plus le loisir d'éclore et de se coucher au rythme des rayons du soleil. La société toute entière tend à poursuivre de moins en moins de liens à ces *éco-rythmes*…

Les écrits de l'historien américan Daniel J. Boorstin nous plongent profondément dans ces évolutions récentes. L'ouverture de *The decline of the miraculous*, seconde partie du Pulitzer Price Book *The Americans : the democratic experience,* relate ainsi :

« Le cycle éternel de la nature qui donnait à l'homme la conscience de son existence mais aussi de ses limites, le rythme des saisons, les limites du dedans et du dehors, du temps et de l'espace, ce qu'a d'unique l'instant qui passe - tout maintenant commençait à se mêler ; la confusion s'installait. Les tours de passe-passe du faiseur de miracles, de la sorcière et du magicien devinrent monnaie courante. Il n'y avait plus de saison pour les aliments ; dans les maisons, l'eau coulait sans fin de réservoirs sans fond ; les hommes se mouvaient dans l'espace et descendaient du ciel sur la terre, les événements du passé revivaient comme par magie, l'image vivante des morts renaissait, leur voix redevenait audible et l'ou pouvait empaqueter le présent à l'usage des générations à venir.

Lorsque l'homme sut accomplir des miracles, il se mit à perdre le sens du miraculeux. Il s'en suivit un déclin du bon sens et des lois empiriques qui l'avaient guidé depuis le commencement de l'histoire »[776].

Ici semble déjà se perdre une forme de qualité d'accompagnement par le milieu de nos mécanismes d'habitations polarisés. Là où notre corps comme notre esprit ont leurs propres rythmes, leur propre vitesse, leur propre besoin de repos, de sommeil, d'activités, etc. ; l'ensemble technique fonctionne selon d'autres logiques. L'interaction entre l'un est l'autre est fondamentale au point que l'homme puisse être défini comme un « être technicien »[777], comme celui qui, par définition, façonne la technique et est

---

[773] Idem.

[774] « Ce n'est donc pas de façon métaphorique qu'on a le droit de comparer – comme on l'a si souvent fait – une ville à une symphonie ou à un poème ; ce sont des objets de même nature. Plus précieuse peut-être encore, la ville se situe au confluent de la nature et de l'artifice. Congrégation d'animaux qui enferment leur histoire biologique dans ses limites et qui la modèlent en même temps de toutes leurs intentions d'êtres pensants, par sa genèse et par sa forme la ville relève simultanément de la procréation biologique, de l'évolution organique et de la création esthétique. Elle est à la fois objet de nature et sujet de culture ; individu et groupe ; vécue et rêvée : la chose humaine par excellence » LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.138.

[775] KOOLHAAS, Rem, « Bigness », in *Junkspace. Repenser radicalement l'espace urbain,* trad. de Daniel Agacinski, Paris, Payot, 2011.

[776] BOORSTIN, Daniel J., *L'histoire des Américains, l'aventure coloniale, naissance d'une nation, l'expérience démocratique,* Paris, Robert Laffont, 1991, Livre II, p.1195.

[777] ORTEGA Y GASSET, José, *Le mythe de l'homme derrière la technique, op. cit.*

façonné nécessairement par elle. Mais lorsque le principe régulier (et donc régulateur) de la technicité se développe si puissamment qu'il semble détruire tant l'âme que le corps de l'homme, peut-on considérer que nous soyons en présence d'un principe humanisateur ?

En 1951, Henri de Man (1885-1953) lui aussi souligne la destruction du lien aux eco-rythmes que représente le travail à l'usine :

« Le travail en usine ne laissa rien subsister. Il attira les gens dans le cercle de la civilisation urbaine où ils ne représentèrent plus que des atomes d'une masse informe et indifférenciée. Leur travail ne fut plus réglé par le cycle naturel des saisons, des changements de temps et de la croissance des plantes et des animaux. Seule la sirène de la fabrique les appelait à leur besogne quotidienne qui se répétait tout au long de l'année et dont le rythme était établi par la machine »[778].

Sa description n'est-elle pas directement transposable à notre actualité ? Aujourd'hui, l'ère de l'industrie soit terminée, et le pourcentage d'ouvrier en France en 2015 est aujourd'hui extrêmement faible. La société numérique porte plutôt à se tourner vers un écran que de se plier sur une chaîne de montage. Mais, l'ordinateur, son écran, ses connections et les rythmes qu'il nous impose, ne sont-ils pas, eux aussi, une puissante négation des rythmes naturels, corporels, existentiels ? A quel point ne sommes-nous pas nous aussi, des « ouvriers numériques », attachés à travailler sur des instruments technologiques qui nous isolent et nous conforment à leur volonté, leurs mécanismes, leurs fonctionnements ?

Homo Faber et conditions de travail

Par ces développements, nous voudrions mettre en évidence que la grande majorité des mises en difficulté d'habiter posées par le système industriel s'est maintenue, bien que ledit état industriel ait muté en autre chose. Considérer dès lors les critiques de cette époque révolue nous est peut-être utile pour mieux comprendre notre propre contemporanéité. Anders nous y a aidé, et va continuer à le faire par ses précisions sur l'idée d'*homo faber* et de *telos*.

Post-marxiste à cet égard, Anders a, à de nombreuses reprises[779] décrit la façon dont « le contemporain qui travaille sur une machine n'a été spolié ni de sa santé physique (…) ni de sa survie (…), il est encore moins spolié de la paye qu'il reçoit en échange de ce qu'il a fabriqué (…). Non, *ce dont il est spolié, c'est de l'acte de fabriquer lui-même quelque chose* »[780]. Cet acte dont a été spolié l'ouvrier, le philosophe le nomme

---

[778] DE MAN, Henri, *L'ère des masses, op. cit.*, p.75-76.

[779] Cette critique en effet est présente dès les années 1940 chez le philosophe. Nous la retrouvons notamment dans son étude sur *Kafka* publiée finalement en 1951 dans sa version définitive. Nous y lisons : « L'infamie du monde kafkaïen consiste, justement, en ce fait : bien que chacun ne soit que « fonctionnaire » du monde, personne n'a le droit de se rendre compte du rôle qu'il joue dans l'ensemble du système » ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, Strasbourg, Circé, 1990, p.76.

[780] ANDERS, Günther, « L'obsolescence du monde humain (1958/1961) », *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.68.

du terme grec *telos,* synthétisant de fait : « le travail du travailleur est sans *telos*, sans finalité »[781]. En quoi cette dépossession peut-elle être considérée problématique ? C'est que, rappelle Anders, « si l'on prend au sérieux la définition de l'homme comme *homo faber*, cela signifie qu'on le spolie de ce qui constitue son essence »[782]. En effet, il semble que comme l'écrivait le philosophe en 1950, « homor faber *et* homo percipiens *sont devenus étrangers l'un à l'autre en tout homme* – un cas de figure qui, depuis les premiers écrits de Marx, a curieusement été négligé dans les études sur l'aliénation »[783].

Au delà même de la façon dont l'homme travaille concrètement, la division du travail est problématique : comment s'investir dans un travail concourant à des effets que l'on ne peut percevoir, mesurer, saisir ? Pour saisir par contraste de quoi nous dépossède le travail *a-telos* il faut envisager la longue histoire de la philosophie ayant proposé le travail comme un acte fondateur de l'humanité. Kojève, qu'Anders fréquente durant ses années parisiennes, résume de façon très explicite : « l'homme qui travaille reconnaît dans le Monde effectivement transformé par son travail sa propre œuvre : il s'y reconnaît soi-même, il y voit sa propre réalité humaine, il y découvre et y révèle aux autres la réalité objective de son humanité, de l'idée d'abord abstraite et purement subjective qu'il se fait de lui-même »[784]. Dans quelle transformation effective du monde se reconnaît le personnage vissant des bouchons de dentifrice de *L'écume des jours* ? Ou aujourd'hui, l'employé des entrepôts borgnes d'*Amazon*, occupé à transporter des cartons d'une étagère à un camion ? Jacques Ellul le signale : « Il y a longtemps qu'on a noté les conséquences psychologiques désastreuses de la perte du pouvoir créateur. Lorsque l'homme cesse d'être responsable de son travail, de se figurer lui-même dans son oeuvre, il se sent atteint dans ses plus profondes ressources »[785].

De façon plus imagée et concrète (et peut-être caricaturale), nous proposons aussi de considérer avec Morris les conditions de travail des artisans anglais du XIVe siècle, espérant par là que, par contraste, ces descriptions sachent faire apparaître ce qui est en jeu dans la division du travail à l'oeuvre :

« On travaillait donc de telle façon que la division du travail au sein des différents corps de métier n'existait guère, voire pas du tout. Cela entraînait un adoucissement du labeur puisqu'à mon avis il est pénible d'être lié sa vie durant à la même besogne (comme c'est le cas aujourd'hui) ; je parle d'adoucissement, car de fait le travail était extrêmement varié pour celui qui réalisait son ouvrage lui-même et en totalité, au lieu de reproduire éternellement la même petite fraction d'une pièce (…) L'homme médiéval se mettait au travail à sa convenance et dans sa propre maison ; sans doute fabriquait-il lui-même ses outils, ses instruments ou ses machines rudimentaires, avant même de commencer à tisser, modeler, etc. Quels que fussent l'aspect ornemental ou la destination de son ouvrage, c'était lui qui le concevait et l'exécutait de ses mains. La tradition, c'est-à-dire tout ce qu'avaient imaginé et réalisé les

781 Idem, p.74.
782 Idem, p.68.
783 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.*, p.149.
784 KOJEVE, Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel (1947), Gallimard, 1980, cité par CRAWFORD, Matthew B., *Eloge du carburateur*, *Essai sur le sens et la valeur du travail*, *op. cit.*
785 ELLUL, Jacques, *La technique*, *op. cit.*, p.362.

travailleurs des générations précédentes, le guidait et l'aidait concrètement dans les pratiques liées à son métier ; sinon, il était libre »[786].

Qu'avons-nous perdu lorsque s'est éteint cet univers de reliance extrême entre l'homme, ses outils et ses géographies habitées, ses rythmes naturels et ses sensorialités exacerbées ? Comme l'écrit Dwight McDonald, il semble que « plus la technologie progresse, plus la division s'accentue »[787]. Et, comme l'ont parfaitement montré tant Arendt qu'Anders, c'est dans la division du travail que s'opère la déresponsabilisation qui a conduit notamment à la Shoah[788] ou à l'utilisation inconsidérée de l'arme atomique[789]. En nous privant de la possibilité de nous représenter les effets de nos actions, le mode de production nous privant du « telos » nous prive aussi de notre capacité à agir de façon responsable, en tant qu'être capable d'assumer des actions justement et librement mesurées. Tandis ainsi que Georg Simmel notait en 1903 dans *Les grandes villes et la vie de l'esprit* que « l'individu désire à tout prix, vis-à-vis des forces écrasantes de la société, de l'héritage historique, de la civilisation et des techniques, préserver l'autonomie et l'originalité de son existence »[790], Günther Anders, lui, note soixante ans plus tard que « nous sommes désormais *adaptés au fait d'être adaptés* »[791]. Au travers du pessimiste absolu qui caractérise sa radicalité, le philosophe entrevoit dans notre époque l'apogée de la destruction de la singularité de l'être. Et Marcuse lui aussi mettait bien en évidence à quel point la psychologie industrielle a depuis longtemps débordé l'usine[792]…

Qu'est-ce qui dans nos comportements et nos habitations, peut se revendiquer parfaitement extérieur à la rationalisation, la division, l'uniformisation industrielle ? Ce sont ces éléments qui sont à reconnaître pour espérer fonder une éthique depuis une pensée de l'habitation.

Façonnements réciproques

« Nous nous réglons déjà sur les mille produits qui nous entourent et nous racolent comme des sirènes, écrit Anders, du fait que nous nous orientons en fonction des mille

---

786 MORRIS, William, « Architecture et histoire » (1884), in *L'âge de l'ersatz*, op. cit., p.50-51.

787 MCDONALD, Dwight, « Culture de masse » (1953), in *Une tragédie sans héros. Essais critiques sur la politique, la guerre et la culture* (1938-1957), *op. cit.*, p.163

788 ANDERS, Günther, *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Payot & Rivages, 2003 ; ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

789 Cf. ANDERS, Günther, *Hiroshima est partout* [1995], trad. de Denis Trierweiler, Françoise Cazenave, Gabriel Raphaël Veyret, Ariel Morabia, Paris, Seuil, 2008 ; *La Menace Nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique* [1981], trad. de Christophe David, Paris, L'Herne, 2006.

790 *Les grandes villes et la vie de l'esprit (1903),* SIMMEL, Georg, cité par BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.*, p.164.

791 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.142.

792 « L'individu est entièrement pris par la production et la distribution de masse et la psychologie industrielle a depuis longtemps débordé l'usine » MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel, op. cit.*, p.38.

installations qui, prises ensemble, constituent notre « monde » »[793]. Nous l'avions considéré dans notre proposition sur les polarités habitationnelles, *posséder est aussi être possédé*. Si toutefois ce constat avait permis de mettre en lumière la façon dont l'homme habite le monde et dont le monde en retour habite l'homme, il faut considérer désormais en quoi ce même constat peut, lorsqu'appliqué à une production uniforme et à un modèle sociétal basé sur la consommation, devenir problématique. C'est de cela précisément que témoigne Anders :

« *L'adjectif possessif ne montre pas seulement que nous possédons, il montre aussi que nous sommes possédés*. Il n'y a pas plus de vérité dans l'expression « notre plaisir » que dans « notre idéologie », « notre camp de concentration » ou « nos besoins ». Si, en tant que déporté, nous appelons le camp dans lequel nous sommes enfermés (pour ne rien dire du numéro qu'on a tatoué sur notre bras) « notre camp de concentration », nous ne voulons pas dire qu'il nous appartient mais, au contraire, que nous lui appartenons. Si nous cherchons des sous-vêtements Mozart, nous ne sommes pas poussés par notre besoin, mais par le besoin de ceux qui ont besoin de notre besoin et nous livrent le besoin de cette livraison afin de nous y préparer »[794]

Laissant de côté les camps de concentrations et les tatouages qui les signifient, nous concentrons notre analyse sur ce point critique du rapport homme/monde : *posséder* est aussi *être possédé*. N'est-ce pas pour cette raison première et fondamentale qu'il importe de porter un regard éthique sur les établissements humains et leurs fonctionnements ? En ce qu'ils forgent des êtres qui leurs sont associés, ces établissements sont les *conditions* précises de nos existences (une fois encore, au sens arendtien du terme « condition ») : des géométries et structures existentielles. Ce sont ces mécanismes qui nous font *homo oeconomicus* ou *homo politicus*[795], ces conditionnements qui font dire à Jacques Ellul que « non seulement la machine tend à créer un nouvel environnement de l'homme, mais encore elle modifie déjà son être même »[796].

En effet, nous n'utilisons pas innocemment la technique. Celle-ci nous transforme en retour, et ce bien que, pour l'imaginaire commun, « nous, les êtres humains, la « nature humaine », sommes supposés – de la façon la plus naïve quand ce n'est pas d'une façon explicite et programmatique – rester constants »[797]. Non, écrit Anders, rappellons-nous que les instruments techniques « commencent par nous adapter à eux »[798]. Et, une fois cette adaptation réalisée, remarque Ellul, « il y a vraisemblablement composition d'un être nouveau (…) c'est à cet homme déjà *adapté*

---

[793] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in L'obsolescence de l'homme Tome II, p. 140

794 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.171.

[795] *La Ville,* Max Weber écrit que"la situation politique du bourgeois médiéval le mettait sur la voie de devenir un *homo oeconomicus* ; dans l'Antiquité, en revanche, (…) le citoyen antique était un *homo politicus*" (p.212)

[796] ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, economica, 1990, p.294.

[797] ANDERS, Günther, « Réflexions méthodologiques *a posteriori* » (1979), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.424.

[798] Idem, p.423.

que l'on cherche à adapter l'appareil : la chose devient de plus en plus facile »[799]. C'est même, selon Mumford, cette « adaptation » de l'homme au monde machinique qui n'est plus formulable sous forme de choix, mais d'impératif : « Pour survivre dans ce monde, l'homme lui-même doit s'adapter complètement à la machine. Les types humains réfractaires à l'adaptation (…) seront soit remodelés, soit éliminés par la sélection sociale »[800].

Ce processus d'adaptation, nous répondra-t-on, est connu depuis l'Antiquité, et peu différent de l'adaptation réciproque du paysan médiéval et de son champ par le biais des outils agricoles, peu différent de l'adaptation réciproque de la co-évolution du pêcheur antique et du biotope marin par le biais des instruments techniques de pêche. A deux différences peut-être :

- la première tenant au fait que celui qui nous transforme aujourd'hui n'est pas qu'un processus de *co*-formation de l'homme *et* son monde, mais un processus de *con*-formation de l'homme *à* son monde. Ce qui signifie d'une part que tous les êtres humains sont transformés de la même façon par les mêmes instruments techniques, politiques et économiques, et d'autre part que l'homme n'a plus la possibilité de transformer en retour ce monde qui le forme - nous aurons l'occasion de démontrer ce point plus longuement dans la suite de notre étude.

- et la seconde tenant au fait que, de façon semble-t-il inédite, ce processus d'adaptation réciproque est en passe d'aboutir à des niveaux de similitudes encore jamais connues auparavant. C'est-à-dire, en d'autres termes, que jamais encore l'homme et son milieu n'avaient été si parfaitement uniformisés.

L'humain, étant utopique, est plongé dans un environnement originel qui lui est inadapté, qui ne lui convient pas tel quel, et qu'il doit reconfigurer, salir, s'approprier, pour que cet univers puisse devenir un milieu habité, un monde qui soit condition de son existence humaine. Qu'adviendra-t-il si, un jour, nous nous réveillons dans un monde « qui nous convient parfaitement »[801] ? Edward T. Hall :

> « Le rapport qui lie l'homme à la dimension culturelle se caractérise par *un façonnement réciproque*. L'homme est maintenant en mesure de construire de toutes pièces la totalité du monde où il vit : ce que les biologistes appellent son « biotope ». En créant ce monde, il détermine en fait *l'organisme* qu'il sera. Perspective inquiétante à la lumière de notre misérable savoir de l'homme. Perspective selon laquelle nos villes dans leurs taudis, leurs hôpitaux psychiatriques, leurs prisons et leurs banlieues sont en train de créer des types d'individus profondément différents »[802].

Ainsi les choses elles-mêmes revêtent-elles des importances politiques, éthiques, des responsabilités majeures, des problématiques qui dépassent très largement leurs conditions de production, leurs existences propres, leurs durabilités ou leurs soutenabilités. Ainsi donc, qu'il s'agisse de l'influence des technologies sur le

---

[799] ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, *op. cit.*, p.358.
[800] MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme*, trad. de Bernard Pecheur, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p.158.
[801] Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*
[802] HALL, Edward T., *La dimension cachée, op. cit.*, p.17.

développement de l'enfant ou, plus largement, des diverses techniques opérées par le système économique et politique en place pour amener ses sujets à réagir de la façon attendue[803], rien n'est innocent dans l'ensemble des éléments qui font notre conditionnement existentiel. L'architecture elle-même doit être considérée comme un élément existentiel condionnant et impactant non seulement l'individu au jour le jour, mais plus puissamment encore l'individu dans son humanité même.

Hélas, dans les prédictions des experts, note Anders en 1979, « on n'a jamais trouvé l'idée que *nos catégories pourraient s'altérer* »[804]. Le sous-titre même de l'*Antiquiertheit des Menschen (Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle)* l'annonce pourtant : notre âme aussi est soumise au filtre, à la matrice, au modelage opérés par notre système culturel vécu. Après tout, concourt à penser Hannah Arendt, « rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence »[805]. Ces considérations empruntées à la philosophie de Marx[806] portent à considérer les métamorphoses « de l'Homme et des hommes »[807], l'interaction puissante entre l'habiter, l'habitant et l'habité. C'est en leur lignes que nous désirerions nous placer, arrivant déjà à cette première conclusion que l'actualité technologique par exemple ne transforme pas uniquement nos habitats, mais bouleverse aussi le sens, les contours et les expressions de la notion d'habiter qui nous occupe[808].

Si nos objets sont tous identiques, ne tendons-nous pas, nous aussi, à devenir tous identiques ? C'est là ce que propose la ringardise de la liberté d'Anders écrivant : « puisque la plupart des produits sont des marchandises de masse, ils transforment tous leurs utilisateurs de la même façon, ils en font des êtres identiques »[809]. On répondrait au philosophe que certainement, selon l'usage que nous faisons de nos produits, nous tirons de ceux-ci des transformations différenciées ; mais nous connaissons la position radicale (et particulièrement pertinente) du philosophe à l'égard de cette critique : quel que soit l'usage fait de celle-ci, ses moyens et effets sont les mêmes ; quels que soient les programmes TV regardés, celle-ci reste, incontournablement, une livraison du monde à

---

803 La propagande bien entendue est un mécanisme bien connu et étudié à cet égard, mais plus largement, il semble possible de considérer que de larges parts de la politique, de l'économie et de l'industrie culturelle, dans leurs rapports avec ce que l'on appelle aujourd'hui « la communication », ne soient pas basées sur d'autres fondements que sur ceux utilisés par la propagande. Cf. TCHAKOTINE, Serge, *Le viol des foules par la propagande politique,* Paris, Gallimard, 1952.

804 ANDERS, Günther, « Réflexions méthodologiques *a posteriori* » (1979), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.424.

805 ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne,* p.45. De plus, souligne-t-elle, « si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir (…). C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque » (Idem, p.45-46).

806 Voir notamment les chapitres d'Etienne Balibar à cet égard : « La réalité de l'« essence humaine » et « L'humanisme théorique », in BALIBAR, Etienne, *La philosophie de Marx,* Paris, La découverte, p.66-69.

807 Cf. ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, *op. cit.*

808 « nos manières contemporaines et urbaines de consommer et de produire redessinent les contours et les contenus de nos économies domestiques (…) Ce qui contribue à renouveler de fond en comble la signification de la notion d'habiter » MORVAN, Yoann, « L'habiter et l'économie domestique à l'ère de l'urbain généralisé. En lisant Levinas » in *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.*, p.143.

809 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la liberté », in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.255.

domicile[810]. Parce que « chaque instrument *est* déjà son utilisation »[811], il n'y a pas de « bons » ou de « mauvais » usages de la technique[812], écrit Anders dans une lignée éminemment proche des positions contemporaines de Jacques Ellul sur le sujet.

Que nous nous rallions toutefois à cette proposition ou non, un premier constat fera consensus pour qui s'accorde avec la dualité *posseder / être possédé* : dans chaque objet technique se trouve l'éthique et l'esthétique du monde que cet objet tend à produire, des êtres que ce produit tend à façonner ; nous pouvons, en les regardant, voir ce en quoi nous sommes transformés, ou du moins, *par quoi* nous sommes transformés. Pour cette raison peut-être Anders en appelle-t-il à une description de la transformation de l'âme par les produits[813]. Puisque, d'une certaine façon, notre âme et notre corps ont été façonnés hier par les produits d'avant-hier, alors « notre âme ne reflète jamais que l'état technique d'hier (…) Aujourd'hui, chacun de nous est « d'hier » »[814]. Et de fait, considérer ce qui aujourd'hui est à l'oeuvre tend nécessairement à nous interroger sur notre état de demain… Que nous inspire le conditionnement uniforme comme façonnement de l'âme, du corps, des sociétés ? La question est rhétorique.

La rationalisation, si elle a certes entrainé une production générique d'une pauvreté extrême, a visé pourtant l'objectif plus noble d'une démocratisation de la culture ou du confort moderne, et des productions qui vont avec l'un et l'autre[815]. Ainsi s'interrogea Herbert Marcuse : « est-ce que le fait qu'elles sont reproduites et consommées en masse traduit seulement un changement quantitatif, c'est-à-dire qu'on les apprécie et qu'on les comprend de mieux en mieux, bref, qu'il y a une démocratisation de la culture ? »[816]. Rien n'est moins sûr.

S'appuyant tous deux selon une curieuse coïncidence sur la *Loi de Gresham* pour expliquer ce développement du faible niveau au profit de la qualité, l'homme politique Henri de Man[817] et le journaliste Dwight McDonald[818] l'affirment au contraire : plus la reproductibilité des objets est élévée, et plus sera faible leur niveau qualitatif. S'il semble a priori paradoxal de considérer que la rationalisation ait pu conduire, non pas à une meilleure qualité et rentabilité, mais surtout à une plus faible qualité pour tous, n'est-ce

---

[810] Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p.117-119 notamment.

[811] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la sphère privée » (1958), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.217.

[812] Nous reviendrons encore et plus largement sur ce point dans la conclusion de cette troisième partie : Cf. Conclusion de la troisième partie, *Günther Anders, l'habitation mise en difficulté et le moralisme technique.*

[813] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la liberté », in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.257.

[814] ANDERS, Günther, « Réflexions méthodologiques *a posteriori* » (1979), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.425.

[815] Deux références à ce sujet : pour la production liée à l'industrie de la culture, voir l'ouvrage *Kulturindustrie* d'Adorno et Horkheimer ; et pour la production liée au confort moderne, l'étude de Baudrillard *Le système des objets*.

816 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée (1964),* Paris, Minuit, trad. Monique Wittig, 1968, p.94.

[817] Cf. DE MAN, Henri, *L'ère des masses et le déclin de la civilisation (1951*), traduction de la deuxième édition allemande par M. Delmas, Paris, Flammarion, 1954, p.92-94. Nos numéros de page renvoient ici à l'édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay et diffusée dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », sur le site de l'université de l'Université du Quebec : http://www.uqac.ca

[818] MC DONALD, Dwight, « Culture de masse », in *Une tragédie sans héros. Essais critiques sur la politique, la guerre et la culture*, trad. de Grégory Cingal, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2013.

pas malgré tout ce que nous constatons chaque jour, une fois confrontés aux produits de l'industrie culturelle, mais aussi aux livraisons effarantes de l'architecture contemporaine ? A cet égard, il est absolument saisissant de prendre conscience du fait qu'il nous semble aujourd'hui normal d'associer le terme de *best-seller* avec l'idée qu'il s'agit là d'un produit de faible qualité. Comme si, en effet, une loi de puissance pouvait être établie entre quantité et qualité, estimant que plus la quantité des reproductions augmente, et plus la qualité dudit produit tendra à s'abaisser… Et, à cet égard finalement, écrit Marcuse, « le fait que la majeure partie de la population qui est conditionnée dans ce sens accepte cette société ne la rend pas plus rationnelle et moins critiquable »[819]…

Dans ce processus liant de façon incontestable l'être à ses produits, voire, argumente Illich, au système économique de la consommation elle-même[820], nous serions tentés de voir le principal processus de mise en conformité de l'individu moderne-liquide à son monde. Pris par les objets et leur reproduction uniforme, façonné par eux, l'habitant contemporain en serait rendu lui aussi à la fois uniforme et conforme, c'est-à-dire peut-être « standardisé », au double sens de ce terme.

Ces mécanismes toutefois ne sont par les seuls à considérer du point de vue de la mise en conformité à l'oeuvre. Si le produit est bien un mécanisme opérant, la production elle-même en est un autre.

Les établissements humains standardisés conforment

Ainsi les produits, mais aussi les modes de productions eux-mêmes sont, à plusieurs égards, des processus de mise en conformité de l'individu. Envisageons désormais en quoi les établissements humains, eux aussi soumis à un processus de standardisation, peuvent devenir d'autres facteurs de conformisation. Comme l'a notablement analysé Walter Benjamin dans *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*[821], le fait même de pouvoir reproduire techniquement l'objet d'art a bouleversé nos conceptions et approches culturelles et individuelles de l'idée d'oeuvre d'art. Un constat similaire serait à porter pour l'habitation humaine : la reproduction du réel par les techniques médiatiques n'a-t-elle pas entièrement refondu notre perception des mondes mais aussi nos conceptions même de ce qu'est un « monde », de ce qui « fait monde » ?

A l'heure où l'habitat est devenu « une marchandise comme les autres »[822] (les promoteurs ne parlent-ils pas d'ailleurs à son égard, de façon absolument révélatrice, de

---

819 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel*, *op. cit.*, p.22.

820 « Les êtres deviennent des individus économiques qui dépendent entièrement des biens de consommation produits à leur intention » ILLICH, Ivan, « Le Silence fait partie des communaux » (1982), in *Dans le miroir du passé*, in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p.753.

821 Cf. BENJAMIN, Walter, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Allia, 2010.

822 ILLICH, Ivan, *Le chômage créateur*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.37.

« produits immobiliers » ?), à l'heure où « nos banlieues sont fabriquées en série, comme nos réfrigérateurs »[823], il est possible de s'accorder avec Michel Collot écrivant que « les techniques modernes et les impératifs économiques ont imposé d'un bout à l'autre de la planète le même style de construction standardisée, au mépris des solutions ingénieuses et harmonieuses que chaque peuple avait inventées pour concilier les exigences de l'habitat humain et la préservation des équilibres naturels »[824]. Les photographies célèbres d'Alex Mc Lean sont particulièrement éloquentes à cet égard[825].

Le constat est connu : des *non-lieux* de Marc Augé à la *Ville Générique* de Rem Koolhaas, en passant par les *Border vacuums* de Jane Jacobs, *Non-places urban realm* de Melvin Webber, etc. : ils sont innombrables les auteurs ayant déjà écris sur la pauvreté contemporaine provoquée par la reproduction uniforme. Sous les termes de Xavier Bonnaud reliant ce phénomène à la question de l'habiter :

« L'absence de subjectivité, la normalisation et la pauvreté des agencements infligent aux futurs habitants des écosystèmes urbains sans saveur, sans histoire et sans identité. Ces logements sans âme altèrent le paysage sensible de chacun et fabriquent par défaut une sourde anorexie de « l'habiter ». Pour l'heure, le calme règne dans ces nouveaux domaines résidentiels. Au printemps, de nouveaux oiseaux viendront s'égailler dans les poumons verts de ces résidences. Souhaitons qu'ils ressemblent à ceux des prospectus de vente et qu'au matin leur musique raconte aux citadins, s'ils dorment fenêtres ouvertes, quelques chants d'espoir et de liberté ». [826]

Notre étude toutefois se doit de le rappeler, Günther Anders, bien qu'il n'ait jamais été reconnu comme tel, fut l'un des premiers à décrire cette conformation des lieux et son impact désastreux. Ainsi ses *journaux de l'exil et du retour* perçoivent dès 1951, ces changements à l'oeuvre :

« *Les grandes villes semblent maintenant éparpillées à la surface de la terre,* aucune n'est le centre de gravité (…) *Les capitales se provincialisent l'une l'autre :* comme elles sont si proches désormais, et peuvent se comparer sans cesse, chacune semble clopiner à la suite des autres. New York rampe à la suite du surréalisme parisien, Paris imite la politique américaine. Et les avant-gardistes de ces villes échangent leurs résidences, parce que, où qu'ils vivent, ils ont toujours le sentiment d'être à la traîne. Ce sont justement les capitales d'hier qui ont désormais un air plus provincial que les autres lieux du monde. En un certain sens, Paris fait davantage province que le Kansas. La raison en est que Paris, avec son agencement architectonique et ses édifices de représentation, semble avoir encore aujourd'hui la prétention d'être le centre (au singulier) »[827].

Puis, dès 1958, le penseur perçoit les enjeux critiques d'une telle uniformisation, écrivant dans son Journal d'Hiroshima et de Nagasaki publié en 1961 : « Place de la gare, d'une clarté éblouissante, maisons façon Los Angeles. Scandaleux, étant donné que rien ne rappelle Hiroshima. Ce pourrait être Burbank, ou San Fernando. Trajet en bus. L'impossibilité de reconnaître le lieu va si loin que R., bien que l'autobus roule par-

[823] MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.*, p.18.
[824] COLLOT, Michel, « Paysage et pensée selon la phénoménologie », in *La poétique de l'habiter*, *op. cit.*, p.53-65, p.64.
[825] Voir Annexes iconographiques, Alex Mc Lean
[826] BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.*, p.23.
[827] ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), *op.cit.*, p.122.

dessus 200 000 brûlés, se met à chantonner. Ce qu'il ne sait que par ouï-dire ne le concerne guère »[828]. L'uniforme, le standardisé, semblent n'entretenir qu'un lien minimal avec leurs contexte temporels, culturels, sociétaux, géographiques, territoriaux. La ville générique est un facteur de destruction des temporalités habitationnelles, qui place l'être en déconnection complète d'avec tout héritage[829].

Qu'il s'agisse d'un voyage à Hiroshima ou à Breslau, à Paris ou à Vienne, tous les lieux portent à leur tour l'écrivain Anders à s'interroger sur la présence de boulevards et d'immeubles à l'américaine. Le *Journal de Breslau* (1966) fourmille d'illustrations à ce sujet : « Gräbschenerstrasse : peu importe, aujourd'hui, avec ses énormes barres d'immeubles, elle ressemble à un « boulevard » du centre de Los Angeles ou à une « *avenida* » du centre de Mexico »[830].

« Peu importe » : n'est plus important *où* nous sommes ni comment s'appelle ce lieu, quelle est son histoire ou quel peut être son peuple, si de toute façon nous sommes amenés à y rencontrer les mêmes formes urbaines, alors il ne peut s'agir là que du même endroit. Dans les journaux, les avenues se poursuivent et se ressemblent, sans fin :

« Voyage sans fin en automobile, faubourgs typiques, sans caractère comme partout ; aires de travail et de déchets ; usines, entrepôts, fabriques, cimetières de voitures. Pourrait parfaitement être une banlieue de Chicago conquise par des Asiatiques, que l'on aurait peuplée de Japonais (…). La ville est pour ainsi dire sans visage »[831]

On s'interrogera alors sur la capacité de cette répétitivité quant à nos polarités habitationnelles : l'*habitude* qui fonde notre habitation n'est-elle pas choyée par cet état de fait ? Cette répétition, qui créé une sorte d'habitude, n'accompagne-t-elle pas merveilleusement bien notre habitation ? Paradoxalement, non, nous dit Anders : « autrefois, le monde et sa constance forgeaient l'habitus de l'homme et contribuaient à le garantir (…) Nous n'avons pas connu, nous, cet appui apporté par le monde et par le caractère défini de ce dernier »[832].

Au contraire, cette uniformisation produit même parfois, dans ses écrits un effet de surprise. Günther Anders et sa femme, ainsi, en 1966, au volant de leur Ford Angia à Wroclaw : « nous débouchons, non, nous basculons d'une façon complètement inattendue sur un vaste boulevard façon Los Angeles, comme, en tournant juste un peu le bouton d'un poste de radio, on bascule de la fréquence d'une ville ou d'un pays sur celle d'une autre ville ou d'un autre pays »[833]. Tandis que ce transport dans la ville

[828] ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p.141.
[829] Ce que formule aussi quelques décennies plus tard Anders : « en tant que citadin déraciné (…) il ne maintient pas son passé vivant par ses moeurs » ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire I » (1978), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.270.
[830] ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.126.
[831] ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p.87 et notes similaires p.100, et p.142.
[832] ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.*, p.212
[833] ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.75

internationale (en réalité plus américano-typée que véritablement « universelle ») ramène sa compagne à un décor connu, familier et rassurant (« Ch. Souffle, elle est revenue, elle est à nouveau dans le monde »), Günther lui ne peut accepter ce devenir-autre de la ville de son enfance, cette direction imprévue par lui qu'ont pris les lieux qu'il tenait tant à retrouver. De sorte qu'il finisse par conclure : « à mes yeux, c'est seulement avec cette négation de la négation que Breslau est définitivement détruit »[834].

Cette forme de « surprise » ne peut véritablement être considérée comme une surprise régénératrice, salvatrice pour l'être, constructrice d'habitation. Que voudrait dire promouvoir la surprise des lieux au moyen du générique ? La photographie particulièrement claire à ce sujet de Damon Winter en est une bonne illustration[835] : d'un côté trouver pareilles habitations en plein désert est une « surprise » et peut nous « étonner » - mais qu'est-ce que cela toutefois à avoir à faire avec la surprise comme ouverture à l'être, comme rencontre avec le gouffre existentiel de l'être qui se surprend exister, que nous mettions auparavant en lumière avec Henri Maldiney ? Ou, autrement dit : de quelle forme de surprise régénératrice et bienveillante peut-il s'agir ?

Avec ces constats qui font de la multiplication des éléments génériques un processus destructeur de nos mécanismes habitationnels et leurs singularités, résonnent étrangement ces propos de Bernard Salignon : « nous pensons qu'habiter dans une région n'est pas synonyme d'habiter dans une autre »[836]. En ce qu'il n'y a pas que les habitats qui diffèrent selon les régions, mais aussi les manières précises d'habiter, es « polarités dialogiques » habitationnelles doivent être pensées comme des rythmiques s'actualisant selon des réalités singulières. Or donc, quand l'habitat ne diffère plus, qu'advient-il de cette pluralité (à savoir de cette multiplicité et cette diversité) de manières de réaliser l'habitation ? C'est l'accueil et l'accompagnement de ces habitations (actes) qui n'est plus réalisé de façon fluide par ces habitations (logements) ; la symbiose entre l'une et l'autre qui est perdue.

Les produits sérialisés conforment l'être. Les établissements humains tendant à devenir, chaque jour un peu plus, de même produits de masse, comment penser qu'ils n'agissent pas de la même façon ? Jan Gehl l'écrit en toute simplicité : « les villes nous façonnent autant que nous les façonnons »[837]. En quoi alors l'individu est-il transformé par cette internationalisation des façons de produire l'espace habité ? David Harvey le rappelle, nous avons déjà été « refaçonnés plusieurs fois de fond en comble » par la ville et ses changements :

« Au cours des cent dernières années, à cause du rythme effréné de l'urbanisation, à cause de l'échelle immense sur laquelle elle s'est développée, nous avons été refaçonnés plusieurs fois de fond en comble sans même savoir pourquoi, comment, ni au nom de quoi. Cela a-t-il contribué au bien-être des

834 Idem.
835 Cf. Annexe Iconographiques : Damon Winter.
836 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.78.
837 GEHL, Jan, *Pour des villes à échelle humaine*, Paris, Ecosociété, 2013, p.20.

hommes ? Cela a-t-il fait de nous des êtres meilleurs, ou au contraire, cela nous a-t-il laissé là, pantelants dans un monde d'anomie et d'aliénation, de colère et de frustration ? »[838]

Ce sont ces questionnements qu'il faut aujourd'hui adresser à la mise en conformité des établissements humains pour envisager la mise en conformité de l'être qu'ils incluent nécessairement.

De la même façon, l'habiter humain est-il mis en difficulté par un lieu qui ne possède qu'une charge imaginaire faible ? C'est ce que semble dire Sansot[839], et plus récemment aussi Alain Berthoz[840]. A cet égard, on pourrait se rallier sans plus de précautions aux témoignages multiples, critiquant le fait qu'« ici c'est comme partout, des cages à poules, c'est partout pareil… »[841]. Différemment, notre étude voudrait plutôt signifier non pas la laideur des HLMs ou la régularité de leurs façades, mais plutôt la *neutralité*[842] *symbolique* qu'ils incluent, et avec elle, la perte de l'extraordinaire qui fonde le monde humain. C'est un peu cela, peut-être, qu'illustrent les travaux photographiques d'Andreas Gursky[843]…

A l'opposé de leur fermeture, de la non-rêverie qu'ils signifient, l'habitation humaine (physique et métaphorique), nous l'avons vu, est un univers en renouvellement permanent, un monde rêvé et fantasmé, tranchant avec la platitude du réel. Mais écrit Anders, « quand on n'habite pas son propre monde, il n'y a pas (…) de distinction entre l'ordinaire et l'insolite »[844]. Dépossedé, comment l'individu pourrait-il envisager l'ouverture de son monde ? Notant que le bulldozer « supprime la distinction entre espace extérieur et espace intérieur » et « englobe l'espace vernaculaire (…) dans l'espace commercial homogène », Ivan Illich poursuit sur les enjeux critiques d'une telle homogénéisation pour l'habitation : « Dans cet espace démantelé, les gens peuvent être logés et avoir une adresse postale, mais ils ne peuvent « faire leur demeure ». Leur désir d'« habiter » est un cauchemar »[845]. Et n'est-ce pas un cauchemar parce qu'il est uniformément reproduit, multiplié, standardisé par des forces hétéronomes à l'individu ? Si cet état de fait critiqué par Illich semble à refuser si puissamment, n'est-ce pas avant tout parce qu'il est multiplié à un point tel qu'il en devienne destructeur, conformateur ? Les êtres et les milieux soumis au processus de conformation s'appauvrissent. Les écrits de Christian Carle soulèvent une définition du terme

838 HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville*, *op. cit.*, p.8-9.
839 Cf. SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p.65.
840 « Certains chercheurs aujourd'hui travaillent aussi sur les bases neurales de « mind wandering », cette activité particulière de notre cerveau qui émerge lorsque nous n'avons pas de but précis, que nous le laissons vaquer à ses pensées. Mais, selon moi, cette pensée magique créatrice ne peut pas naître devant la façade d'un HLM aux formes droites et ennuyeuses, avec des fenêtres et des portes munies de rambardes qui ressemblent à des barreaux de prison où l'on a oublié les joies du fer forgé ! » BERTHOZ, Alain, in YOUNES, Chris, BONNAUD, Xavier (dir.), *Perception, architecture, urbain*, Gollion, Infolio, 2014, p.99.
841 Rapportant un témoignage, SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter, op. cit.*, p.30.
842 « La neutralité (…) c'est la sécurité totale qu'on nous propose jour après jour. Le neutre n'a jamais eu une bonne réputation, c'est ce qui est indifférent ou qui, du moins, signifie une absence de qualité, du non-qualitatif ». BAUDRILLARD, Jean, NOUVEL, Jean, *Les objets singuliers. Architecture et philosophie*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p.106.
843 Voir Annexes iconographiques, Andreas Gursky
844 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.*, p.48.
845 ILLICH, Ivan, *H20*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.* p.477.

« désert » intéressante à cet égard :

« Le mythe de la technique, en paralysant toute pensée critique, risque fort de la conduire à la ruine, et les hommes de cette société de se réveiller un jour dans un désert. Qu'est-ce en effet qu'un désert ? Ce n'est pas un lieu d'où la vie est absente, mais un lieu où sa diversité est réduite, par suite de l'uniformité du milieu (…) Tout milieu naturel ou social où la diversité écologique et humaine ne parvient plus à se manifester est un désert. La diffusion universelle de la technique institue une uniformité des goûts et des besoins qui s'exprime à travers la monotonie des genres de vie et des habitats - les milieux naturels s'appauvrissent » [846]

Ainsi les bâtiments, lieux et milieux sont appauvris par la reproduction uniforme. Cet état de fait met en difficulté l'homme d'habiter à plusieurs égards, uniformisant au passage ses modes d'êtres et appauvrissant ainsi plus encore l'état du système s'auto-alimentant. Et à ce constat, il faut ajouter pour être plus complet encore un dernier point critique : le fait que les objets techniques et technologiques qui fondent, de façon chaque jour plus impérieuse nos établissements humains, sont eux aussi des produits conformateurs des lieux et des êtres.

Pierre Sansot l'a noté tout du long de son chapitre « L'urbain et l'objet industriel », « *le Frigidaire comme le téléphone ouvre donc une même étendue, homogène et identique à elle-même, dans laquelle les reliefs, les soubresauts, les dissymétries, les callosités de l'ancienne campagne ont été abolis »,* parlant à cet égard d'une « *neutralisation extraordinaire de l'espace »*[847]. Ce sont en réalité tous les objets[848] technologiques qui constituent nos intérieurs et nos espaces publics, nos murs et nos fenêtres, nos appareils de divertissements et nos outils de travail qui constituent les éléments de conformisation des lieux les plus puissants.

On ne comprendrait pas sans cet argument pourquoi même les façades désaxées et les esthétiques pixelisées de l'architecture contemporaine sont des moules standardisés du même ordre que les lignes droites des premiers maîtres modernes : c'est dans l'origine des constituants de l'espace qu'il faut chercher les raisons de la standardisation et non dans la forme ou les dimensions de celui-ci. A savoir, dit encore autrement, que le plus beau des palais, le plus historique et le plus authentique des lieux, n'en sera plus un une fois placé sous la normativité HQE, la diffusion télévisuelle ou radiophonique, ou une fois transformé en McDonald, que ses exactes qualités spatiales soient conservées ou non.

La qualité habitationnelle qu'offrent les lieux n'est pas uniquement contenue

---

846 CARLE, Christian, *Libéralisme et paysage*, *op. cit.,* p.44.

847 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.,* p.585.

848 Ajoutons à cela finalement le fait que « la publication d'une critique de la technique (est) devenue aujourd'hui une affaire de courage civique » (ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, p.17), et ce, à un point comme a un autre du globe : ce qui constitue une nouvelle fois encore une uniformisation établissements humains aussi du fait qu'il sont tous régis par la technique, et la même incapacité à s'en défaire. la critique elle-même de cet état de fait est aussi ardue en tout point de l'occident moderne-liquide. Et donc, comme le note anders, « de ce point de vue, Detroit et Pékin, Wuppertal et Stalingrad sont identiques aujourd'hui ». ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, p.17 : elles sont toutes sous l'emprise d'une forme de « totalitarisme technicien » (Cf. LATOUCHE, Serge, *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*, Paris, Le passager clandestin, 2013.)

dans leurs dimensions et leurs matières, leurs couleurs, quoi qu'en pensât le mouvement puriste. Les appareils, qui déploient eux aussi un espace technique, symbolique et pratique, ont une influence énorme sur la qualité spatiale. Dirait-on de Notre-Dame qu'elle est toujours Notre-Dame si des écrans géants diffusant des publicités étaient posés à la place des vitraux ? Considérer uniquement l'espace pur est oublier que l'homme ne vit pas dans l'espace mais dans des spatialités. C'est par là que la mise en conformité de l'homme s'installe chaque jour un peu plus dans nos territoires habités, qu'elle y installe son emprise et y déploie ses diffuseurs influents ; par l'appel incessant à la consommation, la normativité, la surveillance et l'hypercontrôle des corps et des esprits, la reproduction uniforme mais aussi l'innovation contrôlée et hétéronome[849]. C'est ainsi qu'il est possible d'entendre et de se rallier peut-être aux critiques de Bernard Salignon qui écrit dans *Où, l'art, l'instant, le lieu* :

« Nous sommes confrontés à une pensée de la radicalité et de la totalisation ; plus rien ne fait tension, plus aucun espace intervallaire et vide ne résiste à cette positivité en marche. Tout manque doit être comblé, tout intervalle doit être rempli, tout bien doit pouvoir nommer de quoi,en quoi et pour quoi il est ce bien. Cette volonté d'être maître du lien va à l'encontre de l'espace public. Il en est même sa négation, sa privation. C'est ainsi qu'apparaît sournoisement une société de contrôle où rien n'échappe, société sans dehors, illimitée et omnipotente »[850]

Le système mass-médiatique lui aussi uniformisateur

Nous venons ainsi de commencer à l'entrevoir, les appareils de reproduction du réel que sont la télévision, la radio, ou l'ordinateur connecté à Internet sont des dispositifs uniformisateurs des lieux et des êtres. Entrons plus en détails dans leurs principes opératoires pour saisir leur puissance conformisatrice pour l'individu et ses sociétés.

La télévision et la radio, on le sait, ont constitué chez Anders des objets d'études privilégiés. En effet, écrit-il très lucidement en 1959 : « pour celui qui cherche à prendre le pouls de notre époque, ou du moins du « futur qui est déjà en train de commencer », il n'y a guère de phénomènes qui révèlent plus de choses et des choses plus caractéristiques que la radio et la télévision »[851]. De son voyage aux Etats-Unis, le philosophe pu entrevoir le développement qu'allait connaître l'Europe dans les décennies à venir - l'Amérique du Nord étant alors bien plus en avance sur le Vieux Continent du point de vue du développement de la télévision et de la radio. Mais, bien au delà de la prévision d'un simple développement de ces technologies, Anders travaille un argumentaire visant à comprendre ce qui est en jeu pour la construction de

[849] « La reconstruction conviviale suppose le démantèlement de l'actuel monopole de l'industrie, non la suppression de toute production industrielle. (…) Dans le système actuel d'usure programmée à grande échelle, quelques centres de décision imposent l'innovation à l'ensemble de la société et privent les communautés de base de choisir leurs lendemains (…) La reconstruction conviviale exige que soit limité le taux d'usure et d'innovation obligatoire » ILLICH, Ivan, « Usure », *La Convivialité,* in *Oeuvres Complètes T2*, *op. cit.*, p.537, 538, 541.
[850] SALIGNON, Bernard, *Où, L'art, l'instant, le lieu, op. cit.,* p.17.
[851] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'espace et du temps » (1959), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.344.

l'individu dans ces appareils de reproduction du réel.

Le penseur, critique de la radio et de la télévision, n'est pas pour autant un ermite. Bien au contraire, si le philosophe comprend si bien ces éléments, c'est qu'il vit lui aussi, comme ses contemporains, à travers eux : « ce serait plus terrible pour moi d'être privé du transistor qui déverse sur moi ces doux déchets culturels de tous les temps que d'être isolé pendant dix ans dans une cellule disciplinaire avec l'assurance d'avoir un tel appareil »[852]. Entre auto-analyse et retranscription de son propre vécu, enquête philosophique et prospective essayiste, Anders tente, avec plusieurs décennies d'avances sur ses contemporains, une analyse de cette métamorphose sociétale. Ses conclusions sont radicales : « gavés du matin au soir de la même soupe médiatique absolument incompatible avec une quelconque intimité, écrit-il, (les consommateurs) *n'ont pas eu la chance, ou le malheur, de devenir jamais des ego privés, autrement dit de « se réaliser »,* comme on dit, selon une formule déjà ennuyeuse »[853]. Digérés par le système de reproduction des goûts et des idées, annonce-t-il, « nous ne croyons que ce qu'on nous autorise à croire »[854].

Comment penser pouvoir affirmer pareille conclusions ? Il faut pour l'entrevoir, considérer brièvement quelques éléments historiques sur l'apparition et le développement de la télévision. En effet, relève aujourd'hui Bernard Stiegler, « la télévision était une machine conformiste, les 30 premières années »[855]. Retraçant l'histoire du rôle joué par cet instrument, il relève qu'à l'origine, la télévision était un *appareil d'Etat* à destination de la nation. Ce rôle a changé aujourd'hui ; pourtant il reste toujours un processus de con-formation de masse. Car certes la télévision « donne à penser, si on est capable de prendre de la distance par rapport à l'écran. Mais progressivement regarder la télévision va faire qu'on va perdre cette capacité de distance »[856]. De plus, la livraison dans l'intimité du domicile d'un programme n'appartenant pas à l'histoire de ce domicile fait perdre à ce chez-soi une part de sa prétention à « faire monde »[857]. Indépendamment de la qualité des programmes diffusés, des goûts des consommateurs ou des choix personnels que ceux-ci font (regarder la télévision en mangeant, seul ou en famille, etc.), peut-il, dans ces conditions, s'agir d'autre chose avec ce phénomène que d'un processus uniformisateur ?

Puisque par exemple une radio est une marchandise issue de la reproduction standardisée, elle est déjà, en cela, un produit conformateur de l'être au sens où nous l'évoquions précédemment. Mais aussi, note toujours Anders, « puisqu'une radio peut-

852 ANDERS, Günther, « Introduction » (1984), in *L'homme sans monde*, Paris, Fario, 2015, p.34.
853 ANDERS, Günther, « Notes préliminaires sur l'histoire du sentiment » (1986), *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment, op. cit.,* p.11.
854 Anders note cette affirmation comme étant l'une des trois thèses principales soutenues dans l'*Antiquiertheit* - cf à cet égard ANDERS, Günther, « Préface à la cinquième édition » (1979), *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p. 11.
855 STIEGLER, Bernard, *Le temps de cerveau disponible*, Reportage France 2, 7 :45.
856 Idem, 9 :00.
857 Ce que peut-être exprime une fois encore Bernard Stiegler notant à propos des consommateurs de télévision que « le marketing les a privé de leur culture » ; Idem, 55 :00.

être installée partout (…), elle constitue d'une certaine façon un dénominateur commun capable de neutraliser les différences entre ces diverses sortes de lieux »[858]. A la suite de cet exemple révélateur, le penseur le démontre simplement : les technologies de reproduction et de diffusion du réel sont des facteurs uniformisateurs de l'espace habité. En 1977, il poursuit :

« *Ce qui relie Washington et Moscou* n'est certainement pas la chose qu'on appelle le « téléphone rouge », mais le fait que, sans la technologie du téléphone (et des réacteurs nucléaires, etc.), Washington et Moscou pourraient ne plus exister, le fait que *Washington et Moscou sont soumis au* diktat *de la technique (…) la technique gagne tellement en importance que les événements politiques finissent par avoir lieu dans son cadre à elle* »[859].

Jacques Ellul lui aussi le note : la technique étant la même partout, elle tend à uniformiser les civilisations[860]. Marshall McLuhan tout autant notait ce nouvel état de fait dans lequel la réalité matérielle semble être devenue la simple chambre réverbérante de la reproduction technique, l'espace dans lequel celle-ci peut se déployer[861], le transformant uniformément en une même caisse de résonances pour les mêmes ondes.

L'influence du petit écran sur la vie humaine fut immense. Tant et si bien qu'il était déjà possible en 1964 pour Marshall McLuhan d'écrire :

« Verrons-nous un jour chaque salle de classe dotée d'un appareil de télévision ? La question importe peu, puisque la révolution s'est déjà produite au foyer. La télévision a déjà transformé notre vie sensorielle et nos processus mentaux (…) Comment pourrait-elle imprégner notre vie plus qu'elle ne le fait déjà ? Le simple fait d'utiliser la télévision à l'école n'en accroîtrait pas l'influence »[862]

Et cela, sachant qu'il n'y avait alors en France que 5millions de récepteur alors que dès les années 1990 19millions en sont équipés sur les 20millions de foyers du pays[863] [864] ! Que penser dès lors de la situation actuelle, si ce n'est qu'en effet, ces chiffres effarants prouvent l'influence toujours énorme de la télévision sur notre habitation quotidienne ?

Aujourd'hui, on entend ici et là que la télévision tendrait à perdre du terrain. Selon des études, toutefois, entre 1986 et 2010, le temps passé devant la télévision a augmenté de 23 % pour rester encore, en 2010, avec 3h25 par jours en moyenne,

---

858 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), *op. cit.,* p.87.

859 ANDERS, Günther, « L'obsolescence du travail » (1977), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.,* p.109

860 Cf. ELLUL, Jacques, « Universalisme technique » in *La Technique*, *op. cit.,* p.106-121

861 A propos de la *TV* notamment : « c'est là quelque chose d'inhérent à la nature même de ce médium, qui a le pouvoir de transformer l'individu et la société en une seule et même chambre réverbérante » MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, *op. cit.,* p.342.

862 MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, *op. cit.*, p.377.

863 MOUSSEAU, Jacques, « La télévision et son public », in revue *Communication et langages*, 1991, N°87, p.40.

864 Marie-Françoise Lévy rappelle le « retard français » sur la situation anglaise: « En 1952, le parc des récepteurs en Angleterre s'élève à 1,5 million ; 6,9 millions en 1957. En Allemagne, en 1957, on compte 1,2 million de récepteurs. (…) En France, 24 000 postes sont recensés en 1952 et 683 200 en 1957 » LEVY, Marie-Françoise (dir.), *La télévision dans la République. Les années 50*, Paris, Complexe, 1999, p.12.

l'écran le plus regardé, bien loin devant l'ordinateur (hors motifs professionnels)[865]…

Et, la télévision fut-elle en perte de vitesse face à Internet, il n'est pas certain que ce dernier et les Youtube, Google et Facebook qui y règnent n'en soient pas moins des facteurs de mise en conformité ! Relisons Michel de Certeau :

« Culture ordinaire et culture de masse ne sont pas équivalentes, elles relèvent de problématiques différentes (…) La culture de masse tend vers l'homogénéisation, loi de la production et diffusion à grande échelle, même si elle cache cette tendance fondamentale sous des variations superficielles destinées à asseoir la fiction de « nouveaux produits ». La culture ordinaire cache une diversité fondamentale des situations, des intérêts et des contextes, sous la répétition apparente des objets dont elle se sert »[866].

C'est presque tautologique que de l'affirmer, la culture de masse nécessairement diffusée par les médias de masse (comment ceux-ci pourraient-ils diffuser autre chose que de la « masse » à l'intention de la « masse » ?) produit une uniformisation puissante de la société. Ce qu'écrivaient aussi, plus récemment, Tomonobu Imamichi[867] et Mikel Dufrenne[868] dans l'ouvrage *L'éco-éthique de Tomonobu Imamamichi*…

A cet égard, les analyses d'Anders nous portent à envisager ce fait surprenant qu'avec la reproduction du réel par les médias de masse, ce soit le réel lui-même qui tende à se conformer au mode d'existence des techniques de reproduction. En effet, qui veut passer à la télévision doit au préalable être approuvé conforme aux standards de diffusion de celle-ci, et passer au filtre de ses masques plus ou moins explicites (habillage, maquillage, etc.), et enfin, y dire ce qui se doit d'y être dit - ni plus, ni moins…

Tout cela semblera plus ou moins normal, la télévision étant finalement un spectacle comme un autre. C'est toutefois dans sa prétention à « se faire passer pour le réel » que la télévision comme objet technique délivre non des images du spectacle, mais des fantômes du monde[869]. Et pour Anders, c'est aussi le réel lui-même, le réel extérieur et indépendant des plateaux télé qui doit se conformer aux modes de reproduction en présence. En effet, « quand l'événement sous forme de reproduction prend socialement le pas sur sa forme originale, l'original doit alors se conformer aux

---

865 « En 2010, en France métropolitaine, on passe en moyenne, chaque jour, trois heures devant la télévision et trois quarts d'heure devant l'ordinateur, hors motifs professionnels. Les deux appareils pouvant être utilisés simulanément, le temps passé devant un écran, qu'il s'agisse d'une télévision ou d'un ordinateur, est ainsi en moyenne de 3 heures 25 minutes par jour ». NABLI, Fella et RICROCH, Layla, division *Conditions de vie des ménages*, INSEE, 2013.

866 DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce, *L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner*, *op. cit.,* p.360.

867 « L'époque contemporaine est la scène d'une uniformisation sans précédent à travers ce que nous appelons, depuis de nombreuses années, le monde de la cohésion technologique. Nous voulons exprimer ainsi le fait que notre environnement n'est plus structuré seulement par des spécificités géographiques ou historiques, mais aussi par un développement technologique qui s'étend bien au delà d'elles, imposant un certain universalisme technoscientifique » IMAMICHI, Tomonobu, « Elements pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », *op. cit.,* p.27.

868 « Les mass médias s'adressent à la masse ; mais précisément ils la créent, cette masse, en massifiant l'individu, en étouffant en lui l'esprit critique » DUFRENNE, Mikel, « L'éco-éthique comme éthique de l'*oikos* », *op. cit.* p. 39.

869 Nous y reviendrons dans le Chapitre 14, *La livraison du monde*.

exigences de la reproduction et l'événement devenir la simple matrice de sa reproduction »[870]. Par une forme d'inversion spectaculaire, la reproduction du réel serait devenue le nouvel univers conditionnant ? Cette proposition andersienne n'a pas qu'un caractère philosophique, ni même métaphorique, c'est aussi très concrètement que semble l'entendre le penseur. Les exigences de la télévision n'indiquent-elles pas en effet comment organiser le réel (meetings politiques, événements sportifs ou culturels, …) ? Tirée du Journal d'Hiroshima et de Nagasaki, l'anecdote suivante illustre parfaitement cette pensée : « Au premier rang de la foule, une petite femme (…). On me conduit vers elle (…) Des hommes rapides armés de magnétophones : « Dites quelque chose ! » Le réel doit avoir lieu pour être reproduit »[871].

Pour Anders, c'est donc désormais à destination de sa reproduction mass-médiatique qu'est configuré le réel, et non plus *par* l'individu *pour* lui. Pourtant, cette nouvelle forme de réalité « polarisée » vers sa reproduction potentielle n'est-elle pas toujours aussi conditionnante pour l'individu ? Dans l'uniformisation qu'elle lui soumet, Anders voit la *conformisation* ontologique à l'oeuvre.

Dans cette optique, il n'est pas surprenant de trouver ces notes chez le philosophe : « le défaut de fabrication est la seule « individualité » que peut posséder un objet produit en masse »[872]. Habitant New York, il décrit et analyse dès 1947 : « Ici, *la femme est l'imitation des déesses d'Hollywood montrées dans les films* ; et les femmes qui voient les même films, lisent les mêmes « *musts* », suivent les mêmes modes (soi-disant pour développer leur individualité » perdent justement en physionomie (…) Pas la moindre trace de « mystère » ; elles n'avaient pas besoin d'en avoir : socialement, elles étaient absolument univoques »[873].

On argumentera qu'il reste, malgré tout, des différences de statut social, de classes sociales. Mais, remarque Anders, « la différence entre le problème que la télévision pose à un grand bourgeois et celui qu'elle pose à un membre de la *middle class* est infime. Et distinguer le problème que la bombe atomique pose à un membre de la *middle class* de celui qu'elle pose à un prolétaire est complètement absurde »[874]. Cet argument est donc fallacieux puisqu'il oublie le fait que nous subissons tous, riches ou pauvres, ouvriers ou polytechniciens, les effets de la mise en conformité.

Chez Marcuse, assez différemment, cet argument ne peut non plus être retenu, mais pour la raison sensiblement différente que ce sont justement les disparités toujours actives et le maintien des différentes classes sociales qui tendraient à être mises en invisibilité par la télévision, sous l'influence de la classe dominante qui verrait là un moyen de conserver, plus discrètement, sa domination :

---

870 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.,* p.131.
871 ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.,* p.110.
872 ANDERS, Günther, « New York 1949 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment (1947-1949)*, *op. cit.*, p.114.
873 Idem, p.83-84.
874 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.21.

« Ce que l'on appelle l'égalisation des classes révèle ici sa fonction idéologique. Si l'ouvrier et son patron regardent le même programme de télévision, si la secrétaire s'habille aussi bien que la fille de son employeur, si le Noir possède une Cadillac, s'ils lisent tous le même journal, cette assimilation n'indique pas la disparition des classes. Elle indique au contraire à quel point les classes dominées participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien des classes dirigeantes »[875].

Quelque soit l'argument avancé, Marcuse et Anders se rejoignent en tout cas sur ce constat que la mise en conformité touche donc virtuellement de la même manière *toutes* les classes sociales, qui voudraient toutes pouvoir posséder les mêmes Cadillac, toutes s'habiller selon les dernières tendances partout reproduites, toutes regarder en même temps les mêmes programmes télévisés.

Si l'on lit encore Marcuse, il nous faut préciser que la télévision et la radio ne sont pourtant pas les seules responsables de cette uniformisation sociétale. Au contraire, argumente-t-il, « le conditionnement ne commence pas juste au moment où l'on produit des radios et des télévisions en masse et où leur contrôle est centralisé. Quand les gens entrent dans cette phase ils sont depuis longtemps conditionnés »[876]. Mais tout système culturel a toujours été, nous répondrait-on une nouvelle fois, un moule conformateur. Marcuse aussi a pensé cela, et réplique : « L'histoire a toujours remplacé un système de conditionnement par un autre ; le seul objectif valable c'est de remplacer les faux besoins par des vrais, c'est d'abandonner la satisfaction répressive »[877]. Que peut signifier toutefois cette idée qu'il existe de « vrais » et de « faux » besoins ? Les seuls besoins non-conditionnés que nous possédions - dormir, manger, uriner- semblent nous ramener à une condition purement animale. Toute humanité n'inclut-elle pas nécessairement des « faux besoins », à savoir, à nouveau, un conditionnement culturel, communautaire, social, qui nous porte nécessairement par delà nos « vrais besoins » naturels ?

Marcuse explicite son propos en ces termes : « Se détendre, s'amuser, agir et consommer conformément à la publicité, aimer et haïr ce que les autres aiment ou haïssent, ce sont pour la plupart de faux besoins. De tels besoins ont une fonction et un contenu social qui sont déterminés par des forces extérieures sur lesquelles l'individu n'a pas de contrôle ; leur développement et leur satisfaction sont hétéronomes »[878]. A savoir que c'est en introduisant les idées d'*hétéronomie*, de *non-contrôle de l'individu sur ces forces qui le façonnent malgré lui*, que le penseur défend sa proposition. Ce qui peut-être rejoint la critique formulée aussi par Mumford, qui vise à expliciter le fait que « chaque individu a été traité comme une unité numérique, sans égard pour les différences

875 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel, op. cit.,* p.36.
876 Idem.
877 Idem, p.34. Voir aussi à cet égard, pour une meilleure idée de l'atmosphère qui co-façonna les pensées de Marcuse, Adorno, Horkheimer et Anders notamment, les discussions sans queue ni tête de cette Ecole de Francfort émigrée aux Etats-Unis. Un aperçu de celle-ci incluant Anders est disponible dans les *Oeuvres Complètes, Volume XII,* de Max Horkheimer (Fischer Verlag, 1985), notamment donc p.579-586.
878 Idem, p.33.

qualitatives d'expérience, d'éducation, d'affiliation à une organisation ou de force individuelle »[879].

D'une part, ces mécanismes sociétaux décriés, en ce qu'ils sont hétéronomes et indépendants du contrôle et de la volonté de l'individu, pourraient apparaître comme des dépossessions à l'égard de la capacité d'habiter, de configurer librement et de *faire monde*. Et d'autre part, ils pourraient aussi, plus paradoxalement peut-être, être démontrés comme empêchant l'habitant d'*être fait par le monde*.

Lisons encore Anders : « il est certain que (...) nos opinions et nos images du monde *sont forgées par d'autres*, qu'elles nous *sont livrées* – bref, que « *mon opinion* » n'est pas « *mon* » opinion et que « *notre opinion* » n'est pas la « *nôtre* » »[880]. Quelle différence établir entre ces constats et notre démonstration sur l'habitation dans son rapport dialogique au « monde » ? Il faut, pour répondre à cette question, envisager une fois encore le caractère *uniforme* d'un tel façonnage: ce fait que ce nouveau monde, ce nouveau modelage de l'individu par sa culture est commun à l'ensemble de la société. Or, puisque notre univers sociétal façonne tous ses sujets de façon similaire, alors toute interaction avec le monde est ainsi rendue inutile pour eux: le *moi*, le *nous* et le *monde* étant tous déjà parfaitement accordés…

Ainsi, considère finalement Günther Anders,

> « continuer à reconnaître un « moi » ou une « vie intérieure propre » à un tel homme devenu ou rendu « sans mur » serait absurde. Puisqu'il se confond avec la matière qu'on lui fait ingurgiter, il est le seul être à qui convient cette formule qu'un penseur matérialiste du siècle dernier avait forgée à propos de l'homme en général : « *L'homme est ce qu'il mange* ». Le conformisme peut se féliciter d'avoir rendu vraie cette proposition stupide »[881]

On nous répondra alors que les analyses de l'Ecole de Francfort sont trop radicales, et qu'il n'est pas possible de juger ainsi la technique moderne, et que tout dépend de ce pourquoi est utilisée la télévision - ce qui y est diffusé, et ce que l'individu choisit d'en faire. Mais, pour le dire avec Herbert Marcuse, « peut-on réellement dissocier les fonctions des communications de masse qui servent à informer et à divertir et en même temps à conditionner et à endoctriner ? Peut-on établir une différence entre l'agrément et les inconvénients de l'automobile ; entre les horreurs de l'architecture fonctionnelle et son confort ? »[882].

La voiture roule, le congélateur congèle. Pourquoi voudrait-on installer en ces

---

[879] MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme* (1956), L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008, p. 129. Cet argument est sans surprise, éminemment similaires aux critiques formulées par Günther Anders. En effet, comme l'écrivent les éditions de L'Encyclopédie des Nuisances : « la coïncidence de date avec la parution du premier tome de *L'Obsolescence de l'homme* n'est pas seulement un hasard : Mumford et Anders, malgré leurs démarches intellectuelles très différentes, se rejoignent sur bien des points » « Note de l'éditeur » in MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme* (1956), L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008, p.129

[880] ANDERS, Günther, « L'obsolescence des idéologies » (1978), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*,p. 188.

[881] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.150

[882] MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel*, *op. cit.*, p.36.

appareils une morale d'utilisation ? Pourrait-on « bien » ou « mal » utiliser un congélateur ? Il semble plus important de comprendre quels sont ces mécanismes d'actions et quels impacts ont ces mécanismes. Et pour cela, nul besoin de comprendre non plus *comment* est constitué un congelateur. Enquêter sur la façon dont le joint du congélateur ferme hermétiquement ou non ne nous permet nullement de mieux saisir les bouleversements habitationnels que l'arrivée dudit congélateur nous impose, quoi qu'en pensât Gilbert Simondon.

La « massification » de l'homme [883]

Günther Anders (1956) : « On se demandera peut-être : cela veut-il dire que l'homme se considère vraiment, idéalement, comme un produit de masse, et qu'il est réellement impatient de vivre comme un produit de masse ? Il est impossible de répondre de façon univoque et nette à cette question »[884]

Jacques Ellul (1956) : « (l'homme) s'adapte à ce nouvel organisme sociologique qui devient son monde. Il l'utilise en s'intégrant à lui, il devient homme des masses parce qu'il ne peut vivre autrement dans une société de masse »[885]

Nous voici donc porté finalement à considérer, après cette longue démonstration et ses argumentations multiples, la notion de « masse ». Qu'est-ce, au juste, qu'une « masse » ? Henri de Man, dans *L'ère des masses et le déclin de la civilisation* (1951), nous en propose une brève synthèse historique. Il rappelle son apparition chez Thomas Carlyle (1795-1881), notamment par la formule devenue célèbre « les masses contre les classes », signalant au passage que les idées du penseur eurent par la suite un grand impact, tant et si bien que le jeune Marx « n'avait pas encore à l'époque découvert le prolétariat en tant que classe » qu'il employait déjà « le terme « la masse » (…) pour désigner les gens qui n'ont rien et ne comptent pas »[886]. Il n'est ainsi pas étonnant, note De Man, que par la suite, une des revues communistes les plus répandues ait choisi pour titre *The Masses*. Il faudra ensuite attendre Ortega Y Gasset et son ouvrage *La Rebellion de las Masas* pour que le terme de « masse » ne désigne plus le prolétariat mais plutôt l'individu moyen, l'ensemble de ce qui n'est ni l'élite ni l'aristocratie. L'homme politique belge synthétise finalement : « la masse est quantité sans qualité »[887], et poursuit le développement de la notion par ses propres interprétations : « par masse, il faut entendre beaucoup plus qu'une foule d'hommes ou une couche sociale déterminée. La masse étant essentiellement caractérisée par un comportement non pas autonome, mais réactif, tout homme appartient à une masse dans la mesure où il subit avec d'autres l'action de forces étrangères qui déterminent son

[883] Le terme de « massification de l'homme » n'apparaît pas chez Anders, nous l'empruntons à Jacques Ellul. Cf. *La technique ou l'enjeu du siècle, op. cit.,* p.368.
[884] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.77.
[885] ELLUL, Jacques, *La technique, op. cit.,* p.302.
[886] DE MAN, Henri, *L'ère des masses et le déclin de la civilisation*, *op. cit.,* p.42.
[887] Idem, p.44.

comportement »[888]. Dwight McDonald nous en propose une interprétation sensiblement équivalente :

« Les masses sont au temps historique ce que les foules sont à l'espace : une énorme quantité de gens, incapables de s'exprimer en tant qu'êtres humains car ils ne sont liés les uns aux autres ni en tant qu'individus, ni en tant que membres d'une communauté. Ils n'ont en fait *aucune* relation véritable entre eux, ce qui les rassemble reste toujours à distance, abstrait, extérieur : une partie de football ou la période des soldes pour la foule ; un système de production industrielle, un parti ou un Etat, pour les masses »[889].

En 1953, le journalisme cherche à saisir ce qui pourrait définir une « culture de masse », par différence avec les cultures élitistes ou héritées de traditions. Voici les différents points qu'il souligne : « Les traits essentiels d'une culture de masse, écrit-il, en opposition avec avec la haute culture ou la culture populaire », sont les suivants : « elle est manufacturée pour la consommation de masse par des techniciens au service de la classe dirigeante » (nous retrouvons ici un argumentaire proche des positions de Marcuse), « elle exploite plutôt qu'elle ne satisfait les besoins culturels des masses », « et n'est l'expression ni de l'artiste, en tant qu'individu, ni du peuple lui-même »[890]. Cette culture de masse, Dwight McDonald l'associe explicitement au *kitsch*[891] : « le *kitsch* contient déjà les réactions du spectateur face à l'oeuvre d'art au lieu de l'obliger à se forger une opinion personnelle »[892]. L'exemple le plus frappant étant le rire enregistré, diffusé dans les feuilletons et séries télévisées populaires…

Ainsi, une fois encore, cette culture est non seulement un processus homogène, mais surtout un processus d'homogénéisation. En ce que la masse donc est *quantité sans qualité*, nous serions donc tentés d'assimiler sa forme au phénomène de la foule. Mais, argumente Anders, ce serait là considérer un fait social déjà dépassé. En effet, s'il est vrai que « jamais la menace d'une action de masse n'est moins forte qu'à ce stade de la plus haute industrialisation, où chacun a été transformé en « être de masse » par la manipulation de ces médias »[893], ce n'est pas parce que nous serions perpétuellement regroupés en foules, mais au contraire parce que justement nous avons été *atomisés* par la technique. Notre actualité est celle de l'*ermite de masse :*

« On servit aux oreilles de millions d'auditeurs la même nourriture sonore : chacun fut traité en homme de masse, en « article indéfini », par cette nourriture produite *en masse* (…) la consommation collective était devenue superflue. Voilà pourquoi les Schmid et les Smith consommaient désormais les produits de masse *en famille*, ou même seuls ; d'autant plus abondamment d'ailleurs qu'ils étaient plus isolés. Le type de l'*ermite de masse* était né. Maintenant, ils sont assis à des millions d'exemplaires, séparés mais pourtant identiques, enfermés dans leurs cages tels des ermites - non pas pour fuir le monde, mais plutôt pour ne jamais, jamais manquer la moindre bribe »[894]

---

[888] Idem, p.45.
[889] MCDONALD, Dwight, « Culture de masse » (1953), in *Une tragédie sans héros. Essais critiques sur la politique, la guerre et la culture (1938-1957)*, *op. cit.*, p.155
[890] Idem, p.146.
[891] Idem, p.142.
[892] Idem, p.148-149.
[893] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.,* p.84.
[894] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.,* p.121.

Ce constat paradoxal d'une foule d'atomes isolés n'est pas d'Anders lui-même, mais de David Riesman, auteur d'un best-seller (un million d'exemplaires vendus en dix ans !) intitulé *La foule solitaire*[895]. C'est en ses écrits que nous trouvons dès 1950 cette idée que l'homme de masse est un sujet isolé, semblable à des millions d'autres, formant ensemble malgré eux et peut-être sans le savoir, une communauté invisible, inconsistante. C'est sur le développement de ce point précis, argumente Anders, qu'a consisté toute la stratégie de propagande utilisée par le Troisième Reich notamment. Car « Hitler et Goebbels avaient déjà compris qu'on pouvait mettre au pas et réellement « massifier » incomparablement plus de monde avec la radio que dans un site fut-il aussi colossal que celui de Nuremberg »[896]. Le philosophe insiste : sans la radio, « *les succès de masse d'Hitler sont inconcevables. Fascisme et radio sont corrélatifs* »[897].

Marshall McLuhan, qui ne semblait pourtant pas avoir lu Anders, fait dans son étude sur les médias un constat analogue, affirmant :

« Qu'un Hitler ait seulement pu exister politiquement est une conséquence directe de la radio et des systèmes de sonorisation. Cela ne signifie pas que ces médias ont efficacement transmis sa pensée au peuple allemand. Sa pensée n'a eu que très peu d'importance. La radio a permis la première expérience de masse de l'implosion électronique »[898]

Ces analyses semblent avoir été confirmées plus tard par les massacres des Tutsis et des Hutus, fortement renforcés par les diffusions de la Radio-télévision libre des Mille Collines, comme le montre bien Gérard Rabinovitch[899].

On croirait pouvoir répondre à cette affirmation en argumentant que le discours de résistance prononcé par De Gaulle obtint lui aussi un impact par l'intermédiaire de la radio, et qu'ainsi la libération et la raison eurent raison du fascisme en faisant usage des mêmes armes que lui, c'est-à-dire finalement donc, que *suivant l'utilisation faite de la technologie « radio », nous pourrions penser pouvoir arriver, à loisir, à de bons ou de mauvais impacts*. Si formuler une telle réponse à Anders ne serait pas dénué d'intérêt, ce serait cependant oublier que ce que vise aussi le penseur dans sa critique n'est pas tant le fascime d'Etat installé par les nazis, que, plus largement, le totalitarisme instauré par le dispositif technique de la radio elle-même, qui conditionnent en masse les esprits rendus solitaires, en leur livrant à domicile le quoi penser. Et que de ce point de vue extrême donc, la résistance organisée par De Gaulle a consisté en un conditionnement

---

895 Cf. RIESMAN, David, *La foule solitaire*, Paris, Artaud, 1964, Paris.
896 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.,* p.89.
897 Idem.
898 MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, *op. cit.,* p.342.
899 Cf. RABINOVITCH, Gérard, *De la destructivité humaine. Fragments sur le Béhémoth*, Paris, PUF, 2009, p. 136-143. Notamment : « L'autre grande nouveauté du *modus operandi* du génocide est le rôle crucial de la radio dans son organisation, dans sa mise en tension permanente de « courants d'imitation », qui en a fait le premier « génocide broadcasting ». Et pas n'importe quelle radio. Avec la Radio-télévision libre des Mille Collines, un tour de plus a été opéré dans le rôle dévolu à la radio pour la domestication des masses par les régimes meutriers » (p.140)

de masse autant que le fascisme contre lequel elle s'est élevée.

En tout cela nous comprenons mieux la radicalité d'Anders et d'Ellul affirmant l'un et l'autre :

Anders (1961) : « Non seulement la technique de reproduction des médias n'institue pas la démocratie, mais même elle la destitue, elle a un effet atomisant »[900]

Ellul (1956) : « La technique est exactement la limite de la démocratie. Tout ce que la technique gagne, la démocratie le perd »[901]

Toutefois, contrairement à Ellul qui continue de penser la politique comme ayant affaire à la technique, ou Arendt qui situe les racines du totalitarisme dans des faits extérieurs à la technique, chez Anders, la technique a digéré entièrement la possibilité même de politique. Pour la pensée andersienne, « il est naïf de croire qu'un tel totalitarisme puisse être vaincu ou freiné par des « moyens purement politiques ». Car, en fin de compte, la racine de ce totalitarisme consiste en un fait technique »[902]. De même, si Ellul (tout comme Gilbert Simondon ou plus récemment Bernard Stiegler) pense que seule la technique nous libèrera du mortifère en la technique, Anders semble combattre cette vision, n'invitant jamais a chercher dans la technique les remèdes à celle-ci.

Qu'advient-il lorsque mes opinions ne sont pas miennes, mais celles que la télévision m'a données ? Ou, pire encore, quel espace politique est encore possible lorsque nous tenons les vues qu'on imprime dans notre conscience pour nôtres, a savoir que nous ne sommes plus même capables de voir le processus de « massification » à l'oeuvre ? « La croyance que sur des problèmes décisifs des vues seraient exprimées *« by the people »* est naïve (…) Elle est répandue par les pouvoirs et les instances qui produisent nos « déclarations », nous les livrent et prennent effectivement *nos* décisions »[903]. L'anthropologie philosophique d'Anders, inquiétée par le développement d'une technocratie (littéralement, d'une technique au pouvoir)[904] rendant impossible tout espace politique, utopique toute possibilité de révolution[905], ou même incapable toute

[900] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.83
[901] ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle, op. cit.,* p.193.
[902] ANDERS, Günther, « L'obsolescence du monde humain (1958/1961) », *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.73.
[903] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la liberté », in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.258.
[904] « Ce deuxième tome de *L'Obsolescence de l'homme* est, tout comme le premier, une philosophie de la technique. Pour être plus précis, il s'agit d'*une anthropologie philosophique à l'époque de la technocratie*. Par « technocratie », je n'entends pas la domination des technocrates (comme si un groupe de spécialistes dominait aujourd'hui la politique), mais le fait que le monde, dans lequel nous vivons et qui décide au-dessus de nous, est un monde technique. Cela va si loin que nous ne pouvons plus dire que la technique est l'un des éléments constitutifs de notre situation historique. Il nous faut plutôt dire : *dans l'état du monde dit « technique », le procès de l'histoire continue, mais c'est la technique, à côté de laquelle nous ne sommes plus désormais que des êtres « co-historiques », qui en est devenue le Sujet »*. ANDERS, Günther, « Préface », *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.9.
[905] En cela, Anders l'affirme donc : « l'époque de la reproduction est une époque fondamentalement non révolutionnaire » ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.91.

tentative de compétence « politique » dans le cas extrême de l'arme nucléaire[906], met en lumière l'incapacité qu'il nous reste à faire advenir le monde que nous souhaitons pour nous et nos descendants dans un univers dans lequel c'est la technique elle-même qui gouverne.

Face à tout cela, Günther Anders explicite paradoxalement la puissance politique qui reste à *la foule :* dans un univers atomisé par la technique qui nous transforme en ces millions de solitaires à domiciles, retrouver un être-ensemble physique, c'est déjà avoir une chance d'échapper au totalitarisme technocratique, s'évader de l'atomisation et, paradoxalement, de la massification de l'homme :

« La « masse disséminée » reste paralysée parce que, malgré ses millions d'hommes, elle reste privée de la capacité de sauter en dehors de l'initiative qui la guide et de s'arracher à son caractère anodin aussi longtemps qu'on la façonne dans des grottes d'ermites distinctes et bien séparées les unes des autres. Alors qu'une véritable foule massée en un seul et unique point, même si elle ne compte que mille manifestants, a toujours la chance de peser de son propre poids, d'échapper au contrôle et de marcher en tant que masse »[907].

La véritable massification contemporaine est constituée par la mise en difficulté de l'être-ensemble opérée par la société conformiste imprimant les mêmes vues aux mêmes consommateurs rendus solitaires. Et face à la dépossession renforcée par cette mise en solitude, ce sont peut-être les corps amassés en foule, la manifestation, la rue et la ville qui restent des armes opérantes.

Doit-on préciser encore, suite à tout cela, en quoi chacun de ces développements pourrait mettre en difficulté nos polarités dialogiques habitationnelles ?

[906] « la puissance sans limites que nous ou nos Etats possédons a par essence la capacité de briser aussi les limites du domaine de compétence « politique » ». ANDERS, Günther, « Le Saut » (1958), in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, *op. cit.,* p.47.

[907] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.,* p.181.

Chapitre 12. Le dividu

Territoires du rien et récupération de l'attention

En chemin avec la pensée de Günther Anders, nous nous sommes interrogés sur le rapport entre société conformiste et reproduction uniforme. Etudiant de la sorte les processus de mises en conformité subis par l'individu, nous avons mis en lumière quelques unes des façons dont ces mécanismes peuvent bloquer l'habitation et ses processus d'accomplissements. Par là, nous avons poursuivi notre étude sur le le rapport de l'homme à ses lieux leurs co-constructions réciproques et simultanées. Nous poursuivrons en ce sens avec une analyse des lieux par lesquels se déploient le plus magistralement la destruction de l'individu, afin que le phénomène puisse être situé et perçu avant que nous procédions à son analyse.

Au travers de ces *Junkspaces* et de ces *territoires du rien* présentés sera interrogée la façon dont l'hyperartificialité qu'ils créent forme un univers total dont l'individu ne peut s'échapper. Un discours clos dont la pauvreté permet le déploiement de tout un puissant système de racolage et de récupération de l'attention. Un ensemble qui rend complexe l'habitation, en ce qu'il annihile notamment la capacité de l'être à *ex-sister* et à *in-sister*, ou encore à partager des temporalités longues au travers d'une présence incarnée et responsable.

En tissant ici des liens entre des théories différentes d'Anders (le racolage, le dividu), et des vues sur les établissements postérieures à sa mort (le Junkspace, le territoire du rien), l'enquête se poursuivra ainsi dans un discours délicat d'un point de vue méthodologique. Que donc cette rapprochement et cette analyse soit considérées comme telle ; et qu'il soit explicité de fait qu'en rien nous n'affirmons ici qu'Anders ait pu, lui-même, écrire sur de telles spatialités. Le rapprochement de l'un et l'autre, toutefois, semble si pertinent et productif qu'il y aura un sens à le considérer sérieusement pour établir notre propre hypothèse de travail : celle d'un lien fort entre la pauvreté éthique et esthétique de ces territoires bâtis d'une part, et la puissance destructrice d'individualité du racolage publicitaire qui s'y trouve d'autre part.

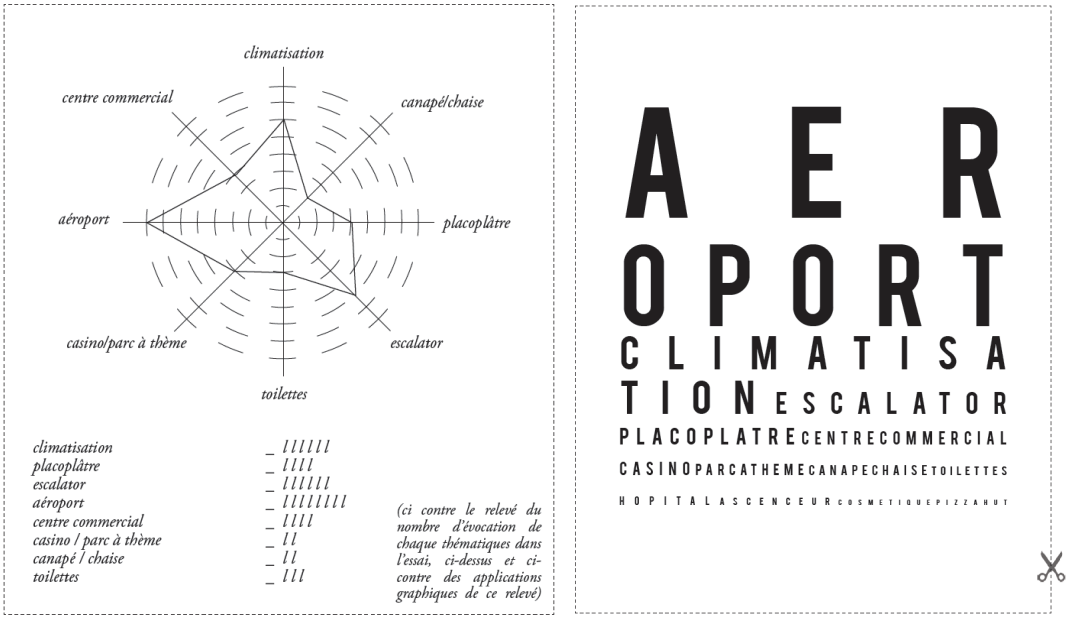
Les spatialités mortifères

Le Junkspace koolhaasien comme espace « mort-né » et l'idée de déchet

Au tournant des années 2000, Rem Koolhaas proposait, avec le court essai *Junkspace*, non seulement un nouvel essai sur l'architecture, mais aussi et surtout, toute une nouvelle grille de lecture permettant d'aborder le paradigme actuel que nous habitons sous un angle inédit dépassant largement le cadre de la théorie architecturale. Le néologisme proposé toutefois, porta à confusion. Proche à la fois de *punk, junkie* ou *junk-food,* et pouvant signifier aussi bien déchet, bon marché, pacotille, idiot, inutile que même héroïne, le terme de « junk » est à lui seul un mot-valise, entrainant l'imaginaire dans une foule de concepts aussi éloignés que contradictoires, et portant donc l'intuition à accorder, de premier abord, à peu près n'importe quel sens à la notion.

L'analyse préalable à porter provient du constat qu'une forte confusion est faite entre les notions de *Junkspace* et celle de *wasteland* (terrain vague, décharge, territoire abandonné). Face à elle, nous voudrions postuler ici à la notion de *Junkspace* un autre sens, plus subtil et métaphorique que l'image de la poubelle véhiculée par l'assimilation à l'univers du « wasteland » : celui du déchet dans le sens où l'entend Günther Anders lorsqu'il dit que « la vérité, c'est que la production conçoit ses produits comme les déchets de demain, que *la production est une production de déchets* »[908].

En cela, il faut remarquer tout d'abord que *Junkspace* inclut bien l'idée d'espace,



Iconographies représentant l'étude menée sur l'ouvrage *Junkspace*. Cf. ROLLOT, Mathias, *De quoi Junkspace est-il le nom ?*, mémoire de DPEA Philosophie et Architecture, Paris, ENSAPLV, 2012.

[908] ANDERS, Gunther, « L'obsolescence des produits », *L'Obsolescence de l'Homme Tome II*, *op. cit.*, p.42.

de « *space* », et non de territoire, de « *land* ». Et secondement l'idée que *Junkspace* soit un essai traitant bien d'un déchet virtuel, conceptuel, potentiel, et non, physiquement, d'une ordure, d'un détritus moisi ou brisé en morceaux. Car même si notre monde est éminemment celui du déchet, nous voudrions argumenter qu'il s'agit plutôt pour Rem Koolhaas de mettre en avant la possibilité que des objets à l'allure moins ordurière puissent être considérés, eux aussi, comme des « déchets » : les supermarchés, les aéroports, le placo-plâtre, etc. Illustré d'un exemple simple : conceptuellement parlant, la brosse à dent jetable est un déchet en puissance, un objet né pour être jeté, dont la fonction première est d'être consommée, consumée, et jetée, pour évidemment être remplacée au plus vite par une autre brosse à dent jetable.

Pour souligner cette proposition, il est proposé de traduire le terme de « Junk » par « *mort-né », « Junkspace* » se transformant ainsi en « *espaces morts-nés* », et d'en venir ainsi à comprendre la *production d'espace* comme une production d'espaces morts-nés, soit donc d'espaces compris comme *des déchets dès leur conception*. Ainsi seulement il est possible de comprendre le texte comme une tentative de description et de révélation – à savoir donc une lutte pour mettre en lumière la métamorphose bouleversante de la fabrication des établissements à l'œuvre, cette mutation structurelle qui transforme les pyramides, palais et habitats vernaculaires en supermarchés, hôpitaux et cinémas a-situés temporellement, spatialement et culturellement parlant – en « *non-lieux* »[909], « *territoires du rien* »[910]. Un univers hyperartificiel, hyperconstant, déconnecté des milieux naturels ; quelque chose qui gravite en orbite autour de la Terre, un exo-satellite fait d'escalators, de néons et de climatisation ; un univers plastique, prêt-à-jeter ; une gamme sans vie, une nouvelle catégorie qui n'est ni du public ni du privé, n'étant nullement poreux ni aux problématiques politiques, ni sociales. Suffirait-il, pour se rappeller de cette famille d'espace, de jeter un oeil à la pertinente série « Non Place », réalisée par le photographe Max McClure[911].

L'utilisation et la production de déchets, ni même le gaspillage, ne sont-ils l'apanage de la société moderne-liquide. Déjà Jean Baudrillard dans *La Société de Consommation* le relevait :

> « on sait combien l'abondance des sociétés riches est liée au gaspillage (...). La société de consommation a besoin de ses objets pour être et plus précisément elle a besoin de les détruire. (...) C'est pourquoi la destruction reste l'alternative fondamentale à la production : la consommation n'est qu'un terme intermédiaire entre les deux »[912]

Mais, remarque toutefois Anders, « nous vivons à une époque ou, du moins, dans un pays où la production actuelle est déjà virtuellement un déchet quand elle fait

---

[909] AUGE, Marc, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992
[910] DOLLE, Jean-Paul. *Le territoire du rien*, Paris, Lignes, 2005.
[911] Voir Annexes iconographiques, Max McMclure
[912] BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation, op. cit.*, p.48 - 56. **à vérifier**

son apparition »[913]. Et, note-t-il, le problème de cette nouvelle époque de consommation est qu'elle n'inclut « ni une relation au passé ni une relation au futur. Car le consommateur n'est ni un homme de plans, qui serait soumis à un futur, ni un homme de souvenirs, qui aurait la nostalgie du passé »[914]. En effet, quelle relation au passé et à l'avenir peut encore espérer le visiteur des espaces morts-nés dont témoigne Rem Koolhaas ? Ses surfaces lisses sont nettoyées, chaque nuit, pour apparaître à nouveau sous la brillance du neuf[915], toute marque est éradiquée - « le vieillissement n'existe pas dans le Junkspace »[916]. « L'espace mort-né » en effet n'ayant aucune vie, comment pourrait-il vieillir ? Ou, sous les mots de Bruce Bégout à propos du motel cette fois, c'est d'un « monde sans traces ni empreintes, où tout passé est aussitôt dépassé » qu'il s'agit ; « le motel s'auto-nettoie chaque matin de l'humanité passagère qui pourrait le souiller »[917].

L'absence de traces habitées et la consommation du monde

Quelles conséquences a le *Junkspace* sur l'habitation humaine ? C'est en ce qu'il ne permet l'inscription d'aucune trace tout d'abord, qu'il est a comprendre comme un espace mettant en difficulté l'habitation humaine.

A plusieurs reprises, Ivan Illich a insisté sur l'importance de la permanence des traces et marques pour l'habiter humain. « « Habiter », écrit-il, c'est demeurer dans les traces que laisse notre vie et par lesquelles nous remontons toujours dans la vie de nos ancêtres »[918]. Comment penser dès lors pouvoir habiter un univers qui n'accepte d'en garder aucune, ou, dit autrement, qui considère les marques « comme des accrocs - des signes d'usures » ? *L'art d'habiter* regorge de propositions à ce sujet: « Le logé vit dans un monde qui a été fabriqué (…) Il traverse l'existence sans y inscrire de trace (…) Ce qu'il laisse derrière lui, ce sont des détritus qu'enlèveront des bennes »[919]. C'est qu'en effet, écrit encore Illich, « il est une argumentation encore plus importante, qui n'a pas été correctement formulée jusque-là mais que je décèle dans bien des initiatives concrètes que j'ai pu observer. L'espace propre à porter les marques de la vie est aussi fondamental pour la survie que l'eau et l'air non pollués »[920].

Recouper alors ces écrits avec la description essayiste de Rem Koolhaas porte à un constat sans appel : les espaces morts-nés mettent en difficulté symptomatique de les

---

913 ANDERS, Günther, « Préparateurs de cadavres de l'histoire » (1941), in *Journaux de l'exil et du retour (1985)*, *op. cit.*, p.10.
914 ANDERS, Günther, « Après « Holocauste » (1979) », in Visite dans l'Hadès, op. cit., p.172.
915 « L'équipe de nuit efface le dommage causé par l'équipe de jour, dans une répétition sisyphéenne infinie. Pendant que vous vous remettez du *Junkspace*, le *Junkspace* se remet de vous : entre deux et cinq heures du matin, une tout autre population (…) éponge, aspire, balaie, nettoie, réassort… » KOOLHAAS, Rem, « Junkspace », in *Junkspace, op. cit.,* p.91-92.
916 Idem, p.95.
917 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun*, op. cit., p.45.
918 ILLICH, Ivan, *H2O*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.,* p.469.
919 ILLICH, Ivan, « L'art d'habiter », in *Oeuvres Complètes 2, op. cit.*, p.757.
920 Idem, p.763.

habiter. Faut-il alors ajouter ce fait que rappelle Anders : « là où il n'y a rien qui vient d'hier, rien qui demeure ou puisse demeurer, l'histoire est abolie »[921], pour compléter l'argumentation ? Si l'univers mort-né est incapable de prendre la trace du temps, de vieillir tout comme nous vieillissons, alors quelle sorte d'habitation peut-il bien accompagner ? Bernard Salignon concourra à notre analyse. Dans *Qu'est-ce habiter ?*, il argumente à cet égard :

« Le rapport de l'homme à l'espace, particulièrement à l'espace dans son « habiter », est une fonction radicalement foncière et transhistorique, laquelle est la façon unifiante et diversifiante qu'a l'être humain dans l'habitat de (re)trouver son ancrage et ses racines profondes en même temps que sa singularité. Nous pensons que si quelque chose de ces retrouvailles n'est pas réalisé ni même possible, alors l'homme n'habite pas, il transite seulement là où il a un logement, rendant ainsi trop précaire son installation dans l'espace approprié »[922]

Que comprendre plus précisément par là ? Lorsqu'il se propose d'en définir les lignes « ontiques et ontologiques », Bernard Salignon définit deux principes majeurs à l'oeuvre dans l'habiter : un ancrage « historial »[923] et un ancrage « intentionnel » : « Habiter est à la confluence de l'historialité de tout être humain et de l'intentionnalité qui est la visée en devenir de toute personne »[924]. Ce sont ces deux principes qui, selon lui, forment l'inaliénable mécanisme habitationnel de l'homme - ce sont ces deux principes, qui, s'ils viennent à manquer, placent l'homme « dans une certaine errance qui entraîne toutes sortes de conduites, de comportements, de pratiques et de représentations qui le rendent défensif, replié, perdu, agressif, angoissé et instable »[925].

Ce qui est détruit par l'univers du mort-né n'est donc pas simplement la durée sociale des objets et des spatialités, mais, plus puissamment et plus directement pour ce qui est de notre étude sur l'habitation humaine, une part de l'ancrage existentiel de l'individu dans la durée, une part de sa capacité à se situer vis-à-vis d'une provenance et d'une destinée, une part de son habitation sur Terre et dans les milieux humains dans la longue durée. Comme Günther Anders l'écrivait dans *L'obsolescence de l'histoire* (1978) :

« Le consommateur est déjà adapté depuis longtemps à cet idéal de courte vie – ce que prouve, par exemple, l'acheteur de mouchoirs en papier qui n'a plus besoin de laver ses mouchoirs. Les objets de notre monde sont donc *anhistoriques*. Ils ne viennent pas du passé et ne sont pas destinés au futur. Comme des nourrissons, ils ne vivent que dans le maintenant. (…) Le passage de la marchandise durable à la marchandise jetable s'est imposé non seulement à l'industrie mais aussi aux clients »[926]

---

[921] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire I » (1978), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p. 279.
[922] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?, op. cit,* p.20.
[923] Si « l'intentionnalité » peut être comprise simplement, on pourrait s'interroger sur le sens précis de l'idée « d'historialité ». Que comprend plus précisément alors par cet « historial » qui semble remis en cause par les bouleversements paradigmatiques décrits par Anders ? Salignon explicite sa pensée : « L'historial n'a rien à voir avec l'histoire ni avec l'historicité ; il a plutôt à voir avec le destinal, c'est-à-dire avec ce qui, dans l'homme, évoque pour lui sa provenance et son advenir » SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.,* p.27.
[924] Idem, p.26.
[925] Idem, p.25.
[926] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire I » (1978), in *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.279-280.

Nous retrouvons là encore notre constat de *deshabitation* probable de ce qui reste *anhistorique*. Et ces changements habitationnels expliquent, chez Anders, ce fait aujourd'hui courant que les objets fassent mine de venir du passé : des blues jeans par exemple sont produits avec une usure produite (des traces, marques, déchirures, trous). C'est pour cette raison aussi, poursuit-il, que fleurit le commerce des « faux outils d'un même passé (presque rustique) dont la plupart des acheteurs ne descendent absolument pas, comme, par exemple, des enseignes de cafés en metal, des lampes à pétrole »[927]. Un phénomène qui n'a fait que s'accroître depuis lors – et dont nous trouvons ici, si ce n'est une explication, du moins une interprétation. Il trouverait sa source dans la mise en difficulté d'habiter résultant du développement de l'univers du mort-né, spatialités, marchandises et quotidienneté inclus. Car l'homme ne peut véritablement se détacher de son rapport existentiel au temps passé, passant, dépassé et dépassant.

On s'interrogerait alors avec Jean-Paul Dollé : « comment nommer ce nouveau temps, caractérisé par l'impossibilité presque complète pour les hommes soumis au règne de la marchandise de sortir de soi pour s'ouvrir au monde, d'expérimenter le monde ? »[928]. A l'heure où le *shopping* pourrait être vu comme la dernière forme restante d'activité publique - voire à l'heure même où toutes les typologies de programmes architecturaux et urbains doivent s'inspirer du *shopping* s'ils veulent avoir une chance de survivre[929], s'interroger sur les contours et les contenus, les déploiements des territoires de la consommation et ses impacts sur l'être semble devenu indispensable pour notre étude sur l'habitation.

Zones et constructions a-géographiques

Que forment, à l'échelle de la ville, les *espaces morts-nés* précédemment entrevus ? Comment ces intériorités déconnectées de tout rapport avec leur environnement pourrait-elles créer un tissu urbain accueillant?

Par elles, le bâtiment sans qualité semble s'être réconcilié avec l'homme sans identité[930], et tous deux ont construit ensemble des « zones » qui font fi de tout rapport contextuel (autre qu'économique). Cet ensemble décontextualisé ne provenant pas du milieu lui-même, argumente Alberto Magnaghi, doit être alimenté par des territoires de plus en plus éloignés, par des processus incapables de s'auto-reproduire. Créant de fait un paysage « plus pauvre et plus fragile » que celui des établissements en dialogue avec

---

927 Idem, p.280.
928 DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable Capital, op. cit.,* p.92.
929 « Shopping is arguably the last remaining form of public activity (…) Churches are mimicking shopping malls to attract followers. Airports have become wildly profitable by converting travelers into consumers. Museums are turning to shopping to survive. The traditionnal European city once tried to resist shopping, but is now a vehicle for American-style consumerism » KOOLHAAS, Rem, Harvard Project on the City (dir.), « Shopping », in *Mutations*, Bordeaux, ACTAR, 2000, p.124-181, p.125
930 BEGOUT, Bruce, *Lieu commun, op. cit.*, p.159.

leurs milieux[931], ce milieu hétéronome est ce que désigne notre étude, avec Jean-Paul Dollé, comme étant un *territoire du rien*. Ce qu'a sans doute essayé de faire apparaître la photographie d'Alexa Brunet dans son travail intitulé *Dystopia*[932].

Antithèses absolues de toute géographique, toute culture propre, toute tradition, de tout héritage, les *zones* sont hautement paradoxales : urbanisées mais pourtant pas « urbaines », elles sont des morceaux de villes mais pourtant ne « font pas ville ». Jean-Paul Dollé est radical à leur égard :

> « Comme l'avait vu Guy Debord dans ses magnifiques descriptions de Paris, l'espace pour le capitalisme devient décor. Cet espace sans lieu produit des zones, zones à travailler, zones à vendre et acheter, à se divertir et se loger, bref des produits de l'immobilier. Mais on n'habite pas des zones, tout au plus y est-on logé et assigné à y travailler – pour survivre – et à se distraire – pour oublier d'être réduit à cette survie »[933].

Ou, sous les mots de Xavier Bonnaud cette fois :

> « L'absence, le manque et l'ennui dominent ces quartiers neufs, conformes, proprets et sans âme. Nous y ressentons la dépossession d'une partie de nous-mêmes devant l'impossible travail d'appropriation culturelle ou symbolique face à une telle fonctionnalité en soi de l'espace. On y entrevoit aucun effet de présence, l'indigence des bâtiments occupant de manière arrogante tout le devant de la scène plutôt que d'offrir des occasions de mise en relation avec le sol, l'horizon, le voisinage, bref, de construire une urbanité ».[934]

S'agit-il là de la description d'une zone pavillonnaire, d'une zone commerciale, d'une zone industrielle ? Nous ne pouvons même le dire, tant justement les caractéristiques de ces trois formes d'urbanisation se rejoignent pour former un « territoire du rien »…

Le racolage et la récupération de l'attention

C'est dans cet univers qui a été nommé à la suite de Jean-Paul Dollé *le territoire du rien* (mais qui tout aussi bien aurait pu être nommé *ville générique* ou *ville franchisée*) que prend le plus superbement place l'objet d'étude qui va désormais retenir notre attention : le *racolage* de l'individu par les processus de récupération de l'attention.

Qu'est en effet plus à même de laisser place à la publicité que ces *zones* sans âme ? Qu'est plus à même de mettre en valeur les images séduisantes du racolage publicitaire que ces « hangars décorés »[935] disposés le long de la route ? Leur configuration spatiale est pensée et bâtie avant tout pour satisfaire aux normes de la voiture et à l'attention dont peuvent faire preuve le conducteur et les passagers d'une

---

931 MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.,* p.16.
932 Voir Annexe Iconographiques : Alexa Brunet.
933 DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable Capital, op. cit.*, p.66.
934 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.*, p.21.
935 Cf. VENTURI, SCOTT BROWN, IZENOUR, *L'enseignement de Las Vegas*, Bruxelles, Mardaga, 2008.

voiture[936]. C'est une évidence logique que de le souligner : moins le paysage parcouru est riche en informations, et plus l'effet de la publicité, du racolage, sera efficace. Les experts de la consommation connaissent et travaillent explicitement avec ce fait établi : fabriquer des espaces architecturaux déconnectés de tout lien avec leurs contextes naturels permet d'augmenter les chiffres des ventes des magasins ainsi déterritorialisés - ce qu'ont bien montré Koolhaas et le Harvard Project on the City dans *Mutations* notamment[937].

Non que ces *zones* soient les seules terres où se déploie un processus de récupération de l'attention systématique, mais plutôt que ces *zones* sont les spatialités où celle-ci prend une tournure si explicite et si présente, qu'il semble que ce soit elle qui régisse l'établissement même de ces territoires. De quoi est-il question alors dans nos propos quand nous employons ici les termes de « racolage » ou de « récupération de l'attention » ? Nous empruntons ici, une fois de plus, à la pensée de Günther Anders :

> « Notre monde est un monde qui pratique le racolage et qui mobilise tout ce qui possède une puissance de racolage à cette fin. Mais puisque rien ne racole avec autant d'efficacité que l'excitation sexuelle, le monde n'apparaît plus tel qu'il est en lui-même mais comme « *sirénique* ». Quelqu'un qui flâne à travers les centres-villes des capitales du monde ne flâne plus entre des façades de maisons mais entre des lèvres, des poitrines et des cuisses de plusieurs mètres de haut, utilisées comme moyen publicitaires pour toutes sortes de marchandises »[938]

Tout, bien sûr, peut être considéré comme une tentative d'attirer l'attention : nos vêtements, nos expressions, nos postures mêmes peuvent être analysées sous cet angle. Et on commencera de la même façon par penser que *toutes les époques* ont connus leurs processus de récupération de l'attention ; que des crieurs publics antiques aux souks marocains, chaque entreprise économique ou politique ne peut que s'appuyer sur ce système pour survivre. Il faudra malgré tout, cela étant dit, reconnaître à notre époque, une nouvelle échelle de développement de phénomène : à savoir à la fois une puissance accrue des récupérations déployées, et une multiplication phénoménale de leur nombre.

Ainsi omniprésents, ces processus siréniques tentent de nous absorber. Quelles conséquences cela a t-il sur les mécanismes habitationnels ?

Les travaux d'Yves Citton font aujourd'hui matière de référence sur la question de l'attention. Son dernier ouvrage notamment, *Pour une écologie de l'attention*[939], recense et référence, commente et analyse avec précision les phénomènes et luttes contemporaines pour l'attention. Remontant plusieurs siècles d'analyses de l'attention humaine, son travail s'arrête plus complètement et plus précisément que nous ne pouvons le faire ici sur les nombreux aspects à considérer sur cette question, et nous

---

936 Cf. GEHL, Jan, *Pour des villes à échelle humaine*, Paris, Ecosociété, 2013.

937 voir notamment les traces relevées par KOOLHAAS, Rem, (dir.), Harvard Project on the City, « Shopping », *Mutations*, p.124-181 ; p.130 notamment : « one description from 1938 of a windowless store describes a selling space « free from the slightest daylight or natural ventilation (…) in many ways the elimination of windows adds to the beauty and to the selling efficiency of the store »

938 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire III, Le monde comme sirène » (1978) in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.309

939 Cf. CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.

invitons dès lors qui voudrait consulter plus en profondeur ces aspects à consulter ces recherches. Son travail pointu d'analyse et de référencement historique toutefois, s'il situe bien l'explosion des recherches sur le sujet dans la deuxième moitié du XXe siècle, n'en omet pourtant pas moins de situer l'apport précurseur de Günther Anders sur le sujet. C'est en ce sens que notre analyse prend aussi son sens, venant compléter et non répéter ses travaux, en les déployant aux travers des spécificités de la pensée andersienne. Nous relèverons plusieurs éléments à ce sujet.

Quatre arguments andersiens sur les métamorphoses de l'attention humaine

Premier point : les analyses andersiennes tendent à démontrer que le niveau d'intensité du racolage abaisse notre seuil d'attention aux choses. A savoir que plus les processus de récupération de l'attention semblent puissants et nombreux, et moins nous devenons capables de porter attention à ce qui ne racole pas ; tant et si bien que nous ne soyons peut-être plus en mesure de considérer ce qui ne racole pas. Dans *L'obsolescence de l'individu* (1962) ainsi :

> « *Le racolage est un mode de notre monde (…)* ce qui ne racole pas, ce qui n'interpelle pas, ce qui ne se montre pas, ce qui ne prend pas place sous la lumière des réclames, tout cela n'a pas la force de nous réclamer quoi que ce soit, nous ne le prenons pas au sérieux, nous n'y donnons pas suite (…) bref, cela reste pour nous ontologiquement infraliminaire, cela n'existe pas « là » (…). Quand Heidegger (…) a réanimé le mot devenu anémique de « phénomène » en l'interprétant comme « ce qui se montre », il n'avait rien de moins à l'esprit que la phénoménalité des marchandises qui racolent »[940]

Face à l'omniprésence du racolage, dois-je moi aussi racolager pour exister auprès d'autrui ? Dois-je moi aussi m'interpeller moi-même comme le ferait une réclame, pour ne pas rester « infraliminaire » à moi-même, ne pas me rester inaperçu ? L'omniprésence des mécanismes de récupération de l'attention est telle qu'on ne s'étonnera pas de lire aujourd'hui que « jadis, l'attention était considérée comme acquise, et c'étaient les biens et les services qui étaient perçus comme porteurs de valeur. A l'avenir, beaucoup de biens et de services seront fournis gratuitement en échange de quelques secondes ou minutes d'attention de la part de l'utilisateur »[941]. Quelle attention sommes-nous à même, dans ce contexte, d'accorder à autrui, à nous-mêmes, ou au monde qui ne racole pas ? La thèse d'Anders et ses formulations sont radicales, mais restent de la plus haute importance pour faire apparaître ce qui est latent dans les transformations à l'oeuvre. En exagérant le réel, elles ne cherchent pas à l'aggraver, mais au contraire à le faire voir pour stimuler réactions et prises de conscience. Si en effet

---

[940] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in L'obsolescence de l'homme Tome II, p. 159-160

[941] DAVENPORT, Thomas, BECK, John, *The Attention Economy : Understanding the New Currency of Business*, 2001, Cambridge, Harvard B.S., p.213, cité par CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention, op. cit.,* p.23

c'est l'attention et la considération d'autrui qui nourrissent bien notre existence[942], et que les spatialités laissant la possibilité à cette attention et cette considération de se déployer s'amenuisent, alors il n'est nullement étonnant que la crise actuelle ne soit pas seulement une crise économique, mais avant tout une crise de la reconnaissance morale[943].

Second élément avancé par Anders : il est devenu impossible de faire abstraction de ce racolage. La puissance d'attraction de l'écran est si forte qu'*il faut* le regarder. Les publicités sont à ce point siréniques que nous *ne* pouvons *pas* ne pas les regarder. Ainsi, lorsqu'Yves Citton s'interroge : « d'où une question où convergent nos exigences politiques aussi bien que nos responsabilités éthiques : *que laissons-nous passer (ou non) à travers nous* (discours, mots, types de biens et de modes de production) ? », cela suppose qu'il soit encore possible de disposer d'une marge de manoeuvre nous permettant de choisir *librement* de regarder ou non la réclame, la télévision, les appels ici et là répétés à la consommation. Mais ce choix est-il toujours vraiment libre ? Il faut se mettre au défi de faire un changement de métro dans n'importe quelle station parisienne *sans regarder aucune publicité murale* pour comprendre que cette liberté n'est pas réelle : il est absolument impossible de le faire.

D'autant que ce processus ne va pas en s'arrangeant, et que, compétition vers plus d'attention récupérée oblige, les dispositifs de racolages se renforcent chaque année un peu plus. En effet, les médias n'ont pas tous la même force d'attraction. Jacques Ellul par exemple le déclarait : « la radio peut servir de fond sonore (…). La télévision ne peut servir d'arrière-plan. Elle vous prend »[944]. Hartmut Rosa, citant un témoignage, nous invite lui aussi à le penser : l'écran est un trou noir absorbant temps, espace et être[945]. *« Lutter contre les dispositifs d'asservissement de l'attention »* comme nous le propose en conclusion de son ouvrage Yves Citton (parmi d'autres points)[946] se révèle ainsi être un enjeu de premier ordre.

Et ce, d'autant que (et ce sera là notre troisième point) l'ensemble absolu de *l'oekoumène* moderne-liquide semble avoir été façonné en ce sens, tant et si bien que non seulement

---

[942] Yves Citton l'écrit à propos des objets culturels, mais n'est-ce pas le propre de toute existence que d'être réalisée par l'attention, la considération d'autrui ? « Comme tous les objets culturels, cet ouvrage n'existe qu'à travers l'attention de ses lecteurs : merci d'avoir nourri son existence de la vôtre » CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p.286.

[943] Selon une étude, « les salariés déclarent ainsi souffrir notamment d'un manque de reconnaissance personnelle vis-à-vis de leur travail : seulement 30% pensent que l'encadrement de leur entreprise valorise le travail bien fait et les efforts supplémentaires (…). Seuls 25% des salariés déclarent que la reconnaissance du mérite de chacun est prise en compte au sein de l'entreprise ». THINK Institut, Great Place to Work Institut, *Etude : 1 salarié français sur 2 est confronté à une situation de burn-out*, octobre 2014, http://www.greatplacetowork.fr/publications-a-evenements/blogs-et-actualite/784-etude-1-salarie-francais-sur-2-est-confronte-a-une-situation-de-burn-out-

[944] MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, op. cit., p.355.

[945] « Je trouve la télévision quasi irrésistible. Quand elle est allumée, je ne peux pas l'ignorer. Je ne peux pas non plus l'éteindre. Je me sens abruti, aboulique, amorphe… alors je reste assis des heures et des heures… » cité par ROSA, Hartmut, *L'accélération*, trad. de Didier Renault, Paris, La Découverte, 2013, p.176.

[946] CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p.257.

nous ne pouvons plus échapper au pouvoir de ce racolage, mais que plus encore, ce racolage est si puissamment omniprésent qu'il nous soit devenu difficile de trouver des spatialités encore vierge de son aura.

Le monde étant si entièrement rempli de publicités, d'annonces, de recommandations sonores, visuelles, de signalétique (etc.), nous devenons des éléments pris dans ce système devenu inévitable. Anders le met en évidence : « *le monde est devenu un étalage*, une exposition de marchandises qu'il est impossible de ne pas visiter »[947]. L'écran, ses mouvements, lumières et contenus mêmes de diffusions sont pensés pour attirer notre attention. Que penser de leur récente multiplication par delà toute raison dans les lieux publics ? L'univers de la mobilité, des stations et couloirs de métro aux abribus en passant par les gares et aéroports est révélateur à ce sujet : quelle information n'y est pas diffusée aujourd'hui sur un écran en tout point semblable à un écran de publicité ? Voire même: quelle information nécessaire au trajet n'est plus diffusée entre une publicité ou une autre ?

Tout autant, la rue elle-même semble se remplir progressivement d'écrans en tout genre. Des diffusions d'informations aux recommandations de sûreté jusqu'à la réclame commerciale, tout doit aujourd'hui être affiché, en mouvement et en couleur, sur écran haute résolution. Il semble que plus la jungle urbaine tende à la récupération de l'attention et plus il faille rivaliser pour pouvoir encore être visible - plus il faille donc concourir à cette omniprésence vulgaire, ce déploiement par delà toute raison d'écrans et de lumière. Jusqu'à ce que nous pénétrions finalement dans des Times Square et autres Nanjing Road qui feraient pâlir jusqu'à Las Vegas elle-même.

Enfin, quatrième et dernier point proposé par Anders : c'est *le monde qui ne racole pas* qui, en dernier recours, nous semble aujourd'hui étrange. Les sociétés qui restent encore extérieures à ce modèle culturel nous apparaissent comme vides, voire irréelles : « Le voyageur venant de l'Ouest étant habitué à identifier « monde » et « monde de la publicité », le monde sans publicité ne lui fait pas seulement l'impression d'un désert visuel, acoustique et érotique, mais carrément de quelque chose d'irréel »[948], écrit Anders.

« Puisqu'à l'époque des médias électroniques il n'existe plus d'endroit où l'on pourrait ne pas être informé ou plutôt désinformé, ou encore, pour être plus précis, plus d'endroit où l'on pourrait échapper à la contrainte d'être informé ou plutôt désinformé, puisqu'il n'existe plus aucune province, il n'existe donc plus d'endroit où l'on a pas les oreilles saturées des bavardages sur la « perte du sens » des philosophes ordinaires, des psychanalystes, des prêcheurs des ondes ou encore des « *cassettes automatiques de consolation* » à écouter par téléphone »[949].

---

[947] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in L'obsolescence de l'homme Tome II, p. 160.
[948] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.161.
[949] ANDERS, Günther, « Les Trois Révolutions industrielles (1979) », *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.31

Est-ce pour des raisons analogues qu'à été formulé l'appel de Citton à « *aménager des vacuoles protégées des assauts de la communication* »[950] ?

Le monde en image et ses voyeurs forcés

Suivant les théories de Günther Anders, nous sommes donc plongés dans un ensemble entièrement fourni en images, sons, mouvements, et attractions permanentes. Tant et si bien que si, « auparavant, il y avait *des images dans le monde,* aujourd'hui il y « *le monde en images* », plus exactement le monde comme image, comme mur d'images qui capte sans cesse le regard, l'occupe sans interruption et recouvre sans interruption le monde »[951].

Dans ce *monde-tohu-bohu*, la normalité, c'est le chaos perceptif, et ce qui perturbe cet état constant, est au contraire le silence visuel ou auditif. Le problème étant que dans cet état des choses, « l'offre d'images, en partie gratuite et en partie même inévitable (comme la publicité), étouffe la possibilité de constituer soi-même une image »[952].

Alain Gauthier s'interroge : « dans ce contexte, que signifie se taire, puisqu'on est condamné à entendre ? Et, à l'inverse, que signifie parler, si ce n'est mêler sa voix au concert signalétique ambiant ? »[953]. Le concert infini de la consommation sirénique nous plaçant dans une situation de spectacteur, ou pire, de voyeur, voilà bien ce à quoi nous sommes réduit : à assister bon an mal an au spectacle, sans possibilité de fuite. S'il est vrai en effet, comme le propose Yves Citton que « nous devenons ensemble les individus que nous sommes en fonction des frayages où se stabilise notre attention »[954], alors dans le monde du racolage certainement sommes-nous devenus des voyeurs. Malgré nous, nous sommes devenus des êtres habitués à être racolés, et, de fait, attendons du monde qu'il nous racole. Günther Anders, dans un autre texte de 1978, poursuit en ce sens :

> « Nous ne constituons qu'*une masse de millions de voyeurs forcés* (…) voyeurs qui, regroupés et regardés fixement par des images inévitables, ne sont plus en mesure de regarder au delà (…) Il n'est pas seulement impossible de ne pas voir ces activités commerciales ou ces revues parce qu'on ne peut pas traverser le vertige de Broadway des différentes villes du monde comme on traverse les forêts, « en ne regardant que devant soi », mais surtout parce que – et c'est une partie encore non écrite de la *« théorie de la connaissance de l'époque industrielle »* - un changement est intervenu dans la passivité. Je veux dire par là que *ce n'est pas nous qui regardons le monde, nous sommes plutôt regardés par les marchandises et les publicités qui y sont exposées* et nous ne pouvons l'éviter ; et plus nous sommes regardés de façon pénétrante et effrontée, plus le besoin qui peut être éveillé est artificiel »[955]

---

[950] CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p.259.
[951] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la réalité » (1960), in *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.247.
[952] Idem, p.250.
[953] GAUTHIER, Alain, *Charmer le banal,* Paris, Sens&Tonka, 2001, p.15.
[954] CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p.249.
[955] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire III, Le monde comme sirène » (1978) in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.310

Notons-le toutefois, cette récupération de l'attention est éminemment paradoxale. En effet, d'une part le regard par exemple cherche *vraiment* à être capté par les sirènes de la publicité, les vitrines, les offres, soldes, promotions et affiches de communication ici et là disposées. Mais d'autre part, il faut bien reconnaître à une proportion toujours plus importante de ce système l'intention notable de simplement « faire signal ». Remplir le vide. Quel pourcentage alors de la masse des images, des sons, des odeurs produites, est destinée non pas à être écoutée, regardée, appréciée, mais vise simplement à perpétuer cet état d'effervescence généralisée ? Selon Anders, ce taux est extrêmement élevé. A propos de musique par exemple, « ce que la *background music* exige de nous (et 99% de la musique radio – et télé-diffusée est, ou *devient* de la *background music* (…)), ce n'est plus d'être écoutée. Elle n'existe que parce que, sans elle, s'installerait un vide insupportable »[956].

L'exemple de la musique est éloquent : de moins en moins de personnes aujourd'hui *écoutent simplement* de la musique ; à savoir ne font « que ça ». La musique est employée dans les restaurants, les centres commerciaux, les supermarchés et les ascenseurs pour servir de « fond sonore » destiné à augmenter les ventes ou rendre plus agréable l'attente, voire elle est utile aux discothèques pour faire danser et boire. Boorstin le notait dès 1973 :

> « Lorsque la musique ne fut plus qu'une expérience accessible à tous et que l'on pouvait sans cesse renouveler, elle perdit une bonne partie de son originalité ; elle ne fut plus qu'un élément, parmi d'autres, d'un décor, d'une atmosphère, au même titre que la température de l'air, l'humidité ou l'éclairage (…) Lorsque la « musique » est partout, est-ce encore de la musique ? Les auditeurs l'écoutent-ils vraiment ? Les Américains eux-mêmes savent-ils si oui ou non ils écoutent effectivement ? »[957].

De même, la publicité du métro est faite pour capter l'attention en un instant, pour marquer les esprits ou faire passer son message immédiatement – et il ne vient à l'idée de quasiment personne de s'arrêter pour observer ou analyser ces affiches. On ne *contemple* pas ces images comme on contemplerait un tableau de peinture classique, un paysage de montagne ou les bas-reliefs d'une église.

En résumé, la grande majorité de ces accrochages et diffusions sont formés et installés pour fonctionner de façon quasi-subliminale : pour pénétrer notre esprit même si nous résistions à leur appel. Très paradoxalement donc, si ces médias cherchent à récupérer notre attention, ce n'est pas pour la conserver, la maintenir auprès d'eux, mais pour la tenir suffisamment longtemps pour que le message qu'elles veulent nous délivrer « passe ». Et ce « suffisamment longtemps » peut être de l'ordre de la seconde pour l'image, de l'échelle du demi-refrain pour la chanson populaire.

---

[956] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la réalité » (1960), in *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.251.
[957] BOORSTIN, Daniel J., *L'histoire des Américains, op. cit.*, p.1277

L'habitation à l'épreuve du sirénique

Tentons finalement ici d'expliciter les conséquences du racolage et de la récupération de l'attention sur les mécanismes habitationnels humains précédemment démontrés. Notre enquête est partie des espaces morts-nés du supermarché, pour en venir à présenter les territoires du rien formés par la juxtaposition hasardeuse de ces hyper-artificialités en « zones ». Puis, ont été envisagées les théories andersiennes de la récupération de l'attention et du « racolage sirénique » opérés par la consommation en pareils lieux. Qu'en est-il de l'habitation dans un tel univers ?

Il faut souligner en premier lieu la pauvreté du discours clos[958] formé par le paysage de « la ville du plastique et du ciment, tautologie d'un signe qui s'auto-représente »[959], la pauvreté de cet univers, qui, plus que de nous transporter ou de nous renvoyer à nous-mêmes, nous contraint dans sa carcasse hyperartificielle. Cela passe par des critiques objectivement formulables : s'il est vrai en effet que toute ville « fabrique sa complexité dans le canevas objectif qu'elle offre aux pratiques quotidiennes »[960], que produit alors comme forme de complexité le cadre objectif des *territoires du rien* dans lesquels « l'enseigne est plus importante que l'architecture »[961] ? Pierre Sansot exprime en ces termes la destruction de l'être et de l'urbain qui se dégage du racolage opéré par les vitrines : « La vitrine moderne nous absente de la rue (…) Davantage, *elle neutralise la rue* qui se contente de refléter le spectacle et les spectateurs »[962]. Perdus entre des vitrines façonnées comme des décolletés, l'humain forcé au voyeurisme perd sa dignité. Il en perd sa manière d'être, sa tenue, comme l'illustrent très poétiquement les photographies de Denis Darzacq[963].

Les « zones », qu'elles soient commerciales, pavillonnaires ou industrielles, sont les territoires de l'automobiles, et en cela restent définitivement difficiles d'accès au corps humain non-machinisé, et extrêmement pauvres en termes de stimuli paysagers, de complexités de formes, de vies et de rythmes, et finalement d'interactions, de rencontres, d'échanges possibles (autres que marchands). Du *Junkspace* à la *Ville générique*, rien n'est aménagé en résonance avec une tenue corporelle digne, en fonction d'une approche diversifiant les situations, ou dans le souci de création d'un accompagnement doux et hospitalier au corps. De la même façon que sont rangés les rayons du supermarché en fonction de leur prix et leurs formes, sont organisés les allées de celui-ci, les volumes du bâtiment, et finalement les routes et parking menant à ces hangars : selon une pure rationalité économique, selon de simples stratégies de marketing. En tout cela, c'est le corps et l'esprit de l'individu, ses singularités et ses

---

958 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel, op. cit.*

959 MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local*, *op. cit.* p.16

960 ABRAM, Joseph, « Habiter le Havre », in GUILLOT, Xavier (dir.), *Habiter la modernité. Actes du colloque "Vivre au 3e millénaire dans un immeuble emblématique de la modernité*, St-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p.54.

961 VENTURI, SCOTT BROWN, IZENOUR, *L'enseignement de Las Vegas*, *op. cit.*, p.27.

962 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville*, *op. cit.,* p.486.

963 Voir Annexe 4 : Annexe iconographiques, Denis Darzacq

lignes de vies qui doivent se plier pour s'adapter. Malmenés, nous habitons peut-être, tout de même, ces espaces ; mais comment ne pas voir qu'ils s'établissent avant tout comme des entraves à l'habitation ?

Suite à ces écrits, on s'interrogerait toutefois : quelle est la différence entre ces processus de détournement de l'attention, et les mécanismes habitationnels précédemment mis en valeur de présence de l'individu à lui-même ou au monde, ou, dit autrement d'absence à soi ou au monde ? Alain Mons écrit à cet égard :

« l'anthropologue Albert Piette remarque que la particularité de l'espèce humaine (…) est de pratiquer un mode d'être où alternent la présence et l'absence. Qu'est-ce que cela veut dire d'être à la fois là et ailleurs, présent et distrait dans un lieu et un temps donné ? (…) Nous ressentons bien que telle est notre situation dans notre rapport aux lieux avec un contexte d'emprise des images, de télécommunications, de déplacements rapides et incessants, de virtualité mondiale »[964]

Mais s'agit-il là vraiment du même mouvement ? Si « habiter » relève bien d'un processus complexe d'absence et de présence simultanées[965], en quoi alors l'absence provoquée par le divertissement, ou la présence imposée au racolage publicitaire constituent-ils des mécanismes différents, plus fortement critiquables ? Ou, dit encore autrement : les rêves me portent « hors du réel », tout autant que l'univers de la reproduction médiatique (télévision, radio, médias et consommation d'images sur Internet…), pourquoi alors chercher à critiquer ces derniers, puisque nous ne pensons pas critiquer les rêves eux-mêmes ? Plusieurs arguments sont à noter pour répondre à ces questionnements légitimes.

Parmi d'autres, trois mises en difficulté d'habiter impliquées par ces situations

Tout d'abord, le caractère obligatoire, incontournable de la récupération de l'attention, qui différencie radicalement ce phénomène des processus habitationnels mis en valeur précédemment. Si je peux certes m'absenter d'une conversation parce que sa teneur me porte à rêvasser, ce comportement m'engage en tant que personne responsable, et je ne peux qu'assumer l'accusation de mon interlocuteur vexé que je ne l'écoute pas. Qu'une publicité par contre racole mon attention durant notre conversation, et je serai, *malgré moi*, détourné de ma présence à cette conversation. « Les publicités paranoïaques de la ville blessent la finesse et assourdissent l'ouïe ; évadez-vous de leur éclat obligatoire qui tue la vue »[966], écrit Michel Serres avec raison ! On pourrait aussi s'interroger avec Henri Torgue :

---

964 MONS, Alain, *Les lieux du* sensible, *villes, hommes, images,* Paris, CNRS Editions, 2013, p.116

965 « Nous avons tous l'expérience de la présence et de l'absence (…) je suis là, en ce moment, mais, en même temps, je suis aussi bien à Stanford, où tel travail m'attend, qui me préoccupe, mais aussi à Vincennes ou Paris, ou en mon paradis de naissance, encore, d'où un fragment archaïque de moi jamais n'appareillera, et ailleurs, çà et là, où mon temps, comme une queue de comète, laissa, par son passage, des aérolithes de réminiscence, mais surtout ailleurs » SERRES, Michel, *Atlas*, Paris, Flammarion, 1997, p.80-81.

966 SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.*, p.60.

« Quelle est la part individuelle de cette écologie du sonore ? Nous sommes à la fois des oreilles passives et des faiseurs de bruits. Donner lieu procède alors d'un double mouvement : se mettre à l'écoute du monde et moduler sa propre partition sonore dans l'orchestre commun. Entre cacophonie et harmonie, l'habiter joue sa qualité au quotidien »[967]

Second point en conséquence : la destruction de notre capacité propre à rêver. Si, comme nous invite à le penser Gaston Bachelard, l'imagination c'est la capacité non de former mais de déformer les images[968], quelle part d'imagination s'exerce encore dans l'univers littéral que nous livre la « culture de masse » précédemment décrite et qui cherche à nous racoler par le biais de la réclame notamment ? Pierre Rahbi le dit sans détour : « l'omniprésence des écrans, c'est l'abolition des songes »[969]. Dans le passage de l'attention profonde à l'hyper-attention qui apparaît chez les nouvelles générations habituées aux médiums d'informations, de divertissement ou de travail modernes-liquides[970], il semble qu'il soit question d'un changement historique de redistribution des mécanismes naturels de l'attention. Quel sera la capacité de déformation des images de cette nouvelle génération hyper-attentive, quelle sera la capacité de rêve de cette génération à faible tolérance pour l'ennui[971] ? Comment penser que la multiplication des images et de leur caractère littéral (car c'est bien de *littéralité* qu'il s'agit dans le racolage, et non de *suggestivité*, de *discrétion*, ou de *métaphore*) puisse favoriser un développement de notre capacité à imaginer ? On sait l'importance qu'a eu pour Anders la capacité d'imagination. Le philosophe revendiquait dès 1944 ce fait que « la tâche principale aujourd'hui est donc le développement de l'imagination morale »[972]. Ce devoir moral semble-t-il avoir progressé dans les développements sociétaux récents, ou son accomplissement au contraire s'est-il encore éloigné de nous ?

Troisième point : la destruction de l'espace propre à héberger des habitations *existantes* et *insistantes* en toute liberté. En effet, pour le dire avec Bernard Salignon,

« Que peut-on espérer au niveau des liaisons sociales et humaines, si l'on procède à une forme généralisée d'expropriation des espaces publics, où l'on arrête le temps de l'ouverture aux possibilités en les détournant de leur essence, on met l'autre, les autres dans une impossibilité de venir dire, agir, échanger avec la communauté dont ils font partie? »[973]

---

967 TORGUE, Henri, « Cris et murmures de lieux », in *La poétique de l'habiter*, op. cit., p.51.

968 « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images. Or elle est plutôt la faculté de déformer les images » BACHELARD, Gaston, *L'Air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, Introduction, « Imagination et mobilité », p.7, Paris, José Corti, 1990.

969 RAHBI, Pierre, *La sobriété heureuse*, Entretien avec Pierre Rahbi, DVD, Les Colibris, 2011.

970 Les analyses sur la perception et l'attention par exemple, font apparaître des *capacités* différentes pour les jeunes générations. Katherine Hayles à ce sujet écrit ainsi que « les enfants dont la croissance se produit dans des environnements dominés par les médias ont des cerveaux câblés et connectés différemment des humains qui n'atteignent pas dans de telles conditions la maturité (…) Les sociétés développées ont longtemps été capables de créer le type d'environnement qui permet d'aboutir à l'attention profonde (…) Une mutation générationnelle a lieu, passant de l'attention profonde à l'hyper-attention » Katherine Hayles, *Hyper and Deep Attention : the generational divide in cognitive modes*, Profession, 2007

971 HAYLES, Katherine, citée par CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p.187.

972 ANDERS, Günther, « Aveuglement rétrospectif (1944) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.36.

973 SALIGNON, Bernard, *Où, L'art, l'instant, le lieu, op. cit.,* p.77.

Où trouver aujourd'hui l'espace-temps, le silence disponible pour se retrouver avec soi-même, *in-sister* ? Dans le tohu-bohu ambiant, comment donner la primauté à la relation humaine (qu'il s'agisse par cette expression d'un mouvement d'extériorisation dans le dialogue avec autrui ou d'un mouvement d'intériorisation dans le dialogue conscient ou inconscient avec soi-même)? Mona Chollet appelle à le croire,

« le tort que nous nous infligeons en nous refusant le droit à ces plages régulières de quant-à-soi, de recul, de lenteur et de plénitude rêveuse, en le refusant aux autres, est incommensurable. Ce n'est pas un état productif, ou pas toujours, mais c'est un état fécond, et même vital, qui permet la respiration de l'être, son ancrage dans le monde »[974]

Le silence, en effet, affirme Illich, faisait autrefois partie des communaux. Mais aujourd'hui il « nous est ravi par des machines qui singent les humains. Et, poursuit-il, nous pourrions facilement être rendus tributaires de machines pour notre parole et notre pensée comme nous le sommes déjà pour nos déplacements »[975].

Il n'est pas nécessaire de savoir ici si ces propos d'Ivan Illich s'en réfèrent au silence auditif ou au silence visuel, au silence olfactif ou au silence sexuel (que l'on appellerait peut-être plus communément décence ou discrétion, pudeur) ; ce qu'il faut noter avec lui est l'importance de l'ensemble de ces silences dans l'établissement de l'individualité humaine, et dans le fondement de « communaux », ces espaces partagés indispensables à toute idée de ville. En effet, « le silence, pour la tradition orientale comme pour la tradition occidentale, est indispensable à l'émergence de la personnalité »[976]. En réalité, le silence ne fait pas simplement partie des communaux - il est paradoxalement tout aussi nécessaire à leur établissement que l'activité et les dynamiques qui y prennent place.

Quand le silence il n'est plus, où trouver encore un espace qui m'accorde le répit nécessaire au développement investi de mes propres processus d'extériorisation, d'intériorisation ? Si habiter est bien un processus naviguant entre présence à soi et présence aux autres, dans l'univers de la récupération de l'attention je ne trouve plus de place ni pour l'un ni pour l'autre, mes sens étant captés malgré eux vers cette extériorité standardisante et destructrice. Je dois leur résister pour habiter encore, je dois habiter *malgré eux*.

974 CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, *op. cit.*, p.27.
975 ILLICH, Ivan, « Le Silence fait partie des communaux »(1982), in *Dans le miroir du passé*, *Oeuvres complètes 2*, p.754.
976 Idem.

Le « dividu » de Günther Anders

Pour désigner cette dépossession de notre capacité à être présents à nous-même et aux autres, la philosophie andersienne propose une terminologie éclairante : la notion de « dividu ».

Dans *Kafka, pour et contre* (paru en 1951 mais esquissé dès les années 30), se trouve la première apparition de la notion de « dividu » chez Anders écrivant : « il est un trait commun à Don Quichotte et au « K » des romans kafkaïens : *ce sont des « individus », parce que ce sont des « dividus », c'est-à-dire : parce qu'ils sont coupés du monde*. Autrement dit : le monde les « snobe » cruellement toute leur vie durant ; l'individu n'en tente pas moins d'entrer en rapport avec lui »[977]. De cette première apparition au sens encore flou, la pensée de l'invention du terme « dividu » va se poursuivre et se préciser, se déplacer même, tant et si bien qu'il soit possible d'affirmer rétrospectivement qu'elle n'avait pas encore, dans *Kafka, pour et contre*, exactement le même sens que celui qu'elle prendra par la suite dans les *Antiquiertheit*.

« Comme on le sait, la philosophie classique a traité la question de l'*être* en étroite relation avec celle de l'*un*, devenu plus tard le « singulier » (*singulare*) »[978], écrit Günther Anders dans ses journaux intimes de 1947. C'est sur cette base qu'il construit la pensée du « dividu », littéralement, celui qui n'est plus l'atome de base, l'indivisible, mais plutôt un être qui est encore lui-même fragmenté entre des éléments déconnectés. Puis, dans *Ruines d'aujourd'hui* (1952), se trouve formulée une explicitation nouvelle du terme : « Désormais, c'est chaque individu qui est fragmenté et réduit à une somme de « dividus ». On prétendait autrefois que les individus n'étaient plus en relation les uns avec les autres ; aujourd'hui c'est chaque fragment de l'homme qui a perdu ses liens avec les autres »[979].

La pensée du dividu se poursuit par la suite dans l'*Antiquiertheit des Menschen* par un rapprochement de cette proposition avec une forme de « schizophrénie » :

> « Par le mot « schizophrénie », nous désignons cet état du moi où celui-ci est divisé en deux ou plusieurs êtres partiels, ou du moins en deux ou plusieurs fonctions partielles, êtres ou fonctions non seulement incoordonnés et incoordonnables, mais que le moi n'envisage en outre nullement de coordonner - chose qu'il refuse même catégoriquement. Dans la deuxième de ses *Médiations,* Descartes remarquait qu'il était impossible de *« concevoir la moitié d'aucune âme »*. Aujourd'hui, une âme coupée en deux est un phénomène caractéristique de l'homme contemporain, tout au moins dans ses loisirs, que son penchant à se livrer à *deux ou plusieurs occupations disparates en même temps*. L'homme qui prend un bain de soleil, par exemple, fait bronzer son dos pendant que ses yeux parcourent un magazine, que ses oreilles suivent un match et que ses mâchoires mastiquent un chewing-gum. Cette figure *d'homme-orchestre passif et de paresseux hyperactif* est un phénomène quotidien et international »[980].

---

977 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.,* p.47.
978 ANDERS, Günther, « New York 1947 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, *op. cit.,* p.87.
979 ANDERS, Günther, « Ruines aujourd'hui » (1952-1953), in *Journaux de l'exil et du retour (1985), op. cit.*, p. 277.
980 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.160.

Nous entendons maintenant clairement une autre forme de dispersion de l'attention. Tandis que nous étions précédemment occupés à détruire ce qui advient à l'individu sous l'effet du racolage qui le disperse, le détourne, c'est ici à une dispersion, un détournement volontaire de l'individu lui-même que nous avons à faire.

Sous l'effet de la dispersion, quelle que soit son origine, « nous sommes « là » dans un autre sens que nos parents et nos grands parents »[981]. A savoir, pour le dire plus explicitement, que nous sommes privés de notre « principe d'individuation » spatiale : de la co-construction s'opérant entre l'individu et celle-ci. Nous sommes mis en incapacité d'*être-le-là :* d'être le principe d'advenue du lieu, et que le lieu en retour soit notre principe constructeur. La dispersion, dépouille les individus, écrit Anders, « en les transportant dans un lieu où, étant « partout à la fois », jamais au même endroit, ils ne puissent plus occuper aucun point déterminé et ne soient jamais chez eux, jamais à leur affaire, bref, ne se trouvent *nulle part* »[982]. Sont ici explicitement mis en difficulté d'habiter le « dividu », l'homme dispersé, car, précise Anders, « l'homme dispersé n'habite que dans l'instant »[983]…

Nous retrouverons par la suite des fragments épars à propos du *dividu*, notamment dans *L'obsolescence de l'individu,* rédigé en 1962[984], mais jamais plus d'argumentation si complète et explicite que dans ces chapitres du premier tome de l'*Antiquiertheit*. Ayant déjà entrevus ensemble les conséquences évidente de cette dispersion de l'homme sur l'habitation humaine, il est possible de conclure avec Anders :

« Jusqu'à maintenant, la critique de la culture n'a voulu voir la destruction de l'homme que dans sa standardisation (…). Aujourd'hui, même cette individualité numérique est perdue. Le résultat de la division est à son tour « *divisé* ». *L'individu a été transformé en un « dividu »* (…). La destruction de l'homme ne peut manifestement pas aller plus loin »[985].

---

[981] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.162.
[982] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.158-159.
[983] Idem, p.157.
[984] Cf. ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.176.
[985] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.* p.164.

Chapitre 13. La familiarisation

Spectacles et simulacres destructeurs d'exotique

En tout cela apparaît une fois de plus la façon dont les analyses de Günther Anders, peuvent contribuer (par la négative, certes) à la mise en lumière de l'importance des processus d'*appartenances* et de *liberté* dans l'habitation humaine, en portant l'accent sur les nombreuses formes de *mise en dépendance* et de *dépossessions* à l'oeuvre dans la société occidentale moderne. Poursuivant dans une direction analogue, la thèse considérera durant ce chapitre l'apport de la notion andersienne de *familiarisation,* et tentera de voir ce qu'elle pourrait permettre de révéler et de mettre en lumière, non seulement sur les mises en difficulté d'habiter à l'oeuvre, mais aussi sur la façon dont sont pensés et construit nos établissements humains.

Nous tenterons de le montrer ici : en la familiarisation andersienne n'est à l'oeuvre ni un processus de familiarité habitationnelle, ni une étrageté vivifiante, mais plutôt un entrelacs latent de fausse familiarité qui n'est en rien créateur de monde.

La familiarisation chez Günther Anders

L'idée de « familiarisation » tend à signifier, dans la philosophie de Günther Anders, une forme de neutralisation des rapports d'intimité de l'individu. Elle vise à révéler et déconstruire l'ensemble des processus de « livraison des hommes, des choses, des situations et des événements étrangers comme s'ils nous étaient familiers »[986]. Parmi les quelques exemples donnés par Anders à titre illustratifs : la bombe à hydrogène que l'on surnomma « *Granpa* », « cette bonne vieille (étoile) Cassiopée », Socrate qualifié de « sacré gars », ou encore la familiarité avec laquelle nous pouvons reconnaître et nous sentir proche des stars de cinéma hollywoodiennes que nous n'avons jamais vu, ne verrons jamais, mais que pourtant nous croyons connaitre mieux encore que notre voisin de palier[987]. Un processus ainsi de destruction des distances, puisqu'il nous rend proche ce qui nous est lointain, mais aussi donc puisqu'en retour, logiquement, il nous éloigne de ce qui nous est proche ; car « quand le lointain se rapproche trop, c'est le proche qui l'éloigne ou devient confus »[988].

---

[986] Idem, p.138.
[987] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.138-141.
[988] Idem, p.123.

Ce processus, argumente le philosophe, est nécessaire à la vente de toute marchandise, qui nécessite, « s'il l'on veut qu'elle soit achetée et qu'elle s'intègre à notre vie »[989], d'être au préalable familiarisée (s'il est vrai en tout cas que toute marchandise se mesure « au peu de résistance qu'elle oppose à son usage et au peu d'étrangeté irréductible qui subsiste après son usage »[990]).

Et nécessaire aussi à toute émission de télévision ou de radio - qui sont des marchandises aussi, c'est entendu, mais d'un genre tout de même particulier. Car si nous acceptons que le Président, un acteur américain, ou tout autre documentaire sur les régions tropicales puisse s'afficher si ostensiblement dans notre salon -par l'intermédiaire d'une télévision ou d'un ordinateur, par le biais d'un programme ou d'un *streaming* Internet peu importe-, et s'inviter si puissamment dans notre intimité, si nous acceptons cela si facilement et si naturellement, c'est que ces images ont été au préalable travaillées pour nous apparaître familières. C'est qu'un processus vise à effacer la distance entre ces reproductions du réel et nous. Anders :

« Si j'allume le poste et qu'apparaît le Président, il est là, tout à coup, assis à mes côtés, près de la cheminée (…). Quand la présentatrice apparaît sur l'écran, elle me réserve les regards les plus appuyés en s'inclinant vers moi avec une spontanéité affectée, comme s'il y avait quelque chose entre nous (…). Quand la famille qui expose ses problèmes à la radio se confie à moi, elle me considère comme son voisin, son médecin de famille ou son prêtre (…). Ils viennent tous me voir comme des visiteurs familiers et indiscrets, ils arrivent tous à moi pré-familiarisés. A aucun de ceux qui volent jusqu'à moi ne reste attachée la moindre poussière d'étrangeté. Et cela ne vaut pas seulement des êtres humains qui apparaissent sur mon écran, mais de tout dans le monde, du monde dans son ensemble »[991]

Ainsi la familiarisation entendue sous ces termes critiques est-elle une explication possible de la discrétion avec laquelle la mise en conformité de l'individu est opérée. En effet, en ce qu'elle vise à renforcer la présentation de l'absolu ensemble de notre monde sociétal comme un univers « familier », « connu », « proche », celle-ci neutralise les processus de réactions, de méfiance ou de peur à l'égard de celui-ci. L'éducation des masses peut être réalisé sous camouflage : « c'est dans cette réussite que réside la raison d'être de la familiarisation »[992].

Désormais accordés sur la compréhension de ce terme de « familiarisation » dans la pensée de Günther Anders, nous sommes en mesure de constater, au filtre de ce concept nouveau, que l'idée qu'une intimité simulée puisse être à l'oeuvre dans les médias de masse est aussi présente dans les écrits de nombreux autres penseurs. Chez Marshall Mc Luhan, notamment, qui entrevoit la radio comme un dispositif semblant « s'adresser personnellement à l'auditeur, en toute franchise, et de façon intime et privée »[993], ou encore ce fait qu'« au petit écran, l'acteur doit être constamment sur le qui-vive, capable d'improviser et d'embellir du geste et de l'expression corporelle chaque

[989] Idem, p.143.
[990] Idem.
[991] Idem, p.139-140.
[992] Idem, p.146.
[993] MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, op. cit., p.344.

phrase et chaque résonnance verbale, de façon à entretenir cette sorte d'intimité avec le spectateur qui n'est pas possible au vaste écran de cinéma ou au théâtre »[994]. Ou encore, sans surprise et de façon analogue, chez Herbert Marcuse qui écrit, très similairement[995] à Anders :

« En même temps elle est imprégnée d'une fausse familiarité – qui est le fait d'une répétition constante et le fait qu'on a tiré parti habilement de l'allure populaire de la communication. Celle-ci atteint immédiatement le destinataire – sans différence quant au milieu, à l'éducation, aux fonctions - et le touche (ou la touche) dans l'atmosphère intime de la salle de séjour, de la cuisine ou de la chambre à coucher (…) « de cette manière, surimposée, standardisée, généralisée, les choses et les fonctions sont présentées comme faites « spécialement pour vous » »[996].

La difficulté de considérer le familier et l'étranger

Sur la question de la *familiarisation*, il est possible de concevoir trois points qui permettront de complexifier le sujet, et de nuancer la radicalité, voire la paranoïa complète d'Anders semblant penser que de puissantes forces à l'oeuvre cherchent à dissimuler à notre insu[997] l'aliénation du réel par le biais de l'« intimité hollywoodienne »[998].

Le premier point tout d'abord, est à entrevoir de ces propos, survenus quelques décennies plus tard à propos du téléfilm « Holocauste » : « *cette fiction nous transmet des faits*, dont nous ne sommes au courant que grâce à elle, alors qu'ils ont été emportés depuis longtemps par le flux temporel ». Anders l'écrit : « une telle simulation est indispensable », notamment parce que « la vérité avec laquelle elle doit nous familiariser n'est plus perceptible »[999]. La familiarisation avec la Shoah rendue possible par le téléfilm, remarque le penseur, *permet* de faire réagir, d'alerter, d'informer, faire savoir. Elle n'est plus ici une source de méconnaissance du monde, mais au contraire, permet de rendre celui-ci accessible en l'offrant sous un jour séducteur.

Le second point, : même le *Junkspace*, le standardisé, le déconnecté, tiennent parfois lieu de spatialités familière. C'est cela aussi que l'on trouve, de façon certes surprenante, chez Günther Anders s'installant enfin dans un avion après un long voyage en Asie :

---

[994] Idem, p.363.
995 Remarque à cet égard : il est certain que la pensée de Günther Anders a influé sur *L'homme unidirectionnel*. Tout d'abord puisque les deux hommes se connaissaient bien - Anders a même résidé quelques temps aux USA chez Marcuse. Mais aussi puisque l'*Antiquiertheit des Menschen* est parue plus d'une décennie avant *L'homme unidirectionnel*, et que le chapitre concerné, *Le monde comme fantôme et comme matrice*, était même déjà paru, à la même époque, en anglais.
[996] MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel, op. cit.*, p.127.
[997] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.147.
[998] Idem, p.77.
999 ANDERS, Günther, « Après « Holocauste » (1979) », in *Visite dans l'Hadès, op. cit*., p.193-194.

« Te voici revenu chez toi, étire tes jambes, tu as de nouveau un sol ferme sous les pieds, tu es de nouveau assis à ton ancienne place, à *ta* place, c'est-à-dire là où tu étais assis depuis Tokyo. Et même si c'est un autre siège, dans un autre avion - que veut déjà dire « autre » aujourd'hui ? Car si ce n'est pas le même siège, il n'en est pas moins identique, et si ce n'est pas le même avion, c'est un avion frère, et mes doigts me démangent d'aller fouiller dans le rembourrage pour retrouver le style à bill que j'avais laissé glisser avant Hong Kong entre les fauteuils de l'avion précédent »[1000]

Ce qui apparaît ici est la possibilité qu'en l'uniforme le plus complet (ici, l'avion et ses équipements), l'habitation humaine soit aussi capable de trouver réconfort et familiarité chaleureuse…

Le troisième point enfin, est envisageable depuis ces notes relevées du journal d'Hiroshima et de Nagasaki, « L'homme sur le pont » : « Rien ne sera plus naïf que de croire qu'aujourd'hui notre monde vécu se partagerait entre les deux catégories bien distinctes du « familier » et de l'« étranger » ; et de croire que les opérations de tromperie consisteraient simplement à rendre le familier étranger et l'étranger familier »[1001].

En effet, écrit le penseur, il existe aujourd'hui du familier qui en son étrangeté même nous paraît familier, et de l'étranger, qui, en sa familiarité même, nous paraît étranger. En clair : de quoi ne plus rien y comprendre. Mais l'important, de tout ce meli-melo d'étrangeté et de familier, n'est pas finalement de réussir à démêler « l'authentiquement familier » de « l'authentiquement étrange » ou du « faussement familier ». Ce serait là une entreprise aussi impossible qu'absolument absurde.

Il faut plutôt constater en dernier recours que cette complexification des rapports de l'un et de l'autre nous amènent à une situation où nous sommes justement mis en incapacité de reconnaître le familier ou l'étranger d'une chose ou d'un être. Le quasi-ensemble des établissements humains semble plutôt être devenu familier et lointain à la fois - ou, ce qui revient certainement au même, étranger et très proche en même temps. Nous sommes plongés dans une masse dont il est devenu difficile de reconnaître si elle est connue ou non, et à quel point ; si elle est constitutive ou non de notre singularité ou de notre identité partagée, ou si au contraire elle ne nous reste qu'étrangère, non-constructrice.

Eclaircissons cette affirmation d'une brève allégorie pour s'entendre plus surement.

En 1917, l'Etat-major de l'armée française décida de bâtir un « faux Paris », à quelques kilomètres de la capitale, pour tromper l'aviation ennemie et protéger la ville réelle et ses habitants. Et, contrairement à ce qui pourrait être imaginé de premier abord, ce leurre était pensé pour être efficace même si l'Allemagne venait à apprendre

1000 ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p.273.
1001 ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p.228.

l'existence de la réplique de la ville. En effet, souligne Martin Falsch depuis les Services Histoires de la Défense :

« La clé de toute simulation est que le prédateur ne sache plus où se situe la proie (…). Lorsque le pilote se retrouve de nuit au-dessus du faux Paris, il ne sait pas s'il s'agit d'un leurre ou de ce qu'il simule. Cette hésitation est déjà une victoire. Il a perdu l'avantage et ne sait plus démêler le vrai du faux. Le trouble que crée le leurre ne consiste pas tant à faire prendre le faux pour le vrai que l'inverse. Dans un univers où le simulacre domine, même ce qui est réel passe pour factice »[1002]

Notre univers plongé dans les stratégies de familiarisation n'est-il pas, de la même façon, un modèle tendant avant tout à nous faire perdre toute certitude quand à la familiarité de notre propre famille et l'étrangeté de ceux qui nous restent étranger ? Le sachions-nous ou non, nous ne pouvons semble-t-il que rester dans ce trouble créé par le leurre généralisé de la familiarisation. Nous sommes des pilotes d'avions plongés dans la nuit, et perdus entre des proximités véritables et des distances infinies, mais, aveuglés, nous ne semblons plus en capacité de distinguer le ciel de la terre, les lampadaires des étoiles…

Cette hypothèse concorde avec les déclarations andersiennes qui proposent de considérer que la principale réussite de la familiarisation est bien « d'avoir dissimulé les causes et les symptômes de la distanciation (…), d'avoir ôté à l'homme, que l'on a aliéné de son monde et auquel on a aliéné son monde, la capacité de prendre connaissance de ce fait »[1003].

Dans le bain d'étrangeté-familière et de familier-étranger qui nous tient lieu de monde, ou, selon Anders, qui masque le fait que justement nous soyons privés de monde, nous semblons nous trouver perdus, comme dépossédés de la capacité de comprendre ce qui fait encore notre monde et ce qui en reste extérieur, ce qui est notre territoire habité et ce qui ne l'est pas, ce qui nous a façonné en tant qu'individu et ce qui n'est jamais resté que loin de nous, etc.

Les nouveaux lieux de la familiarisation

Ainsi la « familiarisation » andersienne est un phénomène de neutralisation de l'étranger, de dissimulation de l'aliénation à l'oeuvre. Cette *familiarité simulée*, ou, dit autrement, ce *simulacre de famille*, prend place chez Anders dans les émissions de radio, de télévision, dans la façon dont les marchandises nous sont livrées pour nous être les plus adaptées possible, les plus « naturelles » possibles. Et, ainsi habitués à cette proximité universelle, nous tendons donc à la reproduire, de sorte que bientôt nous puissions donc appeler Socrate « un sacré bonhomme », et une étoile lointaine « cette bonne vieille Cassiopée ».

[1002] Cité par BEGOUT, Bruce, *Suburbia*, Paris, Inculte, 2013, p.155.
[1003] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.146.

De là, prenons le temps de considérer en quoi nos établissements humains, eux aussi, ne peuvent être exempts de ce phénomène ; envisageons en quoi il semble possible, à la suite de cette proposition de Günther Anders, de considérer certaines de nos spatialités contemporaines comme de parfaits exemples de *familiarisation*.

Régionalisme et familiarisation

La tendance au *régionalisme* en architecture, tout d'abord, n'est-elle pas le courant le plus explicitement destiné à nous rendre « familier » une construction nouvelle ? En ce que cette posture considère l'architecture comme une esthétique plus que comme une éthique - ou, du moins, qu'elle ne pose pas la question en terme de *cohérence éthique-esthétique*[1004], ou encore en ce qu'elle s'appuie sur des éléments symboliques dont elle n'entrevoit ni les codes historiques, ni la signification symbolique, ni la construction effective (ceux-ci étant moulés, synthétisés, simulés ou peints), l'architecture régionaliste s'affiche avant tout comme une volonté d'insertion dans un territoire fantasmé plus que vécu, historique plus qu'actuel, mythifié plus qu'effectif. Elle cherche à entrer en résonance non avec son contexte proche -d'autres pavillons, une route, une forêt, un centre-bourg-, mais avec des éléments lointains -une colonne dorique, un donjon miniature, des fenêtres à croisillons- brutalement inscrits dans une réalité qui ne les connaît pas.

Sous couvert de « régionalisme », ce courant travaille avec ces esthétiques déterritorialisées, déconnectées en réalité de la réalité de leur époque (qui sait encore aujourd'hui bâtir à pans de bois en Champagne-Ardennes ? Quelle entreprise normande est encore capable de bâtir un toit en chaume en 2015 ?), elle tend à favoriser l'image avant toute autre chose[1005]. Dans les propos de Jean-Claude Vigato est perceptible l'idée avancée par Günther Anders qu'il faille « familiariser » la marchandise pour pouvoir la livrer plus aisément au consommateur. :

« On comprend alors pourquoi l'architecture régionaliste s'est imposée dans le secteur du pavillon suburbain clé en main. Ce n'est pas un logement T4 ou T5 perché sur une butte de terre masquant un garage et planté au milieu d'une parcelle de trois ares que la publicité vend, mais *l'image* d'une demeure campagnarde, d'une beauté séculaire et authentique »[1006]

Jean Badovici explicite la tromperie à l'oeuvre dans cette revendication régionaliste : « Le régionalisme est le plus angoissant des leurres ; il pose le problème à côté de la vérité, à côté de la réalité. Il est insoluble, car s'occupant à matérialiser des fictions, il ne satisfait pas à des fonctions »[1007]. Nous pourrions ajouter : s'occupant à

1004 Voir à ce sujet, l'exemple analysé de la ville de Saint-Dizier et son redéveloppement urbain sous les dynamiques de Carme Pinos, ROLLOT, Mathias, *Saint-Dizier 2020 : Projet de ville,* Cirey-sur-Blaise, Châtelet-Voltaire, 2014.
1005 VIGATO, Jean-Claude, *Régionalisme*, Paris, La Villette, 2008, p.31.
1006 Idem, p.33 (nous soulignons).
1007 BADOVICI, Jean, cité par VIGATO, Jean-Claude, Idem, p.31.

matérialiser des fictions, il ne s'interroge pas sur la question de l'actualité de ces fictions, leur raisons d'être ; ni de savoir l'impact qu'aura sur l'habitation humaine l'assemblage grossier de tous ces éléments disparus, désuets, anachroniques ou carrément obsolètes.

Centres commerciaux et familiarisation

Autre cas d'étude : le développement et la multiplication des *shoppings malls* et surtout la pensée, et l'agencement de ceux-ci pourraient être lus comme un autre phénomène travaillant lui aussi selon des principes « familiarisants » au sens andersien. En effet, bien souvent le *mall* est lui aussi basé sur des effets de contextualisation simulée, des esthétiques passéistes, « faussement familières ». « Faussement », car en effet le plastique fondu et moulé pour reformer un cylindre ayant forme de colonne ionique n'appartient en rien à la culture grecque antique, et son installation dans un supermarché d'Athènes n'aura au mieux pour effet que de singer l'histoire du pays, au pire l'effet de se faire passer pour un véritable morceau d'histoire - ce qu'il n'est pas. C'est que, comme tout Junkspace, la spatialité froide du *shopping mall* doit « exagérer sa prétention à l'authenticité »[1008] (puisque n'en ayant, justement, absolument aucune). Ainsi, comme l'écrit avec raison Marco D'Eramo : « le *mall* est donc rassurant, mais pas tant pour des raisons de sécurité que parce qu'il ramène les relations humaines dans le cadre plus familier de la consommation, il nous fait « sortir » tout en nous faisant « rester chez nous » »[1009]. Des déclarations, une fois encore, éminemment proches des analyses de Günther Anders…

Nous retrouvons ici très explicitement analysée la volonté du supermarché de fournir un cadre « familier » : mais quel supermarché a jamais constitué notre « famille » véritable ? Le foyer familial, le salon où j'ai fait mes premiers pas, la maison de mes grands-parents, chacun de ces éléments constitue en effet une part de mon histoire personnelle, ces lieux sont, d'une certaine manière, des membres de ma famille : ils m'ont élevé, et c'est à leur contact que je suis devenu celui que je suis aujourd'hui. Dans l'amitié fraternelle, extrêmement intime, qu'un enfant tisse avec sa chambre, des relations sont à l'oeuvre qui ne passent par aucune forme d'esthétique fantasmée, de mythologie partagée. Tandis que les créateurs de *lifestyle center*[1010] cherchent à « créer dans l'ordre du temps ce qu'est un trompe-l'oeil dans celui de l'espace : un faux souvenir »[1011], nos souvenirs véritables eux ne sont nullement traduisibles en termes de simulacres faussement historiques. Ainsi peut-on se prémunir contre les tendances

---

1008 KOOLHAAS, Rem, *Junkspace*, *op. cit.*

1009 D'ERAMO, Marco, « Du Minnesota à l'Arizona, Le rêve américain d'une ville sans ville », in DAVIS, Mike, MONK, Daniel B., *Paradis infernaux, les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2008, p.23.

1010 Qu'est-ce qu'un « lifestyle center » ? Marco D'Eramo l'explicite : « Pour l'essentiel un *lifestyle center* est un *mall* en plein air, « jalonné de fontaines et de bancs », c'est-à-dire la reconstruction d'une rue de village, ou plutôt d'une zone piétonne : « un espace en plein air - comme un joli petit village ». L'idée est de singer le vieux centre-ville » Idem, p.24.

1011 Idem, p.25.

architecturales, commerciales ou urbaines qui chercheraient à éveiller en nous de vrais-faux souvenirs : ces processus de familiarisation nous mettent à distance de ce qui constitue notre histoire propre, des lieux qui sont les membres véritables de notre famille. Ils sont aussi, par là même, des processus de dépossession, destructeurs de singularité.

Finalement, Xavier Guillot s'interroge sur la capacité de ces spatialités à nous porter ailleurs. Que le *mall* soit « « nostalgique » ou « futuriste » dans sa conception », affirme-t-il, son objectif reste le même : celui de « créer une ambiance conduisant le résident à s'imaginer qu'il vit ailleurs dans le temps et dans l'espace »[1012]. Le *mall* nous transporte dans un espace-temps qui n'est pas celui de notre Terre habitée, un exo-territoire. Mais quel genre de « famille », toutefois, peut-être cet exo-territoire ?

Notes sur la construction de l'individualité en ces lieux

On s'interrogera peut-être. Ces spatialités pauvres du supermarchés, du *mall*, du *lifestyle center* ne nous forgent-elles pas, elles aussi, lorsque nous nous y arrêtons pour une heure, une après-midi, une journée ; ne sont-elles pas, elles aussi, « conditionnantes » ? En effet, puisqu'habiter c'est aussi être construit par le monde, alors *en quoi* nous transforme le Prisunic ? Si les discothèques nous transforment, *que font-elles de nous ?* Qu'advient en moi qui proviendrait des spatialités nouvelles de Darty, la Fnac, Auchan ou Decathlon ? Chacune d'entre elle me construit-elle différemment, ou n'est-il question que d'un même Junkspace, décliné au gré des marchandises de tailles et de couleurs différentes, des rayonnements ainsi organisés et des caisses plus ou moins proches de la porte vitrée rotative de sortie ?

Heureusement peut-être, nous pouvons considérer avec Sansot ces espaces comme « peu constructifs pour l'être » :

> « Il nous semble que tous les lieux n'ont pas l'égal privilège de nous modifier. Nous pouvons nous promener dans un supermarché, nous laisser submerger par des désirs d'achats, avoir à y résoudre certains conflits et cette tension, mal ou bien résolue, constitue un élément nouveau, mais elle ne s'apparente pas à cette modification fondamentale et globale qui s'empare parfois de l'homme : le sentiment que quelque chose s'est passé, parfois tout simplement que du temps s'est écoulé, que l'on a vieilli de quelques heures – d'un samedi, comme ce sera le cas pour l'habitué du bistrot »[1013].

A croire Pierre Sansot, nous ne serions pas bien différents, avant et après avoir fait nos courses chez Carrefour – moins différents en tout cas que si nous avions passé le même temps au café. C'est qu'en effet comme le souligne Lefèbvre, « la résurgence architecturale et urbanistique du *centre commercial* ne donne qu'une version affadie et mutilée de ce que fut le noyau de la ville ancienne, à la fois commercial, religieux,

---

[1012] GUILLOT, Xavier, « Habiter les flux de la mondialisation », *op.cit.,* p.221.
1013 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*, p.52.

intellectuel, politique, économique »[1014] : le centre commercial Carrefour n'est nul carrefour de cultures, nul lieu de la *polis*. A-t-on jamais vu une grève dans l'artère centrale d'un centre commercial ? A-t-on jamais croisé de mendiants dans les rues nouvelles des *lifestyle centers* ? Puisque tout aspect politique, social, humain et éthique a été évacué de ces lieux, il n'est nullement surprenant que le cadre bâti qu'ils nous fournisse ne soit constructeur pour l'individu qui les traverse ; et nullement surprenant en retour que nous ne cherchions pas plus à intervenir sur un quelconque aspect de ce cadre bâti. Car, pour citer encore une fois Henri Lefèbvre, « « habiter » c'était participer à une vie sociale, à une communauté, village ou ville. La vie urbaine détenait entre autres cette qualité, cet attribut. Elle donnait à habiter, elle permettait aux citadins-citoyens d'habiter »[1015]. Mais à quelle forme de vie souhaitons-nous participer, contribuer, lorsque nous déambulons dans entre les rayons sans vie du supermarché ? Pourrait-il être affirmé en retour que si nous ne désirons participer à aucune forme sociale (fut-ce celle du repli sur soi, du retirement), nous ne sommes pas véritablement en position habitante ?

Il faudrait prendre le temps d'envisager en quoi, d'une certaine façon, certaines « expériences » (faut-il encore les appeler de la sorte ?) sont quasiment nulles en termes de construction de l'être. Hartmut Rosa propose à cet égard de considérer la télévision comme un média donnant le sentiment de « perdre son temps », donnant l'impression, qu'une fois le poste de télévision éteint, il ne reste plus rien de ce moment passé[1016]… Passant outre cette piste de travail, nous préférons avancer dans notre enquête en terminant finalement notre entrevue des nouveaux lieux de la familiarisation par un dernier cas d'étude, plus proche encore de nous dans le temps et l'espace : les nouveaux lieux d'urbanité de Paris.

Nouvelles urbanités et familiarisation

Par « nouveaux lieux d'urbanité parisiens », nous entendons ceux-là même qui chez Bruce Bégout « parodient une vie de quartier sans histoires plus qu'ils ne la produisent, car, frileux, ils en escamotent les contradictions et les faiblesses »[1017]. Dans *Suburbia* se trouvent les propos suivant :

> « L'allée de la galerie marchande, comme les quais de Seine relookés désinfectent, à coup de karcher sécuritaire, la rue de toutes ses scories, de son imprévisibilité, de sa négativité, de ses chances et de ses déviances, de ses surprises heureuses et de ses psychodrames horripilants, et introduisent à la place (la *place nette* produite par la stérilisation hygiéniste de l'espace) des représentations générales à vivre, de l'expérience urbaine et humaine en sachet lyophilisé »[1018]

1014 LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville (1967)*, 3e édition, Paris, Economica, 2009, p.10.
1015 Idem, p.14.
1016 Voir notamment le paradoxe de la télévision et le temps « bref-bref » ; Cf. ROSA, Hartmut, *L'accélération*, *op. cit.*, p.175-180.
1017 BEGOUT, Bruce, *Surburbia, op. cit.,* p.169.
1018 Idem, p.170.

Sont fustigés ici par le philosophe ces lieux uniquement destinés au loisir et à la consommation, ces espaces hédonistes visant une hyperconvivialité paradoxalement sécurisée et socialement orientée. En effet, pour Bégout, ces projets conduisent à une *ville binaire* : à savoir que la concentration de leur attractivité urbaine tend aussi à dessécher les quartiers environnants de toute leur vitalité, leur spontanéité, leur diversité. La familiarisation ici, conduit d'une part à un univers communautaire, sécurisé et rassurant; mais d'autre part aussi à produire en contrepartie des marginalités désertes, angoissantes…

Les positions radicales de David Harvey contre le capitalisme comme système économique, politique, social, cognitif et moral nous amènent finalement à conclure notre enquête sur « les nouveaux lieux de la familiarisation » :

« La qualité de vie urbaine, de même que la ville elle-même, est désormais une marchandise réservée aux plus fortunés, dans un monde où le consumérisme, le tourisme, les industries de la culture et de la connaissance sont devenus des aspects majeurs de l'économie politique urbaine (…). Dans ces conditions, les idéaux d'identité, de citoyenneté et d'appartenance urbaines, déjà menacés par le malaise grandissant suscité par l'éthique néolibérale, sont encore plus difficiles à soutenir »[1019].

Comment maintenir une gouvernance démocratique dans un univers régi par la dépossession engendrée par le simulacre de la familiarisation ? Le capitalisme brouillant toute étrangeté et familiarité tend à rendre l'idée d'espace politique vide de sens - ou, du moins, tend à empêcher que ce concept toujours sensé puisse avoir une quelconque résonance effective dans le réel.

Avec la tromperie opérée sur l'*apparence* de l'urbain, ce sont les questions d'*appartenance* à celui-ci qui se posent. Ou, pour le dire à nouveau avec Alberto Magnaghi, quand l'humain

« ne dispose plus de « lieux » où habiter, où intégrer et socialiser ses diverses activités ; il cesse (…) de s'identifier à son propre milieu ; celui-ci lui apparaît traversé par des flux d'objets et de fonctions, qui lui sont étrangers et qui le dégradent : la disparition physique de l'espace public entraîne une perte progressive du pouvoir de la communauté locale sur la chose publique »[1020]

Lorsque je cesse de m'identifier à l'espace qui m'environne, c'est en tant que touriste que je me comporte en celui-ci ; en tant que voyeur étranger tant à la sphère politique qu'à toute idée de responsabilité ou de participation. En effet le touriste n'est pas responsable de ce qu'il visite. Au contraire, il se place justement dans la position du visiteur de musée, qui vient admirer des choses qui existent indépendamment de lui : en aucun cas il n'est ni responsable, ni même « inclut » dans cet univers qu'il visite comme un pur décor extérieur à lui…

[1019] HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville, op. cit.*, p.24.
[1020] MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.*, p.17

L'image et le sentiment de familiarité

Difficile donc, parfois, de penser pouvoir dire encore quels lieux nous sont familiers et quels lieux nous restent étrangers. Un processus de familiarisation semble à l'oeuvre, qui n'est autre, nous dit Anders, qu'une technique de commercialisation visant à faciliter le rapport de l'individu à la consommation.

C'est en ce sens que « *du monde capitaliste*, on peut, non, on doit dire qu'« *il n'a plus l'air de ce qu'il est* », que sa « véritable apparence » (pour autant qu'il en ait une) est « obsolète » »[1021]. En effet, nous venons de le voir, l'univers de la consommation soucieux de s'afficher comme « familier » avant tout, ne se soucie pas de la question de *la cohérence entre éthique et esthétique*. Bien au contraire, en lui n'est-il pas question d'une forme de déplacement de l'*esthétique* vers l'*image*? C'est aussi ce que tendent à montrer les critiques du philosophe:

« La catégorie principale, le malheur principal de notre existence actuelle s'appelle « *image* » (…) *L'« image » est une catégorie majeure parce que,* aujourd'hui, les images ne se présentent plus comme des exceptions que l'on rencontrerait dans le monde, mais parce que *nous en sommes entourés*, parce que nous *sommes* exposés à une pluie permanente d'images »[1022]

L'image, argumentions-nous précédemment, était justement ce qui tendait à prendre le pas sur l'architecture dans la tendance *régionaliste*. Et, à l'occasion, l'architecture elle-même (au delà de ce courant) semble participer à cette omniprésence des images, s'établissant ici et là comme une image plus que comme une spatialité, un milieu, une hospitalité. Quand, par exemple, elle est conçue pour entrer dans une ligne stylistique et débute son processus de réalisation par la réalisation d'image (dès le concours, qu'elle ne gagnera d'ailleurs qu'en fonction de cela). Ou lorsqu'elle sera ensuite financée pour cette raison (en fonction de l'image qu'elle va produire, politiquement notamment, mais aussi économiquement). Ou encore, quand elle finira dans les magazines, website, comme image, avant d'inspirer, comme telle, de nouvelles images pour de nouveaux concours…

Il semble parfois que la question esthétique, qui a toujours été une considération très forte chez les architectes[1023], soit en passe d'être remplacée par la problématique de l'*image*, qui elle, encore une fois, tend à masquer l'éthique à l'oeuvre derrière toute esthétique. C'est le problème déjà évoqué de l'arbitraire qui revient ici : tandis que toute esthétique inclut nécessairement une éthique[1024], sur une image, toute texture n'engage rien d'autre que toute autre texture, et les matières n'apparaissent qu'en

---

1021 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'histoire III, Le monde comme sirène » (1978) in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op.cit.,* p.309.
1022 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la réalité » (1960), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.246-247.
1023 Même si ce constat indéniable n'est pas reconnu par tous, Philip Johnson l'affirmait toutefois sans détours : « John Cook : You put these slabs in just for an aesthetic sensation ? Philip Johnson : Of course, that's why you do everything » JOHNSON, Philip, in COOK, John W., KLOTZ, Heinrich, *Conversations with Architects, op. cit.*, p.17.
1024 « chaque jour, s'affirme l'idée selon laquelle il n'y a pas d'esthétique sans éthique » YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, « Avant-Propos », in *Ethique, Architecture, Urbain,* Paris, La Découverte, 2013.

termes de compositions et de couleurs, et nullement en termes politiques, économiques ou sociaux[1025]. Le *Junkspace* uniforme peut être recouvert de différents parements[1026] , la *Bigness* habillée de différentes peaux de façade, la *Ville Générique* bâtie par différentes architectures ; tout cela concourant bien évidemment non pas à les transformer en quelque chose d'autre, mais à masquer simplement leurs caractères de *Junkspace, Bigness, Ville Générique*. L'uniforme est perpétuellement *recouvert* – parce qu'il n'assume pas ce qu'il est, qui n'est autre que la rigueur machinique de la reproduction à l'identique et sa pauvreté. Ces lieux rendent tout endroit susceptible de *signifier* tout autre, toute matérialité désireuse de signifier toute autre, toute époque potentiellement assimilable à toute autre. Mais tout est-il égal à tout ?

La perte des extériorités, exotiques : le voyage rendu absurde

Comment penser le rythme existentiel de l'habitation humaine quand celui-ci ne rencontre plus que des éléments d'accroches familiarisés ? En ce que la familiarisation est cette tendance à présenter « le monde lui-même, ses régions les plus éloignées dans l'espace et dans le temps, comme un unique et gigantesque chez-soi, comme un *univers familier* »[1027], ce phénomène fait perdre tout sens à l'idée même de « chez soi », ou de « famille ». Qui vit aujourd'hui la modernité-liquide se sentira proche de cette affirmation, de ce constat porté par Günther Anders à cet égard :

« Je suis né dans une époque où le mot « exotique » a perdu son sens et ne survit au mieux que comme vocable auquel les industries touristiques et militaires ont recours à des fins publicitaires (…) Peu importe qu'il s'agisse de Mexico, de Calcutta, du Pôle Nord ou de l'espace, ces endroits ou destinations aériennes ou spatiales n'ont rien d'insolite en soi, puisqu'ils sont présents, à l'instant même où je les mentionne (…) Bangkok est maintenant, le Pôle Nord est *maintenant*, l'orbite de la fusée est *maintenant*. Les points ne sont éloignés de nous que spatialement et ce qui est éloigné de nous, car spatialement éloigné, cela peut être atteint. Qualifier d'« exotique » ce qui est atteignable, même si cela n'est pas encore atteint, c'est tout simplement absurde »[1028]

1025 « Philip Johnson : Facadenarchitektur is the worst thing you Germans can say about any building. Heinrich Klotz : Because of the arbitrariness. It is not only freedom ; you can be arbitrary. You can apply anything to a wall ». JOHNSON, Philip, in COOK, John W., KLOTZ, Heinrich, *Conversations with Architects*, Praeger Publishers, 1973, p.19.

1026 Le *Junkspace* est aussi décrit par Koolhaas comme une forme d'« arbitraire complet dans la manipulation des signes » Cf. KOOLHAAS, Rem, in CHASLIN, François, *Deux conversation avec Rem Koolhaas, et caetera*, Paris, Sens&Tonka, 2001.

1027 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.146.

1028 ANDERS, Günther, « Auschwitz (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.32-33.

La globalisation à l'oeuvre[1029] a jeté ses sujets dans un univers dont tout point est accessible, connu, rationalisé et cartographié, avant finalement d'être rendu accessible à tous par l'avion certes mais aussi par la retransmission télévisuelle ou Google Earth. En ce décor, qu'est encore l'« exotique » ? Car d'une part, écrit Anders, « il n'y a plus d'exotisme que pour ceux qui ne prennent pas l'avion, pour ceux qui *n*'ont *pas* accès aux régions qu'ils qualifient d'exotiques, et *ne* voient donc *pas* l'exotique », et d'autre part, « qu'un homme se sente avec évidence partout chez lui ou non, cela ne dépend plus que d'une chose : du fait qu'il ait de l'argent ou pas ». A savoir, remarque-t-il avec ironie, qu'« il n'y a d'endroits exotiques que pour les philistins qui se demandent étonnés : « Comment un homme peut-il ne pas être de Francfort ? »[1030]…

Une fois de plus, Günther Anders semble cerner avec une avance déconcertante notre condition contemporaine par la perte d'extériorité qu'il décrit cette fois sous d'autres mots que celui de « familiarisation ». N'est-ce pas ce qui transparaît aujourd'hui dans la photographie de Martin Parr, de l'agence Magnum[1031] ? Cette atmosphère aussi décrite par Félix Guattari : « les touristes font des voyages quasi immobiles véhiculés dans les mêmes pullmans, les mêmes cabines d'avion, les mêmes chambres d'hôtel climatisées, et défilant devant des monuments et des paysages qu'ils ont déjà cent fois rencontrés sur des prospectus et des écrans de télé »[1032]…

La mêmeté mortifère du monde

Dans cet ensemble sans espacement et sans extériorité décrit par Anders, nous naviguons sans repères, perdus dans ce qui ne semble être qu'une vague répétition plus ou moins réussie, en tout point, du même au même. C'est un sentiment que décrit bien le journal d'Hiroshima et Nagasaki :

« J'écris ceci au je ne sais combientième étage du gratte-ciel de Nagasaki (…) je dois constamment me dire : tu n'es pas à Los Angeles ! - Me voici donc assis là avec un Coca-Cola, devant moi se trouvent deux imitations de drugstores à sandwiches ; et si j'étais Américain, à n'en pas douter, j'aurais le sentiment que voyager est inutile. Où que j'aille, c'est l'Amérique »[1033]

1029 Globalisation dont Anders est aussi d'ailleurs aussi un des premiers témoins et critiques. Dès 1950 notamment : « Ceux qui arrivaient il y a un siècle dans une capitale se croyaient au centre du monde, même si cette ville était minuscule. La conscience traçait un cercle à partir de ce centre du monde, il devenait l'horizon du monde, et le sentiment éprouvé était d'ordre géocentrique. *La capitale n'était pas vraiment dans le monde ; c'est le monde qui entourait la capitale.* Des pans entiers du monde n'étaient pas comptabilisés dans le « monde ». A Vienne, on ignorait l'existence du Congo (…) Mais, aujourd'hui, le monde a rétréci, et on éprouve un sentiment de vraie globalité ; on ressent la présence de toute la terre ». ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour (1985)*, Fage, 2012, p.121 ; ou en 1958 déjà, lorsqu'il écrit : « j'ai ma dose de globalisation ! » ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout, op. cit.*, p.276.

1030 ANDERS, Günther, « Auschwitz (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.,* p.32.

1031 Voir Annexes iconographiques, Martin Parr

1032 GUATTARI, Félix, « Pratiques écosophiques et restauration de la cité subjective », in *Qu'est-ce que l'écosophie ?, op. cit.*, p.32.

1033 ANDERS, Günther, « L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki. 1958 », in *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p.220.

Mais quand tout est similaire au point que voyager nous ramène finalement au même point, quel sens peut encore revêtir le déplacement même ? A l'heure où le monde nous apparaît plus synthétiquement, plus directement et plus largement sur Internet que dans la rue, les bars et les places publiques, l'analyse andersienne visant à prouver que le monde a été *transféré de l'extérieur à l'intérieur*[1034] semble plus juste que jamais.

« En voyageant avec nous, déclare la publicité d'une compagnie d'aviation dont le slogan conjugue provincialisme et globalisation, vous vous sentirez partout comme à la maison »
« Comme à la maison : il n'est absolument pas illégitime de supposer que, pour l'homme d'aujourd'hui, tout voyage (même s'il lui permet d'atteindre sa destination en dormant, bien au chaud, tout en survolant le pôle Nord), représente déjà quelque chose d'archaïque, un procédé inconfortable et peu efficace pour obtenir l'omniprésence. S'il condescend à employer ce procédé périmé, c'est parce que, malgré tous ses efforts, il n'a pas encore réussi à tout se faire livrer chez lui comme il le voudrait »[1035].

Si le voyage signifie bien confrontation à ce qui nous est étranger, et si le voyage est bien ce que seul l'homme peut accomplir parmi tous les animaux[1036], alors qu'en est-il de l'*homo viator*[1037] qui ne peut plus se confronter à aucune étrangeté, soit donc quelle est cette humanité définie comme voyageuse mais qui ne voyage plus ? Et, suite à tout cela, quelle habitation terrienne peut encore s'installer lorsque nous nous trouvons mis en difficulté de percevoir l'altérité, lorsque plus aucune surprise ne vient perturber nos attentes, qu'advient-il quand l'a-venir n'est aucunement différent de ce qu'on attendait de lui ?

Dès lors, nous pourrions envisager ce que Zizek a exprimé en ces termes : « ce qui nous incite à penser est toujours une rencontre traumatique violente avec un réel extérieur qui s'impose brutalement à nous, balayant nos façons habituelles de penser »[1038]. A savoir que toute action de pensée résulte d'un événement en déplacement par rapport à l'habitué. Emmanuel Lévinas lui aussi nous le confirme: la pensée « commence probablement par des traumatismes ou des tâtonnements auxquels ont ne sait même pas donner une forme verbale »[1039].

Quels « traumatismes » générateurs de pensée peuvent encore guetter l'individu à l'heure du tout-familiarisé ? Ou, s'il est admis que les processus de subjectivation du sujet se construisent à la lumière de la confrontation au réel, à quoi l'individu est-il encore en mesure de se confronter pour se construire lorsque le réel « ne répond plus », lorsque l'expérience ne s'y « accroche plus » ? Dilthey le dit : « jamais le soi ne *serait* sans

---

1034 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.132.
1035 Idem, p.135.
1036 « l'animal vit dans le paysage (…) l'homme vit dans un espace géographique (…) C'est la raison pour laquelle nous parlons mi-rieurs, mi-sérieux, du voyage des oiseaux migrateurs ; car la raison de notre étonnement est qu'ils voyagent alors qu'ils ne peuvent voyager. Le voyage est une affaire humaine ». STRAUS, Erwin, *Du sens des sens, op. cit.*, p.380.
1037 Cf. MARCEL, Gabriel, *homo viator : prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1945.
1038 ZIZEK, Slavoj, *Le Sujet Interpassif*, Paris, Centre Pompidou, *Traverses*, 1998
1039 LEVINAS, Emmanuel, *Ethique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo,* Fayard, 1982, p.11 ; ZIZEK, Slavoj, *Le Sujet Interpassif*, Paris, Centre Pompidou, *Traverses*, 1998.

cet autre, c'est-à-dire sans le monde, contre la résistance duquel il s'est éprouvé »[1040]…

La famille n'est pas, et n'a jamais été, le lieu du confort, de la certitude, de la constance. En famille aussi, les ruptures, crises et drames de l'intimité surgissent et font éclore la grande proximité entre les existences qui partagent le foyer. La famille n'est nul cocon sécuritaire, elle est aussi un océan déchiré par les pulsions et les jalousies, les angoisses des êtres qui la forment. Il n'y a que l'univers de la familiarisation -au sens andersien- pour retraduire un monde dans lequel absolument rien n'est en mesure d'advenir (puisque tout justement doit ressembler à cette image fantasmée de la famille comme univers de la douceur et de la protection). Un sentiment infantilisant, qui nous détache de la nécessité éthique d'être-au-monde, de la responsabilité de comprendre et d'agir dans ce monde en individus conscients et soucieux de l'état de l'*ethos* et de l'*oikos* partagés.

[1040] DILTHEY, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen, Gesammelte Schriften,* Leipzig-Berlin, 1931, Tome VIII, p.18, cité par ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p.223.

Chapitre 14. La livraison du monde

Le fantomatique et la ringardise de la matérialité

« L'implosion dans le cyberspace d'un nombre considérable d'activités humaines (productives, consommatoires, sexuelles, ludiques, conviviales) ne fait qu'accroître le désintérêt à l'égard des lieux, dans la mesure où l'espace matériel est toujours davantage perçu comme un appendice de l'espace virtuel : pauvre en signes et en significations, il est assimilé à la somme d'informations émanant de l'espace virtuel. La réalité matérielle devenant un phénomène résiduel, la représentation sociale (symbolique et esthétique) ne se situe plus dans l'espace urbain »

Alberto Magnaghi[1041]

Le principe andersien de « livraison du monde » est le prochain point de notre analyse. En quoi parler de « livraison du monde », et quelles sont les conséquences de ce principe pour l'expérience humaine, l'habitation ? C'est la place de la matérialité contemporaine, et la façon dont l'espace peut encore, ou non, être considéré comme le champ de déploiement privilégié de nos processus d'habitations qui sont ici en jeu.

Anders l'a développé explicitement: le réel, n'est-ce pas ce qui a été rendu « antique » (*antiquiert*) par le nouveau paradigme en place? Nous trouvons aujourd'hui dans le Tome 2 paru en français chez Fario en 2011 des analyses intitulées *L'obsolescence de la réalité*, *L'obsolescence de l'espace et du temps*, ou encore *L'obsolescence du matérialisme*[1042]. Pourtant, nos démonstrations, ont été nommées mises en « ringardises » et non « obsolescences ». En effet, le terme intraduisible d'*Antiquiertheit* n'est pas si évidemment retranscrit par la notion d'« obsolescence » que voudrait le faire croire la traduction lisse proposée par Christophe David. Tenue compte de la radicalité extrême de l'idée d'obsolescence, qui est une figure de l'impossible à proprement parler, nous préférons plutôt signifier la *ringardise* de la matérialité : son antiquité, et non son impossibilité (ce qui n'aurait que peu de sens)[1043].

« La matérialité rendue ringarde », c'est ce qui advient chaque jour quand nous fermons les rideaux pour éviter les reflets et contrejours sur l'écran ; c'est ce qui se passe quand nous préférons communiquer par réseaux sociaux interposés, quand nous

---

1041 MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.,* p.19.

1042 Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme Tome 2, op. cit.*, p.39, 245, 333.

1043 Pour de plus amples argumentations sur l'idée d'obsolescence, et la traduction de l'ouvrage d'Anders, Cf. ROLLOT, Mathias, *L'obsolescence, ouvrir l'impossible*, *op. cit*.

dépensons plus d'énergie à essayer d'exister sur l'Internet que par des moyens conviviaux incarnés ; c'est l'agenda papier, le plan imprimé ou le crayon de papier tournés en ridicule par l'idéologie culturelle du progrès vantant les mérites de l'hypertechnologie, du connecté, du projeté et du « dématérialisé » ; bref : c'est l'avènement d'une forme d'univers *livré par la reproduction numérique*.

Au regard de cette situation, « la livraison du monde à domicile » chez Anders n'apparaît-elle pas, rétrospectivement, comme les prémices de cet état de fait culturel auquel nous sommes aujourd'hui confronté ? En ce qu'elles pouvaient encore prétendre analyser froidement, philosophiquement, un système « simple » (l'émission d'une « nouvelle » qui m'est « livrée à domicile » par le biais de la télévision ou de la radio, et les conséquences de cette livraison sur mon moi, mes relations avec autrui, et mon domicile en tant que *foyer*), ces propositions philosophiques sont riches de sens aujourd'hui, à l'heure où ont été perdus les moyens d'émettre pareils jugements face à un système devenu à la fois trop complexe, protéiforme, habituel et omniprésent, et dans une modernité-liquide rendant indissociable réel et virtuel, mondes physiques et mondes numériques, etc.

La livraison du monde, et le monde qu'elle génère

L'idée andersienne de « livraison du monde »

C'est le chapitre « le monde livré à domicile » du premier tome de l'*Antiquiertheit des Menschen* qui introduit la question de la livraison chez Anders[1044]. Son enquête menée « s'attache presque exclusivement aux altérations singulières que subit l'homme, en tant qu'être auquel on fournit le monde comme on lui fournit gaz et électricité, et aux conséquences non moins singulières que cette livraison du monde à domicile entraîne pour le concept de monde et pour le monde lui-même »[1045].

Qu'y affirme-t-il ? Le philosophe propose 10 points synthétisant sa pensée[1046], que nous condenserons à notre tour en trois faits majeurs :

Premièrement, la « livraison du monde » à domicile par la télévision ou la radio opère une série de changements chez le consommateur de média lui-même. Logé dans un pays de cocagne où tout est disponible sans limitation, distances, ni attentes, le consommateur est placé dans une situation quasi divine, dans lequel le monde, sous forme *fantomatique*, lui est livré à domicile sans efforts.

Deuxièmement, argumente Anders, ce sont donc en conséquence les concepts philosophiques de monde, d'expérience, d'évènement, de réalité ou d'image qui sont à repenser dans le cadre absolument nouveau d'une telle livraison.

1044 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p. 117-150.
1045 Idem, p.130.
1046 Idem, p.131.

Enfin, troisièmement, c'est semble-t-il la réalité elle-même qui doit alors se plier aux exigences de la reproduction, du fait d'être capté pour être livré à domicile devant des millions de téléspectateurs.

La livraison du monde, d'une certaine façon, est aussi ce qui advient aujourd'hui par l'intermédiaire des plats préparés surgelés, de la nourriture lyophilisée, des pommes de terres pré-cuites et pré-découpées, des soupes déjà préparées. Anders l'affirme, les produits télévisés et radiophoniques qu'il visait en substance dans son *Antiquiertheit des Menschen* ne sont livrés à domicile « pas autrement que le gaz ou l'eau »[1047].

A cet égard, il est décevant de constater qu'Anders n'ait pas développé ces comparaisons constamment reprises avec l'eau et le gaz plus en détail. Pourquoi ceux-ci, qui nous sont effectivement « livrés à domicile » ne constituent pas, dans son analyse, des points critiquables de la modernité ? Ils fournissent pourtant une livraison du monde en bonne et due forme, et une livraison qui elle aussi nous prive de la possibilité, pour l'eau par exemple, d'entrer en contact avec les éléments naturels du cycle de l'eau : concrètement, avec l'expérience du puits, de la pluie, ou de la rivière. Les parcours de l'eau nous restent aujourd'hui invisibles. Souterrains, canalisés, contrôlés et planifiés, régulés, ces installations physiques sont des équipements explicites de « livraison de l'eau à domicile ». En quoi seraient-ils, alors, moins destructeurs de monde, d'expérience, d'humanité ?

C'est la question du « fantomatique » qu'il nous faut aborder pour résoudre cette énigme. En effet, écrit le penseur, les nouvelles que nous délivrent la télévision et la radio ne sont pas les évènements eux-mêmes, mais leurs fantômes - des simulacres dira-t-on peut-être, aujourd'hui, au sens de quelque chose qui a prétention à se faire passer pour ce qu'il n'est pas. « Ce qui est « restransmis » à domicile, argumente Anders, reste quelque chose d'ontologiquement si équivoque que nous n'arrivons pas à savoir si nous devons le qualifier de présent ou d'absent, de réel ou de figuré. C'est pour cette raison que nous avons donné à cette réalité équivoque le nom de « fantôme » »[1048].

Le « fantomatique » dès lors, est, chez le philosophe, l'état du monde qui nous est livré à domicile: un monde « ni présent, ni absent »[1049], ou, ce qui revient peut-être au même, à la fois « présent *et* absent »[1050]: un état nouveau qui bouleverse la façon dont nous sommes capable d'être-au-monde, de configurer et d'être conditionné par lui, bref, d'habiter le monde. En effet, le *fantomatique* est pensé chez Anders en opposition avec l'idée d'*expérience*. Nous sommes condamnés, parce qu'il est désormais

---

[1047] « Dans le premier tome de l'*Obsolescence de l'homme*, j'ai décrit la façon dont les événements et les objets du monde étaient « livrés à domicile », pas autrement que le gaz ou l'eau ; j'ai dit que le monde extérieur, puisqu'il est catapulté dans notre chambre par-delà les distances les plus longues et à travers les murs les plus massifs, perdait aussi bien son caractère extérieur que sa réalité et ne nous rencontrait donc plus en tant que « monde » » ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la sphère privée » (1958), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.209

[1048] Idem, p.164.

[1049] Idem, p.151.

[1050] Idem, p.153.

nécessaire d'apprendre « au lieu de faire l'expérience du monde, à se contenter de ses fantômes »[1051]…

Qu'est-ce à dire ? Que si l'eau livrée à domicile désaltère autant que celle que je peux boire à la source, il ne peut en être de même pour l'expérience elle-même : comment l'expérience télévisuelle pourrait-elle être la même que l'expérience incarnée ? C'est là qu'il faut voir la notion de *fantomatique* telle qu'entendu par le penseur. Le fantomatique, forme de *simulacre* avant l'heure, est ce qui n'est *pas* la chose elle-même, mais pourtant à prétention à se faire passer pour elle. Ni substitut affirmé, ni objet authentique, le fantôme est la chose sans l'être : une expérience réelle, mais qui n'est pas celle prévue… Anders est radical à son égard : « Nous vivons désormais dans une humanité pour laquelle le « monde » et l'expérience du monde ont perdu toute valeur : rien désormais n'a d'intérêt, si ce n'est le fantôme du monde et la consommation du monde »[1052].

Quelques années plus tard, l'historien Daniel Boorstin l'écrivit lui aussi, d'une certaine façon, sous sa plume incomparable :

« Cette nouvelle catégorie d'expérience-à-distance transforma la vie américaine plus radicalement que toute autre invention moderne (…). Avant, le désir de partager des expériences amenait les gens à sortir de chez eux (physiquement autant que spirituellement), tandis que la télévision d'une certaine façon les sépara dans l'acte même du partage. (…) Une incertitude survint, entre le *regarder* et le *ne pas regarder*. « Assister » à un match sportif, un concert symphonique, une performance théâtrale ou un film d'animation devint si banal que les enfants le faisait pendant qu'il travaillaient à leurs devoirs, les adultes pendant qu'ils jouaient aux cartes (…) Regarder la télévision devint une addiction comparable à la vie elle-même. Si la télévision n'était pas allumée, les américains pouvaient penser qu'ils rataient ce qui était « vraiment » en train d'arriver (…) Quand il n'y avait « rien à la TV ce soir », survenait un vide douloureux. C'est sans surprise, dès lors, que les américains révisèrent leur critère quant à l'*expérience* »[1053]…

Livraisons et déconnections spatio-temporelles de la livraison

Comment penser continuer à *être-au-monde* (au sens que cela pouvait avoir à l'époque heideggerienne), quand celui-ci n'apparaît plus qu'au travers de l'écran de la télévision, quand nous n'avons plus à aller au devant des évènements puisque ce sont les événements qui viennent à nous ? Le monde livré à domicile nous habite, mais pouvons-nous l'habiter ? Son corps déconnecté de son contexte semble sans épaisseur.

« Ce que vous entendez à la radio, ce sont déjà les grands thèmes, coupés de leur contexte, et les apothéoses amputées du reste »[1054], écrit Anders dès 1949. Et comment penser habiter sans peine, habiter pleinement, un univers « amputé du reste », scindé de son milieu d'éclosion, de vie et de mort ? C'est là aussi ce que demandait Pierre Sansot : « comment un objet, sans passé, sans enracinement véritable, *peut-il opérer la*

[1051] ANDERS, Günther, « Préface à la cinquième édition » (1979), *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p.15
[1052] Idem.
[1053] BOORSTIN, Daniel J., *The Americains,* traduction personnelle de l'auteur, *op. cit.*, p.392, 393, 394, 396.
[1054] ANDERS, Günther, « New York 1949 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, *op. cit.*, p.106.

constitution d'un monde à lui, à quoi nous reconnaissons la dignité d'un être poétique ? »[1055]. Dans cette perte de contextualité, ce sont aussi les temporalités vécues qui sont brouillées, voire détruites. *La menace nucléaire* l'explicite:

« Il est évident que toutes les choses pouvant l'objet d'une intentionnalité, parmi lesquelles le futur lui-même, ont perdu leur caractère de futur. A la place de caractère, il y a une sorte de « *time pool* », un réservoir de temps duquel le lendemain et le surlendemain coulent vers nous comme des marchandises. L'existence de ces « marchandises temporelles » est toujours déjà techniquement et administrativement garantie : elles nous sont livrées à domicile, pas autrement que l'eau, l'électricité, le vocabulaire ou les opinions - à moins que nous ne les possédions déjà, surgelées ou en conserve, entreposées chez nous. « *Canned time* », du « temps en boîte » »[1056]

Quel entrelacs « entre présence et durée » penser vivre dans l'époque du « temps en boîte » ? Le mass-média n'offrant qu'une succession de points décontextualisés dans le temps et dans l'espace, sans rapports avec les lignes de vie et d'existence du spectacteur, sa livraison ne peut que constituer, bon an mal an qu'un flot dont les racines nous restent aussi obscures que la source d'où provient l'eau de notre robinet, l'électricité allumant nos ampoules ou l'usine d'où provient le gaz de nos conduits. Les conditions factuelles mais aussi symboliques, éthiques et esthétiques d'émissions de ces flux et réseaux nous restent inaccessibles. Ce « monde » qui nous est livré ne nous est pas façonnable en retour, il est « unilatéral »[1057], confirme Anders.

Et cela donc, n'est pas le fait uniquement de la télévision et de la radio ! Le Frigidaire, comme tous les autres « objets urbains » de Sansot, n'est-il pas lui aussi un réceptacle à objets *livrés* ? Ne facilite-t-il pas, lui aussi, une certaine forme de déconnexion d'avec le monde et ses expériences ?

La poétique de la ville, de ce point de vue, pourrait être mis en relation avec *La poétique de l'espace*. A savoir que, là où se retrouvaient chez Bachelard une pensée poétique des spatialités liées aux techniques vernaculaires *d'accompagnement* des temporalités respectives des nourritures stockées (le grenier pour les confitures, la cave pour les pommes de terre et le vin, sans parler de la véranda, de la cabane et de l'appenti), Pierre Sansot, lui, souligne la fonction que revêt le Frigidaire moderne : celle de la suspension pure et simple du temps. « Le Frigidaire, à une certaine température, permet d'arrêter le temps. Si la plupart des appareils ménagers permettent d'en gagner, le Frigidaire a pour fonction de le suspendre »[1058]. Mécanisme traitant toutes les denrées de la même façon, le Frigidaire est *l'anti-poétique de l'espace* par excellence…

« Le Frigidaire n'a pas pour hypocrite mission de conserver un aliment sous sa forme originelle mais de *le faire passer de l'état de nature à l'état de culture.* A la différence des autres médiations comme les opérations de bouillir, de frire, de cuire, il transforme les aliments en les laissant, semble-t-il, dans leur première apparence (…) La viande y perd sa crudité palpitante, son goût de sang. *On oublie qu'elle fut bête bêlante,*

1055 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*, p.572.
1056 ANDERS, Günther, « Les racines de l'aveuglement face à l'apocalypse » (1962), in *La menace nucléaire, op. cit.*, p.185.
1057 Idem, p.152.
1058 SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*, p.586.

broutante, puis bête égorgée et écorchée. Le Frigidaire l'a métamorphosée en une denrée consommable au même tire que les crevettes décortiquées, les ice-creams ou les jus de fruits »[1059]

Cent ans après l'invention du Frigidaire, et au vu du nombre d'appareils et de systèmes inventés depuis lors qui fonctionnent selon les mêmes principes, il est possible d'en convenir : les processus, mécanismes et dispositifs de livraison du monde n'ont jamais été si nombreux qu'aujourd'hui. « Le monde vient à nous », écrit Anders. Quelles conséquences a ce constat sur l'habitation humaine?

La *livraison du monde* est un principe portant toujours aujourd'hui à une déconnection croissante d'un nombre de citadins d'avec les incontournables naturels, vivants et non-vivants, du réel. Proposée dans tous les aspects de la vie citadine contemporain, elle a transformés le citoyen moderne-liquide en véritable *homo urbanus* : en un être déconnecté de toute condition naturelle, qui parfois ne sait plus reconnaître un légume, ni comprendre de quoi sont faites les frites et les nuggets qu'il avale[1060]. L'univers dans lequel évolue cet *homo urbanus*, d'ailleurs, n'est-il pas principalement composé de dispositifs de livraisons divers et variés ? Qu'il s'agisse de l'air conditionné, de l'éclairage artificiel, des escalators, des ascenseurs ou de l'omniprésence des écrans, tout cela part, à chaque fois, d'une volonté de livraison du monde, mue par une logique commerciale et réalisée par une compétence technologique. Comme l'écrivait récemment Michel Serres, « codés nous-mêmes, nous ne vivons plus que dans l'espace des adresses »[1061]. A de nombreux égards il semble que l'habitat soit devenu plus proche d'un code-barre de livraison virtuel que d'une localisation géographique ancrée dans un territoire vécu.

Si l'habitation, nous avons pu le montrer, est un principe d'engagement au monde dont nous pouvons nous dire conscients, acteurs, et responsables, alors il n'est nul besoin de s'attarder trop longuement sur ces décontextualisations pour voir en quoi elles peuvent être considérées comme des processus de *deshabitations*…

Sur l'ensemble matériel produit par la livraison généralisée

Il existe donc une spécificité de la livraison *fantomatique* transmise par la télévision ou la radio (ou, aujourd'hui, Internet par exemple) au regard des livraisons matérielles plus

---

[1059] Idem, p.588.

[1060] On trouve dans une enquête réalisée en 2013 par l'Association Santé Environnement France, les faits suivants : les enfants interrogés (un panel de 910 écoliers ayant entre 8 et 12 ans) « sont 87% à ne pas savoir ce qu'est une betterave ! Un écolier sur trois ne sait pas non plus identifier un poireau, une courgette, une figue ou un artichaut (…) Un quart d'entre eux ne savent pas que les frites sont faites à partir de pommes de terre. Quant aux chips, jambon et nuggets, ils sont environ 40% à ne pas savoir d'où ils viennent…Pour les steaks hachés, on passe à deux tiers de mauvaises réponses (et la réponse cheval était acceptée !). Quant aux pâtes, ils sont seulement un tiers à savoir de quoi elles sont composées ! » HALIMI, Patrice, BEGNIS, Catherine, FERRER, L., NOREST, S., Enquête, mai 2013. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.asef-asso.fr/mon-enfant/notre-enquete-repas-des-enfants/1786-l-assiette-des-enfants-l-enquete-des-medecins-de-l-asef (consulté le 2 décembre 2015)

[1061] SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.*, p.134.

traditionnelles.

En quoi tout cela aurait-il changé avec l'Internet ? Pas plus que le téléspectateur n'interagissait véritablement avec les conditions de production de la télévision en la regardant, l'internaute n'est-il aujourd'hui responsable ou acteur de la localisation des *datas centers* qui régissent les données du web. Il reste lointain des locaux de *Google* quand il l'interroge, des hangards d'*Amazon* lorsqu'il y fait ses courses, et des fermes de serveurs utilisées par *Facebook* lorsqu'il y poste ses commentaires. Et comment pourrait-il prétendre habiter un monde que, certes, il contribue sans le savoir à produire, mais surtout qu'il n'a jamais vu, dont il n'est ni l'acteur ni le responsable, dont il ne parcourt pas les spatialités physiques, et à propos duquel il ne comprend que mal l'impact de ses actes ? S'il est entendu que nous habitons aujourd'hui *avec* ces moteurs virtuels, il n'est pas encore prouvé que c'est *par eux* que nous habitons…

Au regard de nombreux éléments, la déconnexion opérée par *la livraison du monde à domicile* décrite par Anders semble avoir, avec ces réseaux, trouvé une nouvelle jeunesse, de nouveaux modes d'actualisation. En Internet, c'est l'ensemble des dix points fournis par Anders qui retrouve une actualité plus vive que jamais. A la différence peut-être du fait que ce n'est plus « à domicile » uniquement qu'est livré le flux mais, où que soit l'individu et en chaque instant de son existence moderne-liquide (la présence dans sa poche d'un smartphone suffisant déjà à le prouver).

Par la décontextualisation toujours plus forte que promeuvent ces réseaux se poursuit la disparition du monde effectif qu'ils construisent. En effet, dans l'activité économique produite par l'Internet se trouve bien un monde, mais celui-ci n'est pas celui que nous voyons sur l'écran. Ce monde est caché, il surgit et se développe en périphérie de nos villes habitées, dans les zones précédemment décriées, les territoires du rien. Si la Banque de France, le Crédit Lyonnais ou les Galeries Lafayette avaient leur établissements dans les plus prestigieux arrondissements de Paris, contribuant par des architectures monumentales à son patrimoine construit, quel patrimoine nous laissent aujourd'hui les entreprises de la livraison du monde par la technologie ? Et si même les studios de radio étaient situés quelque part, voire parfois, parties prenantes de la ville et son urbanité (il n'y a qu'à voir le siège de Radio France), où se trouvent les *datas center*, les antennes réseaux, les hangars et les satellites que requiert l'Internet pour fonctionner, et quelle urbanité peuvent encore produire ces espaces ? Cliquer, c'est contribuer au développement de ces non-lieux qui n'ont jamais eu pour vocation de produire de l'urbanité, des espaces bons à vivre.

Rem Koolhaas argumentait publiquement[1062] à l'encontre de la pauvreté extrême de la Silicon Valley, éloquente à cet égard, témoin significatif de la ringardise de la matérialité à l'oeuvre. Si la région est connue en effet dans le monde entier, si l'on peut affirmer sans exagérations que les entreprises qui y siègent règlent aujourd'hui une part non négligeables des dynamiques économiques, sociales et politiques mondiales, le territoire physique, l'espace matériel de la « Silicon Valley » est un désert d'asphalte et

[1062] KOOLHAAS, Rem, « Current preoccupations », Conférence à l'UNESCO, 7 avril 2015.

de voiture, un ensemble uniforme dans lequel trônent pauvrement des hangars sans âme ni gloire, froidement érigés au milieu du parking qui les nourrit. Preuve s'il en fallait encore une qu'il est plus important aujourd'hui pour qui voudrait posséder puissance et influence, de posséder une bonne connexion internet qu'un château monumental, que l'apparence luxueuse d'un siège social imposant n'importe plus autant qu'une page d'accueil dynamique, stylisée dernière mode.

C'est dans cet exemple extrême que réside une des entrées nous permettant d'entrevoir avec plus de clarté le pourquoi du déclin de l'architecture comme art du lieu : quand le lieu lui-même n'a plus à être traversé, pourquoi l'architecture, voire la matérialité elle-même conserveraient-elles de l'importance ?

La Silicon Valley n'est qu'un exemple. Mais elle est représentative, symptomatique de la façon dont se développent aujourd'hui, concrètement, les liens physiques entre économie, territoire, société et architecture. Qui a déjà vu le siège social d'Amazon comprend l'urgence non seulement d'un positionnement face à ces zones d'activités et le rapport écologique et social désastreux qu'ils concourent à produire. « En Europe, écrit Jean-Baptiste Malet, Amazon a choisi l'Allemagne comme tête de pont (…) Derrière une rangée de barbelés, l'entrepôt surgit. « Au troisième étage de FRA-1 (nom de l'entrepôt), il n'y a aucune fenêtre, aucune ouverture » »[1063].

La description des conditions de travail des « ouvriers du Web » fait entrevoir les ressorts politiques et socio-économiques d'un tel complexe :

> « Le syndicat de la libraire française a en effet mesuré que, à chiffre d'affaires égal, une librairie de quartier génère dix-huit fois plus d'emplois que la vente en ligne (…) En outre, tout oppose les postes disparus et ceux crées dans les entrepôts logistiques. D'un côté s'évanouit un travail qualifié, diversifié, durable, situé en centre-ville, mêlant manutention, sociabilité, contact et conseil. De l'autre émergent en périphérie urbaine des « usines à vendre » où la production continue de colis en carton échoit à une main-d'oeuvre non qualifiée, recrutée au seul motif qu'elle coûte actuellement moins cher que des robots. Mais plus pour longtemps »[1064].

Parce que nos impacts sur ces réseaux « connectés » ne peuvent que rester déconnectés du réel matériel qu'ils contribuent à produire, leur impact est grand, mais absolument différent de celui-ci voulu. Qui pensera oeuvrer politiquement en achetant sur *Amazon* un livre sur l'écologie, contribuera avant tout, en l'achetant à cet endroit, à cautionner la structure sociétale hangar-parking-camion-autoroute, favoriser des emplois sans valeurs humaines (voire, bientôt, plus d'emplois du tout), et de nouvelles fermetures de librairies de quartier. Pour ne parler que du livre…

[1063] MALET, Jean-Baptiste, « *Amazon, l'envers de l'écran* », Le Monde Diplomatique, novembre 2013, p.23.
[1064] Idem.

La liquéfaction du domicile par la livraison

Nous venons de le montrer, si Anders par la formulation de « livraison du monde à domicile » visait uniquement la télévision et la radio, ce phénomène de livraison ne concerne pas uniquement ces deux appareils, mais plutôt l'ensemble d'un processus beaucoup plus large de modernisation de nos habitats et nos modes de vies, que nous retrouvons du Frigidaire au gaz sur réseau, des courses en lignes aux produits surgelés. Nous nous trouvons désormais aux prises avec un Internet gagnant chaque jour en importance, et renforçant, de fait, de façon croissante, la livraison généralisée à l'oeuvre. Ces bouleversements ont des conséquences pour l'habitation humaine, nous venons d'en évoquer quelques unes à l'instant. Tentons désormais de considérer leurs impact sur l'habitat lui-même, en remontant tout d'abord dans le temps pour mieux percevoir par quelles étapes nous en sommes arrivés à une telle destruction du rapport intérieur/extérieur.

De cette évolution, Henri de Man est le témoin effaré dès 1951, date à laquelle il s'aperçoit que les habitants des maisons particulières devant lesquelles il passe écoutent en même temps la même retransmission, et qu'ainsi, « passant successsivement devant tous les jardinets, je pus entendre du début jusqu'à la fin le radio-reportage d'un match international de football »[1065]. Son analyse sans équivoque est équivalente à celle d'Anders remarquant qu'« il n'y a pas encore si longtemps, chaque famille formait une cellule que les murs de la maison séparaient des autres cellules et isolaient du monde extérieur (…) Cette époque est révolue »[1066]. En effet, comme l'analyse Günther Anders, à l'époque de la télévision et de la radio, « dans les périodes politiques houleuses, nous nous dépêchons de rentrer chez nous pour apprendre ce qui se passe dehors »[1067]. Un constat qui n'a jamais été autant d'actualité.

En effet, on nous objecterait peut-être aujourd'hui qu'à l'ère d'Internet et du *Smartphone*, de la 4G et des panneaux d'affichages numériques multiples, ce n'est plus « à domicile » que nous courons. Le constat toutefois n'est-t-il pas similaire ? Dans les périodes politiques houleuses, nous nous dépêchons toujours de consulter nos plateformes d'informations virtualisées, qu'il s'agisse de « réseaux sociaux », de journaux d'informations ou de télévision par Internet. Nous nous dépêchons toujours « d'entrer » dans nos appareils pour y lire, voir et apprendre ce qu'il faut penser de la situation « extérieure ». Le résultat des élections s'y trouve autant que le temps qu'il fera demain, on peut y lire les déplacements du président à l'international autant que les nouvelles normes incendie en vigueur pour nos logements.

Quelles sont les conséquences de ce fait sociétal total ? Ce fait relevé par Anders qu'« une maison dans laquelle manquerait le robinet à informations, grâce auquel le monde extérieur se répand « à l'intérieur », ou (puisqu'on ne peut plus parler ici d'un

---

1065 DE MAN, *L'ère des masses et le déclin de la civilisation*, *op. cit.*, p.48.
1066 Idem, p.48.
1067 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.85.

« intérieur ») une maison dans laquelle la transmission échoue, ne se présente plus comme un « chez nous », mais comme un espace vide, étrange, nu et séparé du monde »[1068]. Puisque nous ne courons plus uniquement « à domicile », mais aussi notamment sur l'écran connecté situé dans notre poche, il pourrait être pensé à sa suite qu'aujourd'hui, *un espace dans lequel manquerait la connection à l'Internet, grâce à laquelle le monde extérieur nous parvient, ne se présente plus comme un « chez nous », mais comme un espace vide, étrange nu et séparé du monde…*

Il est possible, pour comprendre ce déplacement, d'entrevoir aussi ce fait que ce qui importe, c'est ce que la spatialité dans laquelle est située le sujet lui permet *virtuellement* de réaliser (téléphoner, etc.), et non pas que *ce qu'il* réalise effectivement, ou *comment* il le fait. A savoir qu'être connecté en permanence n'est pas téléphoner en permanence, mais avoir en permanence son téléphone allumé dans sa poche. Il est, après tout, bien différent de passer une semaine sans téléphoner, et une semaine sans téléphone…

Je peux tout à fait rêver ou me souvenir quand je marche dans la rue et pas forcément m'y socialiser ou admirer le paysage. Mais la rue, fait important, me laisse la possibilité de rêver autant que d'admirer, d'être seul autant que de parler aux inconnus qui croisent mon chemin. Elle me laisse le soin de décider si je veux *in-sister* ou *ex-ister*, sans m'interdire l'un ou l'autre. Le supermarché, par contre, nous l'avons vu précédemment, m'empêche d'*in-sister* parce qu'il cherche à retenir mon attention par tous les moyens possibles, tout autant qu'il m'empêche aussi, pour la même raison, d'*ex-sister* par reliance avec mon milieu naturel (temporel, géographique, climatique…) autant que mon milieu social (perceptible ou culturel). Bloquant donc *virtuellement* toutes les issues, nous affirmerons à la suite de cette illustration qu'il me met en difficulté de réaliser cse deux polarités dialogiques, me met en difficulté d'habiter.

Que signifie cette nouvelle proposition théorique ? Que tout espace qui, potentiellement, ne nous permettrait plus d'accéder à nos télévisions, radios, mais aussi donc *Internet,* ne pourrait prétendre être, de façon tout à fait satisfaisante, un « chez soi ». Non que le chez-soi advienne uniquement lorsque le téléphone sonne, mais, une fois encore, que le chez-soi ne puisse se déployer que lorsqu'un téléphone peut y capter le réseau. S'il importe que la livraison *puisse avoir lieu*, advienne ensuite que pourra, que nous regardions la télévision, consultions nos mails, ou non.

Si Anders a raison, alors, à l'heure où nous sommes forcés à consulter nos mails toujours plus fréquemment et devons pouvoir les consulter sur des bancs publics, dans les cafés, les parcs et les trains, que toute spatialité qui ne permet plus à celui qui est habitué à utiliser son *Smartphone* de pouvoir le faire n'offre plus les conditions optimales à celui-ci pour s'y sentir correctement accueilli, et n'est plus à considérer comme délivrant des « conditions de possibilités » satisfaisantes pour « habiter ».

A l'heure moderne-liquide est devenue obligatoire la consultation mail, devenu obligatoire le téléphone, et de façon générale, il semble chaque jour plus difficile de

1068 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.85.

penser pouvoir se soustraire à cet impératif sociétal qu'est Internet. Tandis qu'au tournant des années 2000 encore, Internet était encore alternatif, optionnel et minoritaire, il est aujourd'hui absolument indispensable non seulement pour se tenir informé, mais aussi et surtout pour travailler, rester en contact avec ses amis et sa famille même, s'inscrire à la faculté ou chercher du travail. Comment penser, de fait, qu'un espace qui ne nous permette pas d'accéder à l'Internet devenu incontournable, nous soit *hospitalier ?* Comment une maison qui n'aurait ni le flux télévisuel ou radiophonique, ni la connexion nécessaire à l'Internet pourrait-elle être un espace où nous pouvons construire pleinement notre existence, puisque qu'aujourd'hui, justement, cette existence passe par Internet ? Tandis que le salon servait autrefois à accueillir, recevoir physiquement ses proches, il sert aujourd'hui à installer l'ordinateur sur lequel nous pouvons retrouver ceux-ci. Comment ne pas dès lors s'accorder avec cette proposition d'Anders selon laquelle « l'*habitable* » semble être devenu l'« équipé en appareils de livraison du monde » : « n'importe quelle cellule de prison meublée avec les appareils de communications usuels, non : n'importe quel intérieur de *spoutnik* aménagé semblerait habitable et accueillant à côté d'une pièce sans radio ou télévision »[1069] ?

Dépendance technologique et habitation

Nous retrouvons là l'accélération contemporaine et le remplacement des produits qu'elle tend à promouvoir pour satisfaire ses désirs de croissance. Par ce remplacement, des appareils techniques qui sont des nouveautés deviennent des *must-have*. Ce que signifiait Ivan Illich dans *La Convivialité* dès 1973 : « le nouveau modèle produit une nouvelle pauvreté »[1070].

Puisqu'il est aujourd'hui possible d'accéder à peu de frais à Internet, il devient de plus en plus difficile de ne pas y accéder effectivement. C'est peut-être là le sens des écrits de Xavier Bonnaud qui note que « des outils de plus en plus complexes et onéreux sont nécessaires à la satisfaction de nos besoins. Le degré de sophistication, l'intellectualisation des processus profitent aux mieux lotis, faisant basculer les plus faibles dans plus de précarité. Le dénuement créé est à la mesure de l'emprise des dépendances »[1071].

Un ensemble de dépendances, qui ne sont pas que métaphore et analyses philosophiques, puisque la dépendance à Internet est aujourd'hui étudiée scientifiquement comme un trouble pyschologique reconnu. Théorisé en 1995 Ivan Goldberg, médecin américain, l'IAD (*Internet Addiction Disorder*) est aujourd'hui un champ de recherche partagé par de nombreux laboratoires. Dans un rapport de l'ONG suisse « Action Innocence » travaillant sur ces sujets, Martine Courvoisier notamment en note les enjeux :

1069 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.85
1070 ILLICH, Ivan, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p.540.
1071 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme, op. cit.*, p.59.

« La dépendance à Internet est très souvent comparée à la dépendance au jeu. En effet, ces addictions se manifestent toutes deux par une absence ou par un trouble du contrôle des impulsions, mais n'impliquent ni l'une, ni l'autre, la prise d'une substance intoxicante. Toutefois, des rapports de psychothérapeutes indiquent que les utilisateurs compulsifs et pathologiques d'Internet y deviennent dépendants de la même manière qu'un toxicomane ou qu'un alcoolique devient dépendant à la drogue ou à la boisson, et que les effets de cette dépendance sont tout aussi dévastateurs dans la vie de la personne »[1072].

Sans s'attarder outre mesure sur ce fait, on peut remarquer que cette cyberdépendance étudiée, mesurée même[1073], n'est qu'un aperçu des nombreuses dépendances potentielles au contact desquelles la société *modernité-liquide* nous place nécessairement. Rudy Riciotti lui-même le dit et le répète : « aujourd'hui le vrai combat à mener, c'est de refuser la dépendance technologique »[1074].

L'*Odyssée de l'espace domestique* de Mona Chollet est explicite à cet égard. « J'ai ouvert des robinets que je n'arrive plus à refermer, écrit la journaliste. Je me sens parfois devenir l'esclave de ces flux, en particulier lorsque je dois écoper après quelques jours de déconnexion »[1075]. Témoignant de la force de ce qu'elle nomme un « trou noir au pouvoir d'attraction irrésistible », Mona Chollet poursuit la description de cette attraction des pages durant : « j'ai beau le savoir, une force presque hypnotique me pousse à remonter le fil des publications jusqu'à ce que je me retrouve au point où je m'étais déconnectée la dernière fois »[1076]. L'incapacité de l'être face à l'attraction de la machine, l'absurdité des actions auxquelles se livrent les internautes pris aux piège des « réseaux sociaux » numériques, l'illusion d'une telle vie sociale dans le face à face avec la machine : il faudrait pouvoir prendre le temps de développer et analyser plus en amont les nombreuses thématiques issues des témoignages de Chollet. « Quand je me vois incapable de m'arracher à Twitter, écrit-elle encore, il m'arrive, dans un sursaut exaspéré, de fermer brusquement ma fenêtre de navigation, avec la sensation de sauter d'un train fou et de rouler sur le bas-côté »[1077]. Mais où sont par exemple les bas-côtés, où sont les possibilités d'autarcie, où sont les espaces de respiration de ce réseau sans interstices ? Que signifie ce sentiment d'incapacité à clore la page ouverte ?

Comment comprendre suite à cela cette proposition d'Anders : « si le monde extérieur est amené dans les maisons par les médias, inversement c'est l'homme qui emmène avec lui la mentalité du « chez soi » dans le monde extérieur »[1078] ? D'autant que par la radio et la télévision, écrit le penseur,

« *on ne livre pas seulement à chacun de nous, personnellement, sa désindividualisation et sa « nature de*

[1072] COURVOISIER, Martine, « Trouble de Dépendance à Internet - IAD, Notions générales », Action Innocence (Suisse), MCO, Mars 2007, p.2.
[1073] Voir notamment YOUNG, Kimberly S., « Internet addiction : the emergence of a new clinical disorder », *CyberPsychology and Behavior*, Vol. 1 No. 3., p. 237-244, 1998
[1074] RICIOTTI, Rudy, Entretien avec Joseph Confavreux, *Contrechamp*, Mediapart, 25 :10
[1075] CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, *op. cit.*, p.45.
[1076] Idem, p.47.
[1077] Idem.
1078 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.86.

masse », mais, en même temps, (…) l'illusion qu'il possède une sphère privée. Du coup, on se sent bien chez soi lorsque l'on consomme dans le cercle familial (…) ces produits que des millions d'autres hommes consomment en même temps d'une façon tout aussi « privée » »[1079]

De là s'en suit un état nuageux dans lequel ni l'idée de « chez soi » ni l'expression de « monde extérieur » ne peuvent plus faire sens. Si tout est mon « chez moi », alors que peut encore signifier ce terme ? « Si, grâce à la radio, nous sommes toujours ailleurs, c'est-à-dire jamais chez nous, nous sommes aussi, grâce à elle, partout et toujours chez nous »[1080] : une fois encore les propos de Günther Anders ne semblent pas avoir vieillis de l'Internet, mais au contraire trouvés une nouvelle actualité en son sein. A cette destruction du sens que peut encore prendre l'idée de « chez soi », le penseur adjoint donc le corollaire incontournable que le public, en retour, n'ait plus non plus de sens : « *la sphère publique* a perdu de sa netteté »[1081].

Par là, ce sont les idées d'intimité et de sphère publique et privée qui ont perdu de leur sens et intérêt. Car, observe Illich, « chez le consommateur d'abri moderne la distinction entre espace privé et espace public ne remplace pas la distinction traditionnelle entre le logis et les *communaux* articulés par le seuil : elle la détruit »[1082]. Et avec elle l'idée même de foyer, puisqu'écrit encore Anders, « ce qui règne désormais règne à la maison grâce à la télévision, c'est le *monde extérieur* – réel ou fictif – qu'elle y retransmet. Il y règne sans partage, au point d'ôter toute valeur à la réalité du foyer et de la rendre fantomatique – non seulement la réalité des quatre murs et du mobilier, mais aussi celle de la vie commune »[1083]… Etudions alors plus en profondeur la pertinence de cette affirmation andersienne que « la vie commune » du foyer ait été détruite par cette omniprésence du monde extérieur dans le foyer en envisageant plus spécifiquement *l'atomisation* réalisée par les outils technologiques.

L'atomisation des outils de communication technologiques

La solitude et l'exil de notre contemporain moderne-liquide ne serait pas ce qu'ils sont aujourd'hui s'ils n'y avait, pour y concourir, une telle multiplicité d'appareils techniques atomisants. Colette Pétonnet déjà le soulignait : le supermarché, l'ordinateur, le travail et les achats à distance sur écran télévisés sont bien des facteurs d'atomisation[1084]. Tentons d'éclaircir cette analyse, et de comprendre quels mécanismes de mise en

1079 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.83.
1080 Idem, p.87.
1081 Idem.
1082 ILLICH, Ivan, *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.760 ; « L'espace homogène (…) est, historiquement, une nouveauté. Il constitue un continuum précédemment inconnu. Pour les sociétés qui accèdent à ce continuum géométrique, l'« extérieur » et l'« intérieur » ne sont que deux localisations dans un seul genre d'espace. « Chez soi » et « dehors », « habité » et « désert » ne sont que des régions, des zones ou des territoires distingués dans la même étendue »ILLICH, Ivan, *H20*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.477.
1083 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.123.
1084 PETONNET, Colette, *La ville inquiète*, p.261, citée par BEGOUT, Bruce, *Surburbia*, *op. cit.*, p.271.

solitude et en exil sont à l'oeuvre dans quels appareils.

Si, comme le remarque Michel Onfray, « notre société fabrique un nombre incroyable d'objets qui sont censés amoindrir la solitude mais qui, en fait, la creusent »[1085], c'est tout d'abord qu'un besoin de combler le vide est présent dans nombre de comportements « moderne-liquides » ; et que ce besoin de remplir le silence de musique et le vide d'images et de mouvement s'accompagne généralement d'une « mise en bulle » significatrice de l'individu. Les casques audio sont un exemple éloquent de ce processus. Michel Serres l'observe : dans les rues de la métropole, « nul ne rencontre jamais personne, sauf miraculeuses exceptions. Plus le nombre croît, plus les gens se croisent, moins ils se voient. Le casque et les écouteurs avertissent même que le voisin proche ne veut ni ne peut entendre ni répondre. Monades sans portes ni fenêtres »[1086]. L'écouteur sensé écourter la durée du trajet parcouru nous enferme dans notre solitude.

De la même façon, la télévision est, chez Anders, un processus de mise en solitude du sujet - fut-il en famille. En effet, avec le dispositif télévisuel, « chacun subit séparément le procédé du *« conditioning »*, qui fonctionne tout aussi bien dans les cages où sont désormais confinés les individus, malgré leur solitude, malgré leurs millions de solitudes »[1087]. Il poursuit :

> « Ce qui ne veut pas dire que la télévision est maintenant devenue le centre de la famille. Au contraire. Ce que l'appareil représente et incarne, c'est précisément le décentrement de la famille, son excentration. Il est *la négation de la table familiale.* Il ne fournit plus un point de convergence à la famille mais le remplace par un *point de fuite* commun. Alors que la table rendait la famille centripète, invitait ceux qui étaient assis autour d'elle à faire circuler la navette des préoccupations, des regards et des conversations pour continuer ainsi à tramer le tissu familial, l'écran, lui, oriente la famille d'une manière centrifuge (…) *La famille est désormais structurée comme un public en miniature, le salon familial est devenu une salle de spectacle en miniature, et la salle de cinéma est devenue le modèle du foyer »*[1088].

Ainsi, ce média, explicite Anders, désolidarise la famille, atomise ses membres. Un propos particulièrement bien rendu par la photographie de Frank Kunert, qui en saisit, par l'absurde et le ridicule, voire l'humour, les aspects les plus saillants[1089]. Face à l'écran, celle-ci n'est plus une communauté unie, formée d'un ensemble incarné partageant l'espace et le temps, mais est un simple regroupement d'individus assis côte-à-côte, « juxtaposés les uns aux autres », partageant uniquement un « point de fuite commun », pendant la durée de la diffusion télévisée tout du moins. « C'est seulement par mégarde qu'ils peuvent encore se voir, se regarder ; c'est seulement par hasard qu'ils peuvent encore se parler (à condition qu'ils le veuillent ou le puissent encore) »[1090].

[1085] ONFRAY, Michel, *Comment lutter contre l'atomisation,* La Décroissance, n°118, avril 2015, p.14.
[1086] SERRES, Michel, *Habiter*, *op. cit.,* p.114.
[1087] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.122.
[1088] Idem, p.124,125.
[1089] Voir Annexe 4 : Frank Kunert
[1090] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.124.

Jacques Ellul, lui aussi, met en lumière avec la radicalité qui le caractérise, cette puissance d'isolement de la télévision :

« Il n'y a pas d'instrument d'isolement comparable à celui-là. La radio, et plus encore la télévision, enferment l'homme dans un univers sonore, où il est seul (…) Ecoutant et formulant un monologue perpétuel, échappant à la fois à l'angoisse du silence et à la gêne du prochain, l'homme se réfugie dans le giron des techniques, qui l'enferme radicalement dans la solitude, et le rassure en même temps par toutes les mystifications. La T.V. est probablement, par son pouvoir de fascination, par sa capacité de pénétration à la fois visuelle et auditive, l'instrument le plus annihilant de la personne et le plus destructeur de relations humaines »[1091]

Une fois encore, ces propos ne sont pas pertinents pour l'unique mécanisme télévisuel, mais permettent aujourd'hui, d'interroger et de voir en quoi internet et l'ordinateur aujourd'hui sont aussi des écrans générateurs du même type de processus de « mise en solitude » de l'individu. D'une part parce que nous sommes beaucoup plus généralement seuls face à l'écran d'ordinateur (plus encore que nous ne l'étions devant la télévision). Et d'autres part, parce que ce média, qui nous « relie » malgré tout à d'autres, fournit aussi une forme d'illusion de communication, de communauté. C'est particulièrement visible dans les écrits de Xavier Bonnaud :

« Dans la réalité des comportements, à imaginer chacun seul et immobile des heures durant devant son terminal, soumis à sa propre effervescence de navigation dans le cyberespace, on imagine bien la puissance individualisante de cet outil. (…) Cette promesse d'appartenance virtuelle à la communauté universelle ne facilite en rien l'épreuve concrète que représente l'intégration dans la communauté des hommes, qui constitue encore le terreau indépassable de notre existence. (…) La solitude face à l'écran constitue l'envers d'une certaine tranquillité, le prix d'une double séparation, d'une part entre la dynamique de l'esprit et l'immobilité du corps, d'autre part entre les corps eux-mêmes »[1092]

L'ordinateur branché à Internet (mais quel ordinateur ne l'est pas aujourd'hui ? A l'heure du stockage sur *Cloud,* de la dématérialisation des supports de transferts, il n'y aura bientôt plus aucun sens à parler « d'ordinateur » sans Internet) est un appareil désolidarisant corps et esprit, nous plongeant dans un solitude virtuelle qui pourtant n'apparaît pas comme telle. « Comme si une connexion Internet pouvait engendrer un lien de fraternité »[1093], écrit Regis Debray, nous croyons par son biais rejoindre des communautés sociales, des « réseaux sociaux », partager, échanger… Mais quelle forme d'habitation produit cet univers délocalisé, dématérialisé, désincarné ? Si l'existence peut trouver son compte sur les réseaux branchés de l'Internet, l'habitation, elle, ne semble pouvoir s'y épanouir. Xavier Bonnaud à nouveau l'argumente lui aussi : « ces contacts virtuels construisent autant de possibilités augmentées de rencontres que de distanciation. L'urbanité cybernétique est ainsi fortement communicante mais

---

[1091] ELLUL, Jacques, *La technique*, *op. cit.,* p.344.
1092 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme, op. cit.*, p.30, 31, 32.
[1093] DEBRAY, Regis, *L'erreur de calcul*, *op. cit.*

potentiellement anonyme, peu impliquante et faiblement empathique »[1094]. Mais que peut être une communication sans implication, sans incarnation, et sans empathie ?

Il semble en définitive, raconte Beaudoin de Bodinat dans son style inénarrable, que « (l'économie progressionnelle) fait disparaître les travaux en commun et les distractions de la vie sociale et propose ensuite aux individus des appareils pour rompre leur solitude sans avoir à sortir de chez eux »[1095]…

L'habitation d'une matérialité devenue ringarde

En ce que donc « les lieux dans lesquels la massification est produite aujourd'hui ne sont pas des « palais des sports » ou des Madison Square Garden mais des appartements privés et des maisons individuelles »[1096], il paraît raisonnable d'affirmer que notre habitation nous a été aliénée, qu'en elle nous ne pouvons plus placer la confiance, l'amitié qui était de mise jusqu'alors. La reproduction du monde par la technique médiatique et sa livraison a domicile a rendu l'habitant étranger à sa propre maison, ses contenus symboliques et existentiels et ses capacités de protection et de déploiements spécifiques. « Quand le lointain se rapproche trop, c'est le proche qui s'éloigne ou devient confus »[1097] : le foyer a perdu son sens avec l'arrivée du monde entier par les pores toujours ouvertes de la télévision, de l'Internet, du téléphone *et* de la radio (car c'est bien pour le quasi ensemble des foyers modernes-liquides non *d'un* des dispositifs qu'il s'agit, mais de l'action combinée *de tous*).

Cet état est parfaitement déployé par Mona Chollet, qui décrivait récemment cette invasion qui se poursuit aujourd'hui plus puissamment encore par nos appareils connectés aux réseaux sociaux :

« Vous pouvez bien chasser le monde par la porte : il revient par la fenêtre qui scintille sur votre bureau. et cela change tout. Dès lors, s'isoler chez soi ne revêt plus du tout la même signification (…) Avec les réseaux sociaux, il existe désormais, nichés dans les signets de votre navigateur, des lieux où les autres sont *toujours là*, jour et nuit (…) Vous avez à peine tapé votre identifiant et votre mot de passe qu'une foule, constituée pour une large part de parfaits inconnus, fait irruption dans votre salon ou votre chambre à coucher (…) cela revient un peu à donner une fête permanente et à voir votre chez-vous envahi par une troupe où se mêlent les amis, les visages familiers, et les amis d'amis, ou ceux qui ont tapé l'incruste »[1098]

Au travers de ses écrits, apparaît ce fait que dans la multiplication de l'Internet est en jeu la place même du foyer tant dans la quotidienneté vécue, que dans la construction existentielle de l'individu et dans la société partagée. Ils portent à ressentir ce qu'il advient de la relation de l'habitant à son habitat lorsque l'existence s'écoule

---

1094 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.,* p.32.
1095 DE BODINAT, Beaudoin, *La vie sur Terre, Tome Second (1999),* L'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p.191.
1096 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p. 180.
1097 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.123.
1098 CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, p.43, 46, 47

avant tout par le flux des réseaux échappatoires de l'Internet ; ils invitent à considérer la possibilité qu'Internet puisse détruire la capacité du foyer a être *une intériorité*, sa capacité à définir des limites (poreuses, certes, mais malgré tout fermes et articulables à loisir) entre un monde intime et un univers partagé par une pluralité de communautés.

Il n'y a pas que notre foyer qui est détruit par ces fenêtres sur le monde qui surgissent dans nos intérieur, notre esprit lui-même semble désormais vivre au rythme de ces connexions qui ne dorment jamais. Comment apprécier désormais la solitude lorsque notre téléphone est dans notre poche, que notre ordinateur est branché sur internet, à quelques mètres de nous, et que le monde y rugit, y surgit ? Chollet, une fois encore, l'écrit et le décrit même :

« Le changement dans la façon d'habiter est temporel autant que spatial : les heures passées en ligne tendent à aplanir, à uniformiser le temps. les journées où je n'ai pas réussi à m'arracher assez tôt à l'écran me paraissent plus courtes, comme si on me les avait volées. Je ne me détends plus aussi bien qu'à l'époque où je me laissais aller entre les bras de l'appartement, où je me laissais porter d'une pièce à l'autre en profitant des possibilités offertes par chacune, et où les rituels des jours de congé sculptaient le temps (…). Je n'ai plus cette impression, quand vient le moment de ressortir dans le monde, d'avoir été *ailleurs,* retranchée, inatteignable. Internet rend plus rare cette impression de dépaysement réparateur et enrichissant que les casaniers éprouvent dans leur propre intérieur »[1099]

En tout cela, il n'est pas question d'un détail de l'histoire, mais, si l'on en croit Anders, « d'un processus qui a transformé la relation homme-monde dans sa totalité »[1100]. La télévision, tout comme Internet aujourd'hui, sont des technologies impactant notre compréhension du monde, notre appréhension de celui-ci, et donc de nous-mêmes. Tout comme « les trois stades de la consommation » d'Anders montraient le déplacement d'une première étape de conditionnement extérieur vers un schéma final d'auto-conditionnement de l'individu vis-à-vis de lui-même[1101], nous semblons ici en présence d'un schéma similaire avec l'hyperactivité du web. Internet fini par annexer jusqu'à nos esprits eux-mêmes, qui ne semblent plus aujourd'hui avoir même besoin de se connecter à ses réseaux pour vivre en permanence à travers leurs filtres. Lorsque tout voyage est vécu comme une succession de statuts Facebook ou de photos et articles de blogs potentiels, c'est le terme même de « voyage » qui perd tout son sens, l'idée même d'altérité qui devient absurde, la notion de dépaysement qui se transforme en argument d'agence de tourisme. Lorsque notre cerveau semble configurer pour percevoir le monde physique, vécu, réel, comme une succession de potentialités virtuelles, c'est le monde vécu qui est mis en ringardise, traité comme une antiquité, qui devient *antiquiertheit* (ce qui, une fois de plus n'a rien à faire avec *l'obsolescence*…).

[1099] Idem, p.48-49.

[1100] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la sphère privée » (1958), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.209

[1101] Cf. Annexe 3 : *Günther Anders, notice biographique,* Trois concepts structurants, Les trois stades de la consommation.

En effet, c'est que, comme l'énonçait Anne Cauquelin dès 1982 :

« L'ère télématique comble le fossé entre « l'ici/maintenant« et le « là-bas/ailleurs ». C'est tout un. Le temps est aboli dans l'ubiquité de l'information abstraite. La téléréunion efface la distance, c'est-à-dire l'espace-temps de l'attente et du voyage : Je me regarde « causer ». Je suis des deux côtés d'un océan que mon grand-père mettait quatre mois à traverser »[1102].

Ou, plus récemment, sous les termes de Paul Virilio mais en un sens résolument parallèle :

« Désormais, ailleurs commence ici. Le ici et maintenant comprend l'ailleurs. Dans les sociétés anciennes, le *hic et nunc* était le ici et maintenant dans la localisation. (…) l'ailleurs est partout, à partir du moment où il y a des techniques de transmission instantanée, de transmission *live* d'images, de sons, etc »[1103].

Si nous avions vu dans le chapitre précédent en quoi les technologies de reproduction du réel pouvaient s'avérer destructrices pour l'individualité, cela a aussi des conséquences sur l'individualité et la qualité même des spatialités que nous habitons. Quels sont les outils de l'architecture pour faire face, aujourd'hui, à pareils constats ? S'agit-il d'abandonner « l'approche territorialisée » de l'architecture, comme nous y invite Vincent Kaufman[1104] ? Ou serait-il question, au contraire, de faire appel à l'architecture justement pour sa capacité à reterritorialiser l'individu flottant sur la mer de la liquidité ? L'enjeu peut-être, ici, est celui d'une possible perte conséquente de notre capacité politique, solidaire, publique, sociale ; car, comme le notait déjà Christophe Alexander « si une personne ne dispose pas d'un territoire propre, attendre d'elle qu'elle apporte une contribution à la vie collective revient à « attendre d'un homme qui se noie qu'il en sauve un autre » »[1105].

Pour le dire en termes lévinassiens, quelle éthique en effet, peut encore naître spontanément dans l'espace de vie de celui qui ne croise plus, physiquement, le Visage de l'autre ? Zygmunt Bauman a travaillé et écrit longuement sur ces sujets, montrant, à la suite de Lévinas, la difficulté de rompre incarnation et responsabilité[1106]. Ou, sous les mots du sociologue lui-même et par le biais d'un exemple simple : « Nous tapotons sur notre portable pour nous donner l'illusion rassurante d'être « connectés », tout en évitant d'assumer les conséquences d'un contact réel. Nous troquons quelques *relations* authentiques contre une multitude de *contacts* éphémères et superficiels »[1107].

[1102] CAUQUELIN, Anne, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, PUF, 1982, p.45

[1103] VIRILIO, Paul, in MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2004, p.88, 89

[1104] Cf. KAUFMAN, Vincent, « La ville-potentiel », in VERSTEEGH, Pieter (dir.), *Méandres, penser le paysage urbain*, Lausanne, Presses Polytechnique et universitaires romandes, 2005, p.62.

[1105] CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, *op. cit.*, p.11.

[1106] Voir à cet égard notamment l'ouvrage de Pierre-Antoine Chardel revenant sur ce sujet ; Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman, les illusions perdues de la modernité*, Chapitre 4 : La postmodernité : une nouvelle époque de la moralité ?, p.151-188, *op. cit*.

[1107] BAUMAN, Zygmunt, *Identité, op. cit.,* p.96.

L'ontophanie numérique et la perte de sens des postures habitationnelles

Dans son travail sur « l'*ontophanie* numérique », Stéphane Vial s'attache à comprendre « de quelle révolution la révolution numérique est le nom ». Cherchant à envisager la façon dont l'ordinateur en réseau conditionne la manière dont le monde nous apparaît, la façon dont il nous est donné, il travaille à décrire l'expérience du monde qui caractérise notre époque, et note à cet égard :

> « Nos yeux restent fixés pendant des heures sur cet objet silencieux, posé sur une table et nécessitant de rester assis à l'intérieur d'un espace bâti (…) difficile de dire quel temps il fait dehors ou ce qui se passe aux alentours, tant l'objet invite à l'immersion (…) le contact avec le paysage n'existe plus de manière directe, excepté dans les images numériques proposées en fond d'écran »[1108]

Si on aurait bien du mal à décrier l'ouvrage comme « technophobe » (le designer numérique prenant au contraire soin de se dissocier avec une grande force des critiques de la technique qui l'ont précédé), c'est pourtant bien une description peu attirante que nous livre ici l'auteur en guise d'exemple de « l'ontophanie numérique » contemporaine !

Cette description met en lumière la façon dont l'écran (encore une fois : qu'il s'agisse de la télévision, de l'ordinateur ou du Smartphone) nous « déconnecte » d'une certaine façon de notre espace habité pour nous associer à un autre milieu, celui-là numérique-virtuel. L'écran nous plonge dans ses terminaisons numériques au péril de nos reliances à la réalité matérielle. Mais quels « partages » sont à l'oeuvre dans ce nouveau média, son utilisation, son déploiement dans nos spatialités habitées ? Le nouveau salon télévisé, informatisé, connecté, est-il toujours un lieu de partage ? La télévision a éclaté la structure familiale nous dit Anders[1109] : sommes-nous si certains que l'ordinateur et l'Internet ne soient pas une poursuite de ce mouvement ? Poser la question du *partage* permet de mettre en avant la perte de convivialité (qui ne peut être qu'incarnée) qui se joue dans le déplacement d'un ensemble de relations humain-humain vers un technocosme composé principalement d'interactions machines-machines. Voir notamment à ce sujet les saisissantes photos de Franck Bohbot, réalisée pour le NewYorkTimes sur l'évènement *geek* DreamHack[1110].

Notre modernité-liquide et son déploiement infini d'appareils technologiques sont en ce sens bien plus marquants encore que l'époque andersienne et ses premières télévisions et radios ; notre contemporain matérialise une destruction du foyer bien plus importante. En effet, si un grand nombre d'activités impliquaient autrefois un grand nombre de postures, de mouvements, de technicités corporelles différentes (jouer du

---

[1108] VIAL, Stéphane, *L'être et l'écran*, *op. cit.*, p.114-115.
[1109] Cf. ANDERS, Günther, « Le monde comme fantôme et comme matrice », in *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*
[1110] Voir Annexes iconographiques, Franck Bohbot

violon, battre les oeufs en neige, écrire une lettre, etc.), il semble que l'ensemble des activités et savoirs-faire de la vie liquide se résume petit à petit en un *savoir appuyer sur le bon bouton, au bon moment* ; cas échéant, *cliquer au bon endroit sur l'écran, au bon moment.* Qu'il s'agisse de la lecture, de l'écriture, des moments de détente comme des moments travaillés, des courses de nourriture comme d'une envie de livre ou de nouveaux draps, du fait de vouloir écouter de la musique, regarder un film ou jouer à un jeu : tout semble aujourd'hui passer par l'action extrêmement pauvre du « clic », le tapotis minimal des doigts sur le clavier, la posture assise, et l'orientation du regard vers l'écran. Mais quelle éthique, quel *ethos*, quelle *manière d'être* peut encore éclore pour celui qui n'a plus, littéralement, qu'une palette réduite et appauvrie de manières corporelles et symboliques d'interagir avec le monde ? De même, si a pu être soulignée au préalable l'importance de la corporéité dans les mécanismes habitationnels, c'est en bonne cohérence d'une perte infinie en terme de richesse et de diversité habitationnelles que ce mesure donc aussi, ce changement de relation corporelles directes de l'être avec ses milieux habités.

Dans la pauvreté extrême de postures, gestuelles, actions et technicités corporelles qu'impose la technologie, nous sommes réduits à n'être plus qu'une « âme cliquante ». Et dans le constat que notre esprit lui-même n'est rien face aux capacités de calculs démesurés de l'ordinateur, cette âme humaine elle-même semble disparaître sous la technique : nous retrouvons ici dans toute sa puissance la théorie du « décalage prométhéen » d'Anders, dans laquelle le philosophe propose de considérer avec plus d'acuité le « gouffre » séparant les capacités humaines des capacités techniques, ainsi que la honte que génère ce gouffre - honte de l'être humain mis en antiquité par ses propres créations[1111]…

Quelle relation homme-architecture est donc proposée par la technologie ? « En me tenant toujours au même endroit, j'ai peu à peu renoncé à l'entretenir, à remédier à ses défauts, à l'investir suffisamment pour le rendre accueillant »[1112], écrit Mona Chollet. Cette perte dans la diversité des postures inclut aussi un élément fort : une perte de l'intérêt d'avoir destruction espaces différenciés. Tout comme le Frigidaire avait précédemment pu remplacer la complexité des caves, greniers, selliers et autres jardins d'hiver, de même aujourd'hui, seul un bureau pour l'ordinateur ou un canapé pour le smartphone ou la tablette semble avoir de l'importance.

Ce nouveau mode d'être à notre « chez-nous » semble inclure un assèchement de notre « sens de la maison »[1113], et il pourrait sembler que l'ensemble du foyer ait perdu l'objet de l'attention, des soins, du désir et besoin de *ménagement* habitant. Fait révélateur à cet égard : le ménage est devenu une corvée. N'est-ce pas là le signe que la relation l'habitant à son habitat s'étiole ? Si nous n'avons plus de désir d'entretenir ces espaces qui nous entretiennent, n'est-ce pas signe que notre dialogue au foyer perd en

---

[1111] Sur la notion de « décalage prométhéen », Cf. *Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique,* « Trois concepts structurants »

[1112] CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, *op. cit.*, p.48.

[1113] PRAZ, Mario, *An illustrated history of interior decoration*, 1964, cité par, CHOLLET, Mona, Idem.

puissance ? Comme l'écrit l'architecte Jose-Luis Vellejo, la technologie n'est pas qu'une question de résolution de problème, et amène aussi de nouvelles possibilités qui transforment notre façon de nous comporter[1114]. Problème : ces modifications dans nos façons de nous comporter ne semblent pas nous porter à un retour vers le réel, mais à toujours plus de déconnexion, de désintérêt pour lui. Alberto Magnaghi l'a mis en lumière dans *Le projet local :*

« Par la médiation de l'ordinateur, l'imaginaire émigre dans la communauté virtuelle. Désormais, l'habitant de la métropole navigue sur le net pour accéder à un monde de libertés, de relations, d'émotions qui sont supposées compenser la pauvreté esthétique en même temps que la médiocrité de la vie sociale et relationnelle propres à l'espace matériel où se déroule son existence. Ce modèle exporté vers le tiers-monde laisse entrevoir un avenir de bidonvilles équipés en videos-ordinateurs » [1115]

Elles sont extrêmement nombreuses, les conséquences qui font suite à ce déplacement majeur du rapport de l'homme à l'espace, mais aussi de l'habitant à ses objets et son foyer habité ainsi que du sujet à autrui.

La diversité et complexité qui résidait depuis toujours dans la manipulation d'outils, appareils et objets en tout genre engendrait une multiplicité de postures et de savoirs-faire qui ne savent plus être apportés par la technologie numérique. La station de jeu Nintendo *Wii* a bien tenté de recréer artificiellement des gestuelles, tout comme les tablettes de lectures ont programmé des fonctions tactiles matérialisant de façon abstraite le fait de tourner une page par exemple ; mais ces programmations artificielles sont des voiles, qui tentent de masquer notre condition, ou de rendre celle-ci moins pauvre : ces béquilles ne peuvent rendre la cohérence *éthique-esthétique* qui réside dans le fait de prendre une raquette de tennis et de frapper une balle, le mouvement fut-il le même avec la manette de la *Wii* et l'écran reproduisant bien la balle s'envolant. La corporéité et la matérialité sont irremplaçables et leur perte est une perte, quelques stratagèmes la technologie puisse-t-elle mettre en place.

L'architecture mise en obsolescence par la technologie [1116]

En tout cela il semble qu'il soit possible de s'accorder plus que jamais avec ce constat andersien : « Le vrai foyer s'est maintenant dégradé et a été ravalé au rang de « *container* » : sa fonction n'est plus que de contenir l'écran du *monde extérieur* »[1117]. Avec Anders, nous sommes portés à voir la mise en ringardise du foyer par la télévision, à savoir, la mise en ringardise de l'architecture face à la technologie. Voire, plus

[1114] « Technology is not only a matter of problem-solving. It brings new possibilities that usually change the way we behave » VELLEJO, Jose-Luis, « New methods », in D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, LAPENNA, Annarita, ROLLOT, Mathias, *Ressources urbaines latentes,* Genève, MetisPresses, 2016.
[1115] MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.,* p.20.
[1116] On retrouvera, sous une forme sensiblement différente, certains des raisonnements, exemples et citations ici employés dans l'ouvrage de l'auteur déjà cité *L'obsolescence, ouvrir l'impossible*.
[1117] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.123.

fortement encore, la mise en obsolescence de l'architecture par la technologie. En effet, l'architecture aujourd'hui n'a-t-elle pas pour fonction principale *de contenir la technologie qui la remplace petit à petit* ?

Enquête sur la concurrence entre les différentes techniques humaines

Pourquoi et comment affirmer cela ? C'est qu'en effet, il semble qu'une forme d'opposition soit à l'oeuvre entre l'architecture et la technologie. Ecrivant ces lignes, nous n'oublions pas que « l'architecture est une *technè* », qu'elle est « une *technè* de l'espace »[1118], un artifice, un art et un savoir-faire avant tout. Mais que l'architecture soit une technique ne signifie pas qu'elle entretienne nécessairement de bons rapports de cohérence avec toutes les autres techniques ! Par delà les nombreuses occurences nous invitant à voir en quoi « la technologie est au service de l'architecture », nous voudrions ici entrevoir le dialogue à l'oeuvre entre l'art ancestral de l'architecture et les récentes évolutions technologiques. Quelle forme de relation, si ce n'elle conflictuelle, entretiennent-ils ?

Pour Xavier Bonnaud, « les lieux de la cité, ces espaces partagés, socialement actifs, se trouvent désormais *en rivalité* avec la scène surinvestie de la communication numérisée, individualisée et à faible gradient d'engagement »[1119]. De même, Louis Kahn, lors d'une conférence en Iran en 1970, exprimait déjà leur relation en terme d'opposition : « L'*ordre* de la lumière dit que le porche appartient au soleil et que l'intérieur du proche appartient à l'homme (…) Rien à voir avec la climatisation (…) On objectera que maintenant qu'on peut avoir l'air climatisé, le proche n'est plus nécessaire »[1120]…

Maintenant qu'on peut avoir de l'air climatisé, le porche n'est plus nécessaire. Maintenant que la technologie nous permet d'avoir de l'air frais sur commande, toutes les techniques millénaires de rafraichissement de l'air par l'espace (porches, patios, cheminées d'air, hauteurs sous plafond variables, influence des baies sur les circulations et pressions atmosphériques) sont devenues inutiles. Voire contreproductives : la VMC double-flux fonctionnant par surpression de l'espace intérieur imposant par exemple d'ouvrir un minimum les fenêtres de l'habitation pour pouvoir fonctionner.

On pourrait prendre le temps de développer des constats analogues pour l'éclairage artificiel, les déplacements mécanisés (ascenceurs, escalators), ou encore les ouvertures automatisées. Car Louis Kahn l'avance aussi : « l'ampoule électrique combat le soleil. Pensez-y »[1121]. Ou Zygmunt Bauman, dans un autre registre, le soulignait d'un jeu de mot : *brancher son téléphone, c'est débrancher la rue*[1122]…

1118 GOETZ, Benoit, *La dislocation*, *op. cit.*, p.20.
1119 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.*, p.34 (nous soulignons).
1120 KAHN, Louis, « La profession et l'enseignement » (1970), in *Silence et lumière, op. cit.*, p.211.
1121 « A l'intérieur d'un bâtiment, ce qu'il y a de plus merveilleux, ce sont les atmosphères que la lumière confère à l'espace. L'ampoule électrique combat le soleil. Pensez-y » KAHN, Louis, « Architecture : silence et lumière » (1970), in *Silence et lumière, op. cit.*, p.215.
1122 BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, *op. cit.*

En chacun des exemples que nous pourrions déployer, il faudrait prendre le temps d'envisager en quoi, dans la mise en ringardise opérée par l'arrivée technologique, un choix s'ouvre, permettant de décider entre la climatisation et le porche, la porte automatique et la porte manuelle, l'escalier et l'escalator, etc. Dans chaque cas, c'est une décision qu'il nous faut prendre, car l'un des deux est en trop : ils ne peuvent coexister simultanément sans que leur coexistence devienne conflictuelle, que l'un ou l'autre soit rendu absurde par la présence de l'autre. Qui voudra regarder la télévision dans l'après-midi devra fermer ses volets pour ne pas être gêné par les rayons du soleil, qui voudrait encore monter l'escalier lui-même par fierté ou par envie devra choisir entre ascenceur et escalier, sans possibilité d'avoir l'un *et* l'autre…

Ou, s'il en fallait encore un parmi la pléthore disponibles, autre exemple d'opposition flagrante déjà abordé auparavant : le Frigidaire. Exemple canonique du remplacement de l'architecture par la technologie, le Frigidaire est le mécanisme moderne de substitution à l'art de l'architecture par excellence. En effet, une fois le Frigidaire inventé, pourquoi encore un grenier, pourquoi encore une cave ? Pourquoi encore un sellier ou un jardin d'hiver, quand le frigo est capable de résoudre à lui seul toutes ces nécessités ? L'invention détruit la raison d'être de toutes ces spatialités et la richesse de leur diversité, la qualité de leurs atmosphère dues à l'impérieuse et singulière nécessité d'être de chacune d'elles.

En tout cela, architectes, nous devons choisir notre voie. « Librement », bien que cette décision impacte, au final, bien d'autres que nous ! En ce choix, c'est d'une décision sociétale qu'il s'agit, bien qu'elle soit pour l'heure laissée à la discrétion de l'individu.

On objecterait peut-être que c'est à l'individu, à l'habitant de choisir s'il préfère utiliser les escaliers ou l'ascenseur par exemple - et que ce choix ne regarde que lui, qu'il n'apparatient pas à l'architecte de conditionner sa liberté outre mesure. Ce serait là oublier que toute architecture conditionne *déjà* ces choix, à l'heure actuelle. Quand on voit par exemple la façon dont sont pensés, placés et construits les escaliers des immeubles d'habitations modernistes, peut-on vraiment affirmer qu'il s'agisse là d'un vrai « choix » ? Les propositions n'étant pas équivalentes en terme de qualité et d'attentions portées, l'alternative est biaisée dès l'origine, et le « libre » choix ne peut avoir lieu. C'est tout naturellement que l'on se moquerait d'ailleurs, dans pareils cas, de celui qui choisirait d'emprunter ces escaliers de parking désaffectés plutôt que l'ascenseur à disposition. On s'interrogerait toutefois avec Baudoin de Bodinat : *de quoi se prive-t-on en prenant l'ascenseur* ?

« De quoi se prive-t-on en prenant l'ascenseur, est-ce le même homme qui rentre chez lui par l'escalier et celui qui appuie sur le bouton du douzième, arrivent-ils au même endroit ? Quand, fatigué, on prend l'ascenseur pour gagner son étage, qu'on est transféré directement de la rue à l'étage, on a forcément moins conscience de *rentrer chez soi* (et l'on ne peut pas se rendre de combien c'en est peu un) ; et l'on n'est pas seulement privé du temps passé avec soi-même en montant l'escalier, et avec la fatigue, du plaisir

d'y atteindre, mais aussi bien de l'emploi de ses jambes : de la faculté de rentrer chez soi par ses propres moyens »[1123]

C'est à l'architecte aussi qu'il appartient de fournir à l'habitant les conditions de possibilité d'un *vrai* choix entre deux options qualitatives que serait un bel escalier avec vue et lumière naturelle, ou un ascenseur offrant quant à lui confort et rapidité, de sorte que cesse d'être mise en ringardise l'énergie humaine. Entre la construction hypertechnologique développée par Françoise Jourda et la frugalité raisonnée de Gilles Perraudin, entre fétichisation et mythe du Progrès et technophobie reductrice, il y a de la place plus d'une posture. Quelles hybridité vivifiantes, quelles « technosophies » inventer ?

Le Renzo Piano Building Workshop est est un exemple intéressant, entrelacé qu'il est entre architecture « sophistiquée et hi-tech »[1124] et, simultanément, valorisation du caractère *atelier*, artisanal et traditionnel de l'agence et de la construction architecturale ? En toute approche architecturale se trouvent *des postures* vis-à-vis de la technologie. Imbriquées et simultanées au sein d'une même pratique, elles appréhendent l'écologie devenue impérative de façon radicalement différentes. C'est à les rendre explicites pour travailler avec elles consciemment qu'il faut parvenir, dans les cas du moins pour lesquels la législation n'a pas encore imposé l'usage de la technologie au profit de l'architecture. Car la normativité moderne-liquide n'oriente que rarement ses restrictions en faveur des traditions immémoriales, du *bon sens*[1125] ou de la simplicité volontaire ! Et si la législation dopée par le tournant écologique ouvre aujourd'hui sur des questions architecturales, c'est pour promouvoir un rendement thermique plus élevé, une technicité plus élevée de l'habitat (détecteurs incendie obligatoires, isolations polystyrènes recommandées, etc.).

Isabelle Daëron entrevoit dans cette posture techniciste une poursuite des *sciences de l'habitabilité* engagées avec la mouvance hygiéniste. Aujourd'hui, écrit-elle,

« la Haute qualité environnementale est un prolongement des sciences de l'habitabilité (…) (qui) conduisent à une seule et même manière d'habiter : un mode d'habiter standard (…) S'immisçant jusque dans les moindres détails de l'habitation – même atmosphériques -, les sciences de l'habitabilité offrent l'illustration d'un idéal techniciste poussé à l'extrême »[1126].

La diversité, la complicité et le *prendre soin* mutuel de l'espace et de l'individu disparaissent sous le développement de la domotique. Et ce déplacement, s'il est difficile à saisir et mettre en mots, opère malgré tout un changement existentiel qu'il importe de questionner. « Quelle différence y a-t-il entre se déplacer et être déplacé, s'interroge ainsi

---

[1123] (de) BODINAT, Baudoin, *La vie sur Terre, Tome 1 et 2, op. cit.,* p.74, 147.

[1124] Dixit Juhani Pallasmaa, qui lui aussi relève cet exemple : « Renzo Piano est certainement un des représentants les plus sophistiqués de l'architecture high-tech, mais il a volontairement conservé une approche artisanale (…) L'architecte italien a donné à son agence un nom significatif : Renzo Piano Building Workshop » ; Cf. PALLASMAA, Juhani, *La main qui pense*, Arles, Actes Sud, 2013, p.61, 64.

[1125] Cf. GUERANT, Florian, ROLLOT, Mathias, *Du bon sens*, Paris, Libres et solidaires, 2016.

[1126] DAERON, Isabelle, *Habitabilité*, *op. cit.*, p.87,61.

Chris Younès, s'agit-il d'une dichotomie entre activité et passivité, cause et effet, liberté et servitude ? »[1127].

La domotique, ou la transformation du chez-soi en logement

Avec la domotique, nos *chez-soi* (home, heim) se transforment en *maisons* (house, haus). Qu'entendre par là ? Une maison, explique Ivan Illich, est ce lieu où l'homme entrepose ses meubles et ses bagages : « Elle est davantage conçue pour la commodité et la sécurité du mobilier que pour celles de l'homme lui-même. A Delhi, la maison où j'ai été hébergé est dotée de ce qu'on appelle le confort. Elle a été construite pour en intégrer tous les éléments »[1128]. Or, argumente Illich, plus nous possédons d'éléments nous offrant ce « confort », et plus nous sommes dépossédés de notre vitalité propre. Ces objets, systèmes, techniques, instruments, installations - peu importe, sont des béquilles. Il faut méditer en profondeur ces propos signifiants : « Plus nous possédons de ces éléments de confort et plus nous en sommes tributaires, plus notre existence se restreint (…) Une maison dotée de toute sorte d'équipements témoigne que notre vigueur nous déserte »[1129]. En visite dans l'*ashram de Sevagram* dans lequel vivait le Mahatma Ganghi, Ivan Illich en note le dépouillement et s'en émeut. Si « la multiplicité des commodités de l'existence diminue l'expression de la créativité dans la vie de l'homme »[1130], ici, l'espace habité ne rend pas l'habitant « tributaire ». L'existence y est menée en autonomie dans toute sa dignité et sa simplicité. Il semble en définitive proposer que *plus nous possédons d'éléments de confort (hétéronomes) pour habiter, et plus nous perdons notre autonomie* - et donc, notre capacité même d'habiter. Et cette équation n'est-elle pas vérifiable au quotidien, aujourd'hui, dans nos milieux habités ?

A la suite de nos propos et du récit illichien, sont envisageables certains des enjeux élargis de la dépossession opérée par la domotique en pleine expansion, qui ne consiste pas simplement en une mise à distance d'avec nos volets, éclairages et fenêtres, mais plus fondamentalement, atteint l'art d'habiter de l'être et ses capabilités humaines. Là où l'utilisateur expert de Thermomix n'est pas un « fin cuisinier » mais un « fin utilisateur de Thermomix » - ce qu'il conviendrait d'appeler « fin cuisinier » correspondrait plus à celui qui utilise lui-même, avec talent, des outils de cuisine qu'il manie à l'énergie humaine et au moyen d'une dextérité fine et d'une expérience éprouvée. De la même façon, celui qui fait confiance à la technologie pour programmer son habitation et standardiser son atmosphère, qu'est-il d'autre qu'un « fin utilisateur de télécommande » ? En rien dans tout cela il n'a encore été question d'habiter…

Aux « smart houses » que cherche à créer la domotique correspondent les

---

1127 YOUNES, Chris, « Habiter le monde comme résistance à l'immonde », in *La poétique de l'habiter*, *op. cit.*, p. 173.

1128 ILLICH, Ivan, « Le message de la chaumière de Bapu » (1978), in *Dans le miroir du passé*, in *Oeuvres complètes Vol 2*, *op. cit.*, p.768.

1129 Idem.

1130 Idem.

cauchemars équivalents des *smarts cities,* et même aujourd'hui, les *smart landscapes*. Ces récits ne sont pas ceux d'une utopie lointaine, ni même ceux de notre présent, ce sont déjà ceux d'hier : ils se sont *déjà* répandus dans nos sociétés et nos habitudes. Déjà hier, des drones survolaient les champs pour en mesurer le taux de pesticide et contrôler s'il faut en ajouter ou non, des données numériques étaient déjà collectées hier dans toutes les grandes métropoles pour nourrir les statistiques et autres *BigData systems,* des volets étaient déjà précommandés hier pour s'abaisser et se lever à heure fixes. Hélas, comme l'analyse Isabelle Daëron, « utiliser la technique afin de permettre une adéquation entre l'espace et l'habitant revient à se délester d'une compréhension des usages du lieu. Aussi, recueillir des désirs par une analyse scientifique, c'est déjà les rationaliser, les transformer en chiffres, c'est de fait réduire l'être humain à un corps mécanique »[1131].

Le problème est très intelligemment résumé par Koolhaas, qui observe que « ce transfert d'autorité a été achevé au travers d'une stratégie astucieuse : en appelant leur ville «intelligente», ils condamnent *notre* ville à être stupide »[1132]. C'est d'une véritable *insulte à l'être* qu'il est question dans la technologie appliquée aux maisons, villes et territoires « smarts ». Le remplacement de l'humain qu'ils incluent n'est ni surprenant ni encore obligatoire, mais son influence est déjà à l'oeuvre sur les esprits. En effet, si comme le prétend Edward T. Hall, « l'homme tend à identifier sa propre image avec celle de l'espace qu'il habite »[1133], alors quelle est cette image à laquelle nous nous identifions, si ce n'est une figure nous renvoyant un peu plus notre défaite face à la machine, sa toute-puissance, sa « surêté », sa précision ? Il n'en fallait pas plus à la honte prométhéenne[1134] d'Anders pour trouver une nouvelle illustration de choix.

En conclusion, s'interroger encore : pour combien de temps encore cette situation va-t-elle durer ? A savoir, jusqu'à quand la matérialité mise en ringardise saura-t-elle résister à la mystification opérée par les sciences de l'habitabilité et l'évacuation systématique de l'être humain qu'elle incluent ? Ou, sous les termes de Xavier Bonnaud,

> « comment les rues peuvent-elles former encore la matière première de nos cités face à l'attrait de ces contrées radieuses qui offrent ainsi des territoires que chacun peut construire à sa guise avec sa télécommande pour seul outil ? Pour combien de temps enfin les villes seront-elles valorisées pour leur enchantement, leurs artères, leurs places ouvertes, le chaos hasardeux de leurs boulevards alors que des situations de bien-être et des substituts de rencontre peuvent être proposés avec un investissement moindre ? »[1135]

1131 DAERON, Isabelle, *Habitabilité*, *op. cit.,* p.96.

1132 KOOLHAAS, Rem, « Le territoire intelligent », trad. Mathias Rollot, in D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, LAPENNA, Annarita, ROLLOT, Mathias (dir.), *Ressources urbaines latentes,* Genève, MetisPresses, à paraître printemps 2016.

1133 HALL, Edward T., *La dimension cachée, op. cit.*, p.219.

1134 « 11 mars 1942. Ce matin, je crois bien avoir découvert la trace d'un nouveau *pudendum*, d'un nouveau motif de honte encore inconnu dans le passé. Pour le moment, je l'appelle « *la honte prométhéenne* », et j'entends par là « *la honte qui s'empare de l'homme devant l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées* » ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.37; Cf. *Annexe 3 : Günther Anders, notice biographique,* « Trois concepts structurants ».

1135 BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.*, p.14.

Conclusions de la troisième partie

L'habitation mise en difficulté

Parce que nous croyons avec Pierre-Antoine Chardel que d'une part « notre manière de séjourner dans le monde (notre *ethos*) est devenue inséparable de l'expérience technique, celle des technologies de l'information et de la communication plus particulièrement, qui interviennent dans la perception que nous avons du temps, de l'espace et des autres »[1136], et que d'autre part « il est difficile d'interroger la possibilité d'une autre relation à notre environnement (…) (et) aux technologies, sans examiner les dispositifs par lesquels le consumérisme s'organise »[1137], il nous est apparu important de confronter la pensée de l'habitation proposée à ces structures sociales complexes qui conditionnent aujourd'hui nos capacités de configuration des mondes habités.

Temps est désormais à l'explicitation des conclusions de notre enquête sur les mises en difficulté contemporaines d'habiter. De nombreuses conclusions et autres précisions sont à apporter à l'heure de conclure notre troisième partie.

Günther Anders, l'habitation mise en difficulté et le moralisme technique

La pensée andersienne a permis à notre étude d'accéder à des mises en difficulté habitationnelles. C'était son hypothèse, elle s'est trouvée confirmée par l'étude : bien que le penseur n'ait jamais été convoqué sur le sujet, sa pensée nous a éclairé de façon pertinente à cet égard.

Qu'elle traite en effet des conditions ontiques et sociétales sous lesquelles l'homme est contraint aujourd'hui de vivre, qu'elle aborde diverses façons dont celui-ci est formaté ou au contraire en décalage complet avec son époque, qu'elle su prédire avec une avance déconcertante des situations aujourd'hui prégnantes, ou que justement le caractère daté de ses propositions nous éclaire rétrospectivement sur notre situation, peu importe : en chemin avec la pensée de Günther Anders ont été mis à jour des processus de mises en difficulté de l'habitation humaine. Par ses concepts et analyses, elle nous a fourni un angle d'attaque capable de filtrer la complexité du réel et de rendre lisibles les processus de conformisation et de massification de l'humain et lieux de vies ; les territoires de l'insulte à l'être que constituent les univers du racolage et de la destruction

---

[1136] CHARDEL, Pierre-Antoine, « Techniques de soi et technologies de l'esprit : les subjectivités en jeu », in CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard (dir.), *Ecologies sociales, Le Souci du commun,* Lyon, Parangon, 2014, p.23

[1137] Idem, p.8.

de nos libertés attentionnelles ; la destruction de l'indivision de l'être et de l'autonomie de celui-ci dans le paradigme hyperartificiel et hyperréel du spectacle et de la consommation ; l'atomisation sociale et existentielle du vivant, sa mise en exil hors du réel et du matériel ; son infantilisation ; etc.

L'ensemble de ces points soulevés se recoupent généralement, tant et si bien qu'il serait absurde de penser pouvoir les individuer, les séparer comme des phénomènes distincts. Comment penser pouvoir isoler en effet les processus de livraison du monde, le constat qu'une ringardise de la matérialité est à l'oeuvre ou que le réel peut être dit fantomatique, et les constats d'exil et de solitudes qui y sont liés ? Ces processus forment un ensemble inextricable, tant et si bien que les statuts même de « causes » ou de « conséquences » sont, en eux, entrelacés et interchangeables.

De plus, ils ne sont que le reflet du corpus andersien, et bien d'autres mises en difficultés auraient pu surgir d'un autre corpus d'étude. Notre enquête ne tend vers aucune exhaustivité à cet égard.

En chacun de ces points, les polarités habitantes proposées ont été questionnées dans leurs effectivité et leur accompagnement, et c'est bien généralement au constat de leurs mises en difficultés nombreuses que nous avons abouti.

A tout cela, on nous répondra encore, très certainement, que notre point de vue est trop restrictif et trop sévère à l'égard de la technique. Et dans ce monde où « la « résistance » aux nouveautés techniques apparaît très vite suspecte »[1138], on accusera peut-être notre étude de *technophobie*. Deux points à ce sujet.

Tout d'abord, ces analyses critiques, seront peut-être critiquées pour leur radicalité et leur dureté parfois unilatérale, à l'égard de la technologie notamment (qui reste malgré tout une cible plus difficile à confronter aujourd'hui que la consommation ou la pollution industrielle, dont les méfaits sont plus communément admis et qu'il est dès lors devenu très simple de blâmer). La pensée universitaire, ne se devrait-elle pas, plutôt, d'une argumentation objective et rigoureuse, envisageant le *pour* et le *contre*, pour conclure à un entre-deux sain et partageable par tous ? Si ce fait théorique est entièrement justifié dans l'absolu, il ne peut s'insérer dans un monde extra-universitaire fonctionnant sur d'autres principes.

Notre étude visant à fournir des éléments servant la construction d'éthiques à venir, devait-elle alors s'appuyer sur les principes universitaires, ou jouer le jeu du monde tel qu'il est hors l'université ? Car les publicitaires, lobbys, mafieux et autres magnats de l'industrie technologique, eux, ne prennent pas exactement la précaution de « peser le pour et le contre », de construire un argumentaire « objectif », ou de « forger des connaissances partageables »…

Travaillant ambitieusement à faire l'un *et* l'autre, l'étude s'est, de fait, essayée à une posture intellectuelle visant à la fois l'engagement et l'objectivité, l'affirmation et la

---

1138 CHARDEL, Pierre-Antoine, PERIES, Gabriel, « Contrôle, exceptionnalité et coercition à l'ère des réseaux, in CHARDEL, Pierre-Antoine, ROCKHILL, Gabriel, technologies de contrôle dans la mondialisation : enjeux politiques, éthiques et esthétiques, Paris, Kimé, 2009, p.38.

rigueur argumentative. En tentant d'exposer, selon une méthode explicite, des arguments partageables en faveur d'une démonstration orientée, elle s'est inventée, dirait-on, *au seuil de l'universitaire et de l'espace publique*. Là où, justement, se tient aujourd'hui la discipline architecturale. Et avec toutes les ambiguïtés et paradoxes que cela suppose.

Puis, au delà même de ces débats sur la méthode de l'enquête, une question de contenu surviendra aussi, peut-être, suite à ces positionnements : celui que toutes ces dérives ne soit le fait que d'un mauvais usage de la technique, qui, neutre, ne saurait être dite « bonne » ou « mauvaise » en soi.

A ce sujet, nous nous inscrivons à la suite de nombreux penseurs critiques (dont notamment Jacques Ellul[1139], Marshall McLuhan[1140], Günther Anders[1141], ou encore Pierre Sansot[1142]) : il est absolument vain de croire en une « liberté d'usage de la technique » qui permet à l'individu de refuser les mises en difficulté d'habiter révélées par notre étude.

Ce que tend à montrer au contraire notre enquête est que, par delà toute utilisation et connaissance, c'est en dernier lieu la façon dont fonctionne la technique qui impacte notre habitation. Dit autrement, notre enquête vise à démontrer que ce sont *les mécanismes* et non *les usages* qui marquent principalement nos existences modernes-liquides.

Et sortir de fait du mythe qu'une « bonne » utilisation de la technique soit à viser pour permettre une meilleure habitation devient alors nécessaire. Car ce n'est pas en utilisant « mieux » la télévision que nous pourrons lutter contre ce fait incontournable qu'elle est un *processus de livraison du monde à domicile*, et comme Anders l'a parfaitement montré à cet égard, quelque soit au contraire le programme regardé, c'est son principe d'action en tant qu'instrument de livraison qu'il importe

---

1139 Dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, le philosophe déconstruit absolument et systématiquement l'idée que « ce n'est pas la technique qui est mauvaise, c'est l'usage que l'homme en fait ». Une fois accordés sur l'idée d'*usage de la technique*, il montre en quoi la technique, précisément, ne supporte aucune morale, et en quoi, donc, c'est « une entreprise enfantine de vouloir soumettre la machine à l'idéal et c'est peut-être aujourd'hui la pire des mystifications (…). Il n'y a pas des techniques de paix et des techniques de guerre, en dépit de ce que pensent les bonnes gens » ELLUL, Jacques, *La technique*, *op. cit.,* p.89, 90, 91.

1140 « Il y a quelques années, à l'Université Notre-Dame, qui venait de lui décerner un titre honorifique, le général David Sarnoff tint les propos suivants : « Nous sommes trop portés à faire de nos instruments technologiques les boucs émissaires des fautes de ceux qui s'en servent. Les réalisations de la science moderne ne sont pas bonnes ou pernicieuses en soi : c'est l'usage que l'on en fait qui en détermine la valeur. » Voilà bien la voix du somnambulisme courant. Imaginons un peu que l'on déclare : « La tarte aux pommes n'est pas en soi bonne ou mauvaise : c'est ce qu'on en fait qui en détermine la valeur » (…) « les armes à feu ne sont pas bonnes ou mauvaises en soi : c'est l'usage qui en est fait qui en détermine la valeur ». En somme, si les balles atteignent les bonnes victimes, elles sont bonnes. Si le tube-écran projette les munitions qu'il faut aux gens qu'il faut, il est acceptable. Je ne suis pas de mauvaise foi. Il n'y a rien dans les propos de Sarnoff qui résiste à l'analyse » MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, *op. cit.,* p.29.

1141 Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.117-119.

1142 « on a pu croire que la technologie était neutre dans son essence et qu'elle dépendait de l'usage que nous en faisions - librement. Une telle analyse est-elle encore fondée quand celle-ci semble avoir acquis une autonomie certaine, posséder sa propre logique, susciter un type de culture, d'individus, d'échanges, comme en témoignent les catastrophes écologiques, le dérèglement des marchés, l'évaluation des hommes et des services à l'aune du profit ? » SANSOT, Pierre, *Du bon usage de la lenteur,* Paris, Payot&Rivages, 1998, p.115.

avant tout de considérer.

Nous ne pensons pas avec Robert Shapiro (PDG de Monsanto) que « les biotechnologies ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi, c'est l'usage qu'on en fait qui les rend bonnes ou mauvaises »[1143] et c'est plutôt à une sortie du « moralisme technique » que nous voudrions arriver, par delà toute croyance utopique que puisse advenir un monde dans lequel une « bonne utilisation » de la technique permettrait enfin de compenser ses effets pervers ; et par delà l'idée que « le point essentiel est de manier de la bonne façon la technique entendue comme moyen »[1144]. Plutôt, nous nous accorderons une fois de plus avec Pierre-Antoine Chardel soulignant que

> « Les potentialités de l'activité humaine à l'ère hypermoderne rendent nécessaire une évaluation de plus en plus scrupuleuse des innovations technologiques et de leur juste inscription dans nos environnements. Ce n'est pas seulement une responsabilité de type juridique qui doit être engagée dans une telle dynamique, mais une responsabilité éthique qui repose sur le développement d'une attention spécifique à l'égard de nos modes de coexistence »[1145]

Mises en difficultés et éthiques habitationnelles

Ensuite alors, force est de constater toutefois que ces mises en difficulté ne sauraient suffire à définir les contours « complets » d'une éthique pour les établissements humains. En effet, nous l'avons vu, nombre des situations critiques envisagées dans cette troisième partie sont des atmosphères habitées d'une part, mais n'en restent pas moins critiquables d'autre part.

Les mécanismes habitationnels passent par des formes d'appartenances réciproques du sujet à son monde. Mais, suite à ce nouveau chapitre, il nous faut désormais compléter cette analyse, signalant qu'importe aussi « l'appartenance de notre appartenance », ou autrement dit *l'univers de partage et de sens auxquels appartiennent les choses et les êtres auxquels nous nous sentons appartenir*. Dit plus explicitement peut-être : si les marchandises que désire posséder le consommateur, et donc auxquelles il appartient avant tout, si ces marchandises n'appartiennent elles-mêmes à aucun autre monde qu'à celui du commerce (parce que, par exemple, elle ne sont que des *gadgets* sans utilités ni sens autre qu'économique), alors la pauvreté de l'univers qu'habite ce consommateur ne peut être défendue par aucune « éthique de l'habiter » qui penserait par là s'opposer à la consommation… De même, que penser de l'univers hyperréel auquel renvoie un nombre toujours plus croissant de marchandises ? Habiter, par des processus d'appartenances notamment, ces exo-territoires déterritorialisés, est-ce là un processus d'habitation sain qu'il nous faille soutenir ?

1143 ROBIN, Marie-Monique, *Le monde selon Monsanto, de la dioxine aux OGM, une multinationale qui vous veut du bien*, documentaire ARTE, 2008.

1144 HEIDEGGER, Martin, *La question de la technique (1954)* in, HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences, op. cit.*, p.11.

1145 CHARDEL, Pierre-Antoine, « Techniques de soi et technologies de l'esprit : les subjectivités en jeu », in *Ecologies sociales, Le Souci du commun, op. cit.*, p.17.

L'habitation humaine n'est, semble-t-il, pas suffisante à la constitution d'une éthique – et force est de constater à présent que peuvent être mises en lumière des formes d'habitations effectives, mais insoutenables. Car il nous faut aujourd'hui l'admettre : *nous habitons, citoyens moderne-liquide, l'univers de la consommation*. D'une certaine façon, il semble que ce soit le monde de la consommation dans son ensemble qui soit bien réel, mais aussi, d'une certaine façon, basé sur des principes amenant plus volontairement à des univers *hyperréels* que renvoyant à la matérialité concrète.

A savoir, dit en d'autres termes, que les cuisses et poitrines géantes du racolage et la livraison à domicile que nous fournissent les *massmédias* et autres technologies de reproduction du réel (radio, films et musique enregistrées et appareils de reproduction, photographie, caméras, etc.) ne nous invitent généralement pas à *toucher terre* mais plutôt à nous envoler vers des atmosphères et des univers *fantomatiques*, dont les limites avec le réel restent volontairement floutées. Or, cet univers de l'exo-territoire, nous nous employons à le montrer ici, ne constitue pas qu'une *mise en difficulté* d'habiter : il est aussi, par de nombreux aspects, un mécanisme à refuser, un principe insoutenable, un paradigme qu'aucune éthique sensée ne se verrait soutenir. Et ce, bien qu'il soit non seulement habitable mais aussi habité…

Si alors le fait est que la consommation empêche, par certains égards, d'habiter, nous *habitons* pleinement, pourtant, ses mécanismes et leurs fourberies. Défendre l'*habitable* n'est donc pas satisfaisant (la consommation par exemple étant à plusieurs égards *habitable* mais restant malgré tout critiquable). Des mises en difficulté d'habiter effectives sont bien à l'oeuvre dans la modernité-liquide que nous vivons, et dire qu'il n'existe aucun habitat entièrement « non-habitable » n'est pas nier qu'il existe malgré tout des *habitats insoutenables*[1146]- non seulement écologiquement ou socialement parlant, mais aussi ontologiquement parlant. Dans les spatialités *habitées* de la modernité-liquide que nous venons d'entrevoir, d'autres formes d'insoutenabilité sont à refuser et à combattre ; c'est même à expliciter leurs contours et leurs contenus que nous nous sommes employés ici.

En tout cela, nous retrouvons notre refus premier de poursuivre la dualité réductrice *habitable/inhabitable*, que nous avons démontré improductive ; et nous nous tiendrons donc à l'écart de toute formulation trop réductrice quant aux mises en difficulté d'habiter relevées. A savoir, une fois dit autrement, que le constat du caractère improductif de la morale qu'inclut cette dualité nous a mis en mouvement, et qu'il n'est pas question, à l'heure d'en venir aux conclusions de notre enquête, d'oeuvrer à la constitution d'une série de critères pouvant apparaître eux-aussi comme des positions moralisatrices, simplificatrices.

Et c'est aussi, de fait, à un second constat qu'il nous est possible d'aboutir : celui que la notion d'« habiter », seule envisagée, ne peut suffire à l'établissement d'une

---

[1146] BERQUE, Augustin, « L'habitat insoutenable. Recherche sur l'histoire de la désurbanité », *L'espace géographique,* XXXI, 2002, p.241-251 ; BONNIN, Philippe, BERQUE, Augustin, GHORRA-GOBIN, Cynthia, *La ville insoutenable. Les trois sources du mythe de la ville-campagne,* Paris, Belin, 2006

éthique convenable. Mais quelle *manière d'être* a jamais prétendu appuyer sa tenue sur une seule et unique fondation ?

Réouvertures architecturales

En tout cela, notre recherche sur l'habitation nous a mené par de nombreuses études et considérations qui pourraient peut-être, par certains égards, paraître comme extérieurs ou lointains vis à vis de la discipline architecturale qui est la *raison d'être* de cette thèse. Mais n'était-ce pas là des détours nécessaires pour comprendre enfin *dans quel monde vivons-nous*, et que ne restent pas à l'état de théorie philosophique *pseudo-concrète* les polarités dialogiques proposées ? Ou, pour le redire peut-être avec Philippe Madec, « comment comprendre la relation entre les espaces et les moeurs, le rôle de l'architecture dans la société si l'on ignore tout de l'état, des enjeux et des mécanismes de cette société »[1147] ?

Cela étant désormais envisagé (au moins partiellement), il est temps désormais d'envisager les conséquences de la mise en relation de ces considérations théoriques et actuelles pour la pensée et la construction des établissements humains. En effet, et pour le dire désormais avec Paul Virilio, « comment les architectes du futur vont loger l'espace réel (trois dimensions plus le temps) plus l'espace virtuel (…) ? C'est une énorme question posée à l'architecte … et à l'habitant. Vivre avec ses fantômes ! »[1148].

Nous formulerons donc finalement, dans une quatrième partie, l'ensemble attendu de déductions et de réouvertures, de propositions nouvelles pour l'architecte et l'architecture, enfin rendues possibles par cette suite de développements. Concluant par là, plus précisément encore, sur ce que comprendre par cette proposition d'*éthique de l'habitation*.

[1147] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.24.
[1148] VIRILIO, Paul, in MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, op. cit., p.93.

IVe PARTIE

L'HABITATION CREATRICE

Reconnaître qu'il y a désormais un fossé entre « vivre » et « habiter », qui en fait deux activités distinctes et précédemment inconnues, cela peut conduire à s'apitoyer sur soi-même - mais aussi à agir. Certains en conçoivent la nostalgie romantique d'une « plénitude » perdue - pour ma part, je veux en faire le point de départ d'une étude des conditions qui pourraient permettre une reconstitution partielle du milieu habité urbain.

Ivan Illich[1149]

« La complexité de la position de l'architecte et de l'urbaniste est extrême mais passionnante dès lors qu'ils prennent en compte leurs responsabilités esthétiques, éthiques et politiques. Immergés au sein du consensus de la cité démocratique, il leur appartient de piloter, par leur dessin et leur dessein, de décisives bifurcations du destin de la cité subjective. Ou l'humanité, avec leur concours, réinventera son devenir urbain, ou elle sera condamnée à périr sous le poids de son propre immobilisme qui menace aujourd'hui de la rendre impotente face aux extraordinaires défis auxquels l'histoire la confronte. »

Félix Guattari[1150]

Toute œuvre architecturale est une ouverture vers ce qui n'est pas elle, qu'elle ne contient pas ni ne comprend.

Benoit Goetz[1151]

[1149] ILLICH, Ivan, *H2O*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.470.

1150 GUATTARI, Félix, « Pratiques écosophiques et restauration de la cité subjective », in *Qu'est-ce que l'écosophie ?, op. cit.*, p.57.

[1151] GOETZ, Benoit, *La Dislocation. Architecture et philosophie, op. cit.*, p.21.



Hector Peinador, « End of line : An Archaeology of Silence » Serie, 2014

Introduction de la quatrième partie

« Pro-positions éthiques » pour l'architecture

La philosophie andersienne est abrupte et sombre, pessimiste. Et même si, synthétise Christophe David, Anders est « un penseur de la liberté »[1152], quelles ouvertures laisse-t-il ? Son travail est explicitement celui d'une « anthropologie philosophique négative », et il ne vise ainsi nullement à éclairer des voies à suivre, si ce n'est plutôt à mettre en lumière noire les voies sans issues, falaises et pentes glissantes. Ce travail prend chez lui un accent si fort qu'il semble pourtant que tout finisse, dans ses travaux par être détruit, même les voies qu'ouvrent d'autres penseurs.

Ainsi, « le discours sur « l'humanisation du travail » et celui sur « le dépassement de l'aliénation », argumente Anders, ne seront que bavardages tant que nous vivrons dans un monde traversé de part en part, et ceci chaque jour un peu plus, par la technique »[1153]. Puisqu'en effet, au travers de son oeuvre, « notre univers d'instruments nous transforme en être contraints à les utiliser »[1154], comment pourrait-il en être autrement ?

Comment envisager malgré tout des issues, des ouvertures, des marges, de nouveaux possibles ? Passant outre les fermetures qu'imposent le système clos de la pensée andersienne, cette dernière partie travaillera à expliciter les résonances et articulations possibles entre mises en difficultés soulevées et capacités architecturales.

A savoir, premièrement, ce fait qu'a permis de mettre à jour la pensée de Günther Anders: le caractère fondamentalement et nécessairement autonome de l'habitation humaine. N'est-ce pas en effet de ce que l'*habiter* ne peut nécessairement qu'être déployé par l'individu lui-même que proviennent nombre des mises en difficultés précédemment soulevées ?

Face à une culture architecturale encore trop souvent confuse sur la question du « faire habiter » ou du « rendre habitable », nous prendrons position en faveur plutôt de la compréhension de l'habitation comme figure indépendante, créatrice et originelle. Dire l'*habitation créatrice*, en ce sens, visera à montrer la puissance et la capacité de l'acte humaine d'habiter ; la force de ce mouvement vital existentiel, et l'ouverture potentielle qu'il déploie en se réalisant. Ce sera montrer en quoi c'est avant tout en habitant que l'humain rend l'atmosphère soutenable et les territoires vivants ; et que c'est principalement en habitant dans la convivialité des lieux à la fois concrets et symboliques qu'il s'établit en tant qu'humain.

Comment face à une telle puissance habitationnelle, agir et concevoir en tant

1152 DAVID, Christophe, « Postface », in ANDERS, Günther, *Visite dans l'hadès, op. cit.*
1153 ANDERS, Günther, « L'obsolescence du travail » (1977), in *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.*, p.94.
1154 ANDERS, Günther, « Réflexions méthodologiques a posteriori » (1979), in Idem, p.426.

qu'architecte ? Trois chapitres sur les conséquences architecturales de ce débat seront ouverts par la thèse.

Une première analyse voudra montrer en quoi considérer l'architecture comme un art *encore capable*. Dans l'accompagnement et l'hospitalité à l'égard des polarités dialogiques mises en lumière, mais aussi dans la résistance et la lutte face aux nombreuses dépossessions et mises en difficultés (principalement non-architecturales !) soulevées, l'architecture comme sera mise en lumière comme une force et potentialité, puissance de réouverture des possibles.

Puis, un deuxième chapitre proposera une redéfinition de l'art de l'architecture comme *art d'accompagnement de l'habitation humaine*. En reconstruisant, depuis la pensée de la notion de *latence* et les notions d'*allographique* et d'*autographique* chez Nelson Goodman, ce qu'il advient de l'architecture en tant qu'*art* dans sa réalisation, nous le montrerons : l'oeuvre architecturale pleinement réalisée est l'oeuvre *habitée*. C'est en cela que l'architecture, telle que livrée suite à un chantier, n'est encore que *latence* et *allographie*. Elle se manifeste, et ne devient elle même, qu'à l'oeuvre de son accomplissement dans l'habitation, qui lui permet d'éclore en tant qu'*autographie manifeste*.

Quelles sont les conséquences de cette redéfinition pour l'architecte, et que signifie, sociétalement parlant, l'architecture ? A savoir, quels rôles, limites et responsabilités penser pour l'architecte et l'architecture dans un tel cadre conceptuel ? Puisqu'il ne saurait être question de « faire habiter » ou « rendre habitable », et qu'en parallèle l'architecture ne se manifeste en tant que ce qu'elle est que lorsqu'elle devient habitée, c'est dans une forme de responsabilité paradoxale que se situent architectes et architectures. En ce que leur objectif et *raison d'être* même est l'habitation humaine, mais que celle-ci pourtant ne peut que leur échapper (pour l'ensemble des raisons évoquées dans les trois premières parties de notre étude), alors le paradoxe est leur condition incontournable. C'est dans ce cadre que l'architecture, conditionnante, mais aussi incapable de fournir elle-même « l'habitation », doit s'essayer, encore et toujours, à de nouvelles ré-inventions capables d'un accompagnement plus juste de l'habitation.

Chapitre 15. Ni « rendre habitable », ni « faire habiter »

Avouons que nous nous irritions de l'attitude (de ceux) qui parlent d'« apprendre à habiter », écrivaient il en 2007 en préambule de leur ouvrage Thierry Paquot, Michel Lussault et Chris Younès[1155] travaillant sur « habiter » et « l'habiter ». C'est aussi la conclusion à laquelle arrive finalement notre étude : impossible de *mettre en situation d'habitation*, impossible d'*apprendre à habiter*, et encore moins d'*enseigner à habiter*.

En effet, en réponse aux architectes à qui l'on a reproché de construire des « cages à lapins » ou quelque autre forme de monstres « inhabitables », a pu être formulée, à l'occasion une invitation à reconsidérer à ce que signifie *habiter*, et à « prendre en compte », dans leurs conceptions, cette idée. Mais où situer véritablement, pour l'architecte, l'apport de la notion philosophique d'« habiter » ? Soit, autrement dit, en quoi penser l'habitation humaine pourrait-il aider les architectes à concevoir des établissements humains plus justes ? Quels facteurs architecturaux se courberaient-ils sous l'influence de l'habitation nouvellement reconsidérée ? Afin que la thèse n'apparaisse pas comme suggérant la constitution d'un « conseil de sage », il semble fondamental de montrer tout d'abord en quoi les mises en difficulté d'habiter constatées ne peuvent être résolues au moyen d'un « faire apprendre » à habiter, d'un « faire habiter mieux », ou quelque autre structure hétéronomique de la sorte. L'habitation, nous n'aurons cesse de le répéter, est singulière en tout point, en tout instant et en tout individu. Elle n'est ni visible ni explicitable. On ne l'apprend ni ne la transmet volontairement ou consciemment. Comment dès lors croire pouvoir la forger pour autrui ?

Impossible hétéronomie de l'habitation

Il y a quelques années encore on pouvait lire sur le site du Ministère de la Culture : « « Faire habiter les hommes » : c'est cette définition de l'architecture qui a servi de fil conducteur à Catherine Trautmann lors de l'ouverture des premiers *Rendez-vous de l'architecture*, qui se sont tenus à la Grande Halle de la Villette les 2 et 3 octobre

[1155] « Avouons que nous nous irritions de l'attitude des sociologues, des géographes ou des anthropologues qui n'hésitaient pas à parler de « modes d'habiter », de « pratiques de l'habiter », de « manières d'habiter », d' « apprendre à habiter » », « Avant-Propos. Habiter pour exister pleinement », PAQUOT, Thierry, LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.*, p.6.

derniers »[1156]. Qu'une *Ministre de la Culture et de la Communication* propose l'architecture comme un « faire habiter les hommes » ne démentira pas notre conviction que la confusion reste grande sur la capacité de l'architecte à créer le cadre de vie humain ! Dans ses éléments de méthode pour une investigation auprès des habitants, Florent Hérouard situait lui aussi sa démarche comme une réponse à ces a priori trompeurs : « Ces face-à-face sont primordiaux à une époque où architectes, urbanistes et autres aménageurs pensent encore que leur savoir technique et théorique est un savoir « faire habiter » »[1157].

Car ces dérives ne concernent pas que le décideur politique, mais aussi les chercheurs les plus en vogues d'hier et d'aujourd'hui. Pour preuve, on retrouvera par exemple chez Edward T. Hall cette affirmation particulièrement étonnante voulant qu'« A l'instar des Porto-Ricains ou des Blancs des Appalaches, la plupart des Noirs souffrent aussi d'une formation totalement inadéquate en ce qui concerne « l'habiter » »[1158]. Ou, plus récemment, dans les écrits de Stéphane Vial cette fois : « nous vivons dans un environnement hybride, à la fois numérique et non numérique, en ligne et hors ligne, qu'il appartient aux designers de rendre habitable »[1159].

Quand l'un pense qu'il appartient aux designers numériques de « rendre habitable » le monde, et que l'autre voudrait « former adéquatement » les « Noirs » à « l'habiter », il semble plus urgent et plus nécessaire que jamais pour notre étude sur l'habitation humaine de l'affirmer avec force : il est vital de ne considérer aucun *enseigner à habiter*, aucun *faire habiter*, ni aucun *rendre habitable*.

C'était le propre de la modernité architecturale que de confondre *vers une architecture (nouvelle)* et *vers une habitation (nouvelle)*… Ainsi Le Corbusier[1160] ou Loos[1161] - pour ne citer qu'eux - l'ont pensé : le rôle de l'architecte est d'« apprendre à habiter ». C'est que, Jean-Michel Léger et Benoîte Decup-Pannier l'écrivent :

« Jusqu'à il n'y a pas si longtemps, « apprendre aux gens à habiter » était un mot d'ordre partagé par de nombreuses belles âmes, à commencer par les architectes les plus convaincus de la mission civilisatrice de

---

1156 TRAUTMANN, Catherine, « Faire habiter les hommes », 2 octobre 1997, Ministère de la culture et de la communication, lettre n°16, 15 octobre 1997, consultable en ligne à l'adresse : http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/lettre/16.pdf (consulté le 2 décembre 2015)

1157 HEROUARD, Florent, « Habiter, Etre, bien-Etre : éléments de méthode pour une investigation auprès des habitants », Colloque *Peut-on prétendre à des espaces de qualité et de bien-être ?*, Angers - Septembre 2004, publié en ligne sur le site du CNRS : http://eso.cnrs.fr/spip.php?article269 (consulté le 2 décembre 2015).

1158 HALL, Edward T., *La dimension cachée, op. cit.,* p.207.

1159 VIAL, Stéphane, *L'être et l'écran, op. cit.*, 4e de couverture.

1160 Ainsi l'idée de « logements transitoires » développée par Le Corbusier pendant la Seconde Guerre Mondiale est « très importante pour (lui) car il envisage de se servir de ces logis comme d'un outil pédagogique destiné à *apprendre à habiter.* Profitant de la rupture que le conflit mondial vient d'accentuer dans les modes de vie, il définit ces Unités d'habitation transitoires comme « une transition vers *une nouvelle conception de la notion de savoir habiter* » » SBRIGLIO, Jacques, *Le Corbusier, l'unité d'habitation de Marseille,* Marseille, Parenthèses, 1992, p.26, nous soulignons.

1161 « Qui veut habiter dans un tel lotissement doit modifier ses habitudes. Nous devons oublier les logements urbains où l'on paie un loyer. Si nous voulons habiter à la campagne, nous devons nous mettre à l'école du paysan et voir comment il fait. Nous devons apprendre à habiter » LOOS, Adolf, *Paroles dans le vide*, p.282 cité par LEGER, Jean-Michel, *Yves Lion, logements avec architecte*, Lyon, Creaphis, 2006, p.80.

l'architecture (…) L'apprendre à habiter pouvant se décliner en une infinité de tâches ménagères à enseigner, on distingue mal le projet éducatif du mode d'emploi de la machine ou de la maison, de même que la frontière est introuvable entre l'apprentissage de l'hygiène et celui des bonnes manières »[1162]

Après tout, Martin Heidegger lui-même semblait le dire aussi, lorsqu'il proposait de penser que « le bâtir, ainsi entendu, est un « faire habiter » privilégié »[1163], ou de façon similaire, un peu plus loin que : « bâtir est, dans son être, faire habiter »[1164]… Mais comment le bâtir pourrait-il « faire habiter » ?

Plus encore qu'un « faire habiter » nous faut-il refuser la possibilité qu'il soit possible de « faire apprendre » l'habitation - « d'éduquer » à une habitation exogène à l'individu, son histoire propre et partagée. En effet. La maison nous apprend-elle, nous éduque-t-elle ? Et lorsque Jacques Pezeu-Massabuau affirme : « La demeure traditionnelle nous apprend par là à exister en nous démontrant ce qui a à exister (…) elle éduque notre sens du toucher »[1165], que devons-nous penser ?

Ivan Illich le dit sans détours : l'art d'habiter « est beaucoup trop complexe pour être enseigné (…) c'est un art qui ne s'acquiert que progressivement. Chaque être devient un parleur vernaculaire et un constructeur vernaculaire en grandissant »[1166]. Une parole que nous pourrions mettre en résonance avec celle d'Alain Petit l'affirmant lui aussi : « l'habiter, comme la parole, ne s'apprend pas, si l'on entend par apprentissage une transmission soumise à des règles explicites. On apprend à habiter en habitant, comme on apprend à parler en parlant ; habiter est un habitus »[1167].

En tout cela nous nous opposons à ceux qui expriment cette idée qu'« on a toujours besoin d'apprendre à habiter », ou qu'il serait possible de « donner « l'habiter en poète » »[1168], ou que « la poésie est le « faire habiter » originel »[1169]. Nulle structure hétéronomie, fut-elle poétique, n'est en capacité de résoudre la tension contradictoire entre les termes associés dans l'expression « faire habiter ». L'habiter, est autonome et toujours singulier, ou il n'est pas. Si, pour reprendre une formule qui ne nous appartient pas, nous « sommes existés » par d'autres existences que la nôtre, impossible d'être « mis en habitation » par autre chose que nous-même.

Ivan Illich, à nouveau, nous l'écrit d'ailleurs de façon plus concrète : « dans la plupart des sociétés, être hébergé est un signe de dénuement : l'orphelin est recueilli, le pèlerin hébergé, le condamné emprisonné (…) La société industrielle est la seule qui s'efforce de faire de chaque citoyen un élément qu'il faut abriter et qui est donc dispensé du devoir de cette activité communautaire et sociale que j'appelle l'art d'habiter »[1170]. Et

---

1162 LEGER, Jean-Michel, DECUP-PANNIER, Benoîte, « La famille et l'architecte : les coups de dés des concepteurs », *Espaces et sociétés* 2/2005 (n° 120-121), p. 15-44

1163 HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences, op. cit.*, p.190

1164 Idem, p.191.

1165 PEZEU-MASSABUAU, Jacques, *Demeure Mémoire. Habitat : code, sagesse, libération*, Paris, Parenthèses, 2011, p.46, p.119. (Nous soulignons)

1166 ILLICH, Ivan, *L'art d'habiter, Oeuvres Complètes 2, op. cit.*, p.756.

1167 PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », *Donner l'habiter*, *op. cit.*, p.5.

1168 MARTEL, Philippe, « Théatre – Architecture – Habiter », in Idem, p.134, 132.

1169 HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences, op. cit.*, p.242.

1170 ILLICH, Ivan, *L'art d'habiter*, *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.758.

Jean-Claude Pinson a beau spécifier, à la suite de sa référence à la pensée heideggérienne, que « ce pouvoir de « faire habiter » n'est pas à la portée de n'importe quelle poésie »[1171], nous n'en démordons pas : rien n'a le pouvoir de faire habiter. Thierry Paquot insiste lui aussi à cet égard, ici encore qu'*habiter ne s'apprend pas*[1172].

Mais on nous répondrait peut-être, malgré tout, que dans le rapprochement entre bâtir et habiter, Heidegger visait aussi la capacité de l'architecture à « donner l'habiter ». C'est donc sur ce point qu'il nous faut à nouveau expliciter notre pensée.

Avec l'architecture, donner *à* habiter

On remarquera tout d'abord avec Bernard Salignon, que, fort heureusement !, « la seule architecture n'est pas toujours suffisante à induire et à conduire un mode d'être et d'envisager son voisin »[1173]. Mais, plus encore que d'en être pas toujours suffisante, en a t-elle même jamais été capable ? L'architecture pourrait-elle conduire notre mode d'être au monde ? A cela nous ne pouvons être réduit, et pouvons espérer être, même en des lieux atroces, toujours une belle personne ! Heureusement, nous pouvons continuer à nous comporter civiquement dans des espaces sauvages ; nous pouvons être et rester distingués dans une architecture vulgaire, ou opulent dans une architecture austère, nous pouvons être heureux dans une architecture triste, ou inattentifs et absents dans le plus spectaculaire des volumes.

Le dialogue entre l'être et ses lieux n'est pas de l'ordre de la soumission ou de la démission ; et habiter n'est en aucune façon s'en remettre au logement pour être mis en condition d'habitation. Et si le logement « conditionne » bien le logé, ce n'est pour autant de nulle dépossession qu'il s'agit, mais au contraire, d'une mise en possibilité : l'architecture, et plus généralement, tout cadre habitationnel peut fournir, ou non, les conditions de possibilité nécessaires à l'épanouissement de l'habiter humain. Qui, d'ailleurs, « fait lieu » en retour et avec une puissance équivalente.

La formulation « donner l'habiter » proposée par le colloque de 1990[1174] est ambivalente et pourrait, à cet égard, porter à confusion. Alain Petit le précise dès la première page de l'ouvrage : « l'habiter ne saurait être donné »[1175]. C'est qu'en effet, penserait-on pouvoir, en retour, *recevoir l'habiter* ? Il semble plus raisonnable d'affirmer que l'architecte (par exemple) soit en mesure de donner *à* habiter, c'est-à-dire donner *ce qui pourra être* habité. Sa mission serait dès lors à formuler avec Chris Younès en ces termes « Comment, dans le monde contemporain, *donner* un lieu *à* habiter qui accueille

1171 PINSON, Jean-Claude, *Habiter en poète : essai sur la poésie contemporaine*, Paris, Champ Vallon, 1995, p.68.
1172 PAQUOT, Thierry, « Introduction », in *Habiter, le propre de l'humain, op. cit.*, p.15.
1173 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?, op. cit.*, p.61.
1174 *Donner l'habiter, Architecture - Oeuvre d'art - Existence*, Vers une architecture appropriée, n°3, Ecole d'Architecture de Clermont Ferrand, 1990.
1175 PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », *Donner l'habiter*, *op. cit.*, p.1.

et accompagne chacun dans la construction de son existence sans laisser l'individu en perdition, abandonné ? »[1176]. En tout cela, nous continuons donc à l'affirmer : l'habitation n'a que faire de ce qu'on a pensé et planifié pour elle, voire, cela peut même être contreproductif. Comme le relevait déjà Anne Cauquelin en 1982 dans son *Essai de philosophie urbaine*, que nous nous permettons ici de citer un peu longuement :

« En réponse au malaise des habitants encagés (…) une même nostalgie vers la « requalification » de l'espace est à l'oeuvre dans les ravaudages de quartiers anciens, dans le rappel de leur passé et dans les opérations de sauvegarde ; elle ouvre sur une certaine fonction de « vivabilité », ou encore de sociabilité, dont le fonctionnalisme stricto-sensu a privé les habitants, et que les aménageurs étayent par des travaux de sociologues (…) et d'ethnologues.

Tentative de revenir à une certaine vision d'un lieu symbolisateur, qui, par ses qualités concrètes, lierait le temps (mode de vie, culture) à l'organisation de l'espace en général. Tentative de prendre dans l'espace-fonction un peu de la qualité des lieux-dits, de l'histoire qui les forge, des images qu'il transmet : dalles de rencontre et rues piétonnes avaient mission d'animer les fonctions, de déborder la stricte règle du « c'est fait pour... », de se mettre en consonnance avec le jeu et la gratuité.

Dans une société que régit la productivité, ces entreprises sont vouées à l'échec. Et surtout, elles n'entraînent aucune transformation de la conception de l'espace. Réserver un espace « pour » le jeu et la gratuité, un espace « pour » la requalification, un espace « pour » l'invention, revient à ajouter d'autres « fonctions » à la liste déjà longue des impératifs.

Le résultat est que ces « espaces pour » sont le plus souvent déserts (les dalles de rencontre) ou servent la fonction marchande, qu'ils exacerbent (les rues piétonnes) sans que le rêve heureux de convivialité prenne corps réellement »[1177]

Fondamentalement autonomes, l'habitation humaine autant que les milieux avec lesquels elle s'articule ne peuvent ainsi travailler que librement et singulièrement à la fois. Elle n'a que faire du « c'est faire pour… » ! De ce fait soulignerons-nous avec d'autres que « ni l'architecte, ni l'urbaniste, ni le paysagiste ne peuvent prétendre, malgré leur bonne volonté, faire habiter un habitant »[1178], et nous rappellerons-nous les positions d'Ivan Illich défendant l'idée que « l'art d'habiter est une activité qui dépasse la portée de l'architecte »[1179].

Situant d'une part le logé, qui correspond au « modèle régnant du citoyen en tant qu'Homo castrensis, l'homme cantonné »[1180], Ivan Illich l'oppose à celui incarnant l'art d'habiter traditionnel et la liberté d'habiter qui lui est liée. Cet art d'habiter, nous dit-il, a succombé dans le régime imposé par les sociétés industrielles, pour être remplacé par un droit au logement, un nombre de mètres carrés, un monde qui a été fabriqué dans lequel le logé demande à avoir une place. La conséquence de tout cela étant que « le logé a énormément perdu de son pouvoir d'habiter (…) L'art de vivre lui

---

1176 YOUNES, Chris, « Phénoménologie et architecture des lieux de l'habiter », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p. 138 (nous soulignons).

1177 CAUQUELIN, Anne, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, PUF, 1982, p.110-111

1178 PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville, op. cit.*, p. 35.

1179 ILLICH, Ivan, « L'art d'habiter » (1984), *Dans le miroir du passé*, *Œuvres Complètes Tome II*, *op. cit.*, p. 757.

1180 Idem, p.759.

est confisqué : il n'a nul besoin de l'art d'habiter – mais seulement d'un appartement »[1181]. Voilà ce qui pourrait illustrer efficacement la volonté de « faire habiter » / de « loger ». Car vouloir « faire habiter », c'est, en d'autres termes, chercher à « loger » : une notion bien différente, le logement référant évidemment à tout autre chose que l'habitation, nous l'avons dit. Par là nous reconnaissons aussi une critique explicite de la volonté moderniste de loger le peuple, donner un logement. Ivan Illich, radical et direct : « Le logement assigne aux gens des casiers de résidence. Il est planifié, construit et équipé pour eux (…) Partout vous trouvez le même garage d'humains »[1182]. Le problème ? « une demeure n'est ni un terrier ni un garage »[1183].

Ainsi Henri Lefebvre se trompe-t-il d'argument lorsque, croyant attaquer les architectes modernistes sur le terrain de l'habitation, il reproche à ceux-ci de ne pas avoir « construit de l'habiter » :

> « Les architectes sont passés à côtés (…) En se voulant révolutionnaire il y a 50 ans, environ, Le Corbusier, et les gens du Bauhaus, sont allés littéralement au devant des formes architecturales et urbanistiques qu'allait réclamer l'économie moderne, c'est-à-dire monopolistique, d'où leur succès mondial, mais aucun problème n'est réglé, en tout cas ils ont construit de l'habitat, et non pas de l'habiter ; l'espace habitable, le vécu, animé »[1184]

« Construire de l'habitat », que peut faire d'autre l'architecte ? Comment lui reprocher de dessiner l'habitat, alors que c'est là justement le propre de sa profession, de son savoir-faire ? « l'architecte ne peut rien faire d'autre que construire »[1185], écrit encore Ivan Illich avec sagesse. A contrario aussi d'Isabelle Berthet-Bondet, qui écrit que « les architectes ont souvent oublié cette dimension sensible de l'habiter »[1186], nous pensons justement que les architectes ont peut-être trop considéré cette idée, et surtout leur pouvoir sur elle ; et qu'ils ont peut-être surestimé leur capacité à « faire habiter » à tout-va.

L'architecture est une machine (peut-être) *que l'on habite*, ensuite, comme souhaité, et surtout librement de toute contrainte et de toute prédiction architecturale. C'est, dans le meilleur des cas, de la sorte qu'il faut comprendre la proposition corbuséenne que la maison soit « une machine à habiter »[1187] : une machine *qu'il nous appartient d'habiter*, et non une machine *qui nous fasse habiter*…

1181 Idem, p.757.
1182 Idem, p.758.
1183 Idem, p.755.
1184 LEFEBVRE, Henri, *Entretien avec Henri Lefèbvre*, Urbanose, Chapitre 15, Office Nationale du Film du Canada, 1972. Disponible en ligne à l'adresse : https://www.youtube.com/watch?v=0kyLooKv6mU (consulté le 9 décembre 2015), 19 :00-20 :00.
1185 ILLICH, Ivan, « L'art d'habiter », in *Œuvres Complètes Tome II, op. cit.*, p. 757.
1186 BERTHET-BLONDET, Isabelle, *20 maisons nippones, un art d'habiter les petits espaces*, Paris, Parenthèses, 2013, p.6.
1187 LE CORBUSIER, *Urbanisme*, Paris, Crès, 1925, p. 219.

L'habitation créatrice

Ainsi commence d'ores et déjà à être perceptible ce terrible paradoxe annoncé, celui de l'architecte, qui doit produire une forme conditionnante, et dans le même temps, comprendre et se jouer du fait que ce conditionnement vive et meurt, et soit nécessairement réinterprété, perturbé, détourné, ou même nié. Terrible paradoxe de l'architecte qui doit penser un contenu qu'il ne lui appartient pas pourquoi de définir outre mesure et qui forcément ira outre les prévisions établies. J.C. Castel déjà l'exprimait en cette formule destinée à l'urbanisme : « Le drame de l'urbanisme réside en ce qu'il tente de produire un discours sur le contenu alors qu'il ne maîtrise au mieux que les contenants, c'est-à-dire le cadre bâti. L'urbanisme n'agit que sur des coquilles vides »[1188]. C'est une évidence que de le préciser : le même drame opère en l'architecture.

Le projet habitationnel de l'habitant n'est ni conscient ni rationnel, il n'est ni planifié, et ne peut rester qu'à peine perceptible. Dans son article intitulé *Il faut rêver le monde pour pouvoir l'habiter*, Marc Losson le constatait récemment : « Les gestionnaires des gens ayant perdus leur autonomie ne peuvent qu'être surpris par le dérangement que va poser l'écart entre le projet d'hébergement humaniste et technologique et les brouillards brouillés des désirs de chacun de nous »[1189]. Nos désirs habitationnels n'étant pas même explicites pour leurs acteurs, pour continuer à vouloir croire qu'ils le soient par les experts auto-proclamés psychanalystes de l'habitation ? Toujours en décalage avec ce qui *aurait du être*, les usages des lieux, heureusement !, le racontent : le vivant toujours reste dans l'imprévisible. Ce que, d'ailleurs, les photographies très poétiques de Frederic Bourgeois montrent aussi à l'envie[1190].

Alain Bourdin le dit en substance, « un milieu effervescent ne se décrète pas, ce sont des acteurs qui le construisent sur la durée »[1191]. Comment alors, en tant qu'architecte, qu'urbaniste, que paysagiste, comment *aider à* tendre vers de nouvelles formes de convivialité ? Comment accompagner ces énergies que l'architecture et l'urbanisme ne peuvent véritablement incarner, mais seulement invoquer, porter, mettre en scène ? Il s'agit pour l'un comme pour l'autre d'offrir les conditions de possibilités de son émergence tout d'abord, voire, mieux, de lui offrir même des terreaux fertiles, des alliances et opportunités, des raisons et même de bonnes raisons de s'installer…

…en prenant garde toutefois, en cela, de ne pas transformer l'architecture en un nouveau produit de consommation indispensable ! Par delà ainsi le florilège de gadget et d'appareils connectés, de stratégies et de logiciels, de postures et de propositions d'acteurs nouveaux développés ces dernières années pour nous « ramener au monde »,

---

1188 J.C. Castel, cité par BOURDIN, Alain, *L'urbanisme d'après crise,* La Tour d'Aigues, L'aube, 2014, p.95.
1189 LOSSON, Marc, « Il faut rêver le monde pour pouvoir l'habiter », revue *L'Ormée*, n°106, Bordeaux, 2015, p. 6-7.
1190 Voir Annexe Iconographique : Frederic Bourgeois
1191 BOURDIN, Alain, *L'urbanisme d'après crise*, *op. cit.*, p.60.

par delà les promotions sur la décorations et les nouvelles tendances de la monde sensées nous offrir un plus bel espace intérieur, par delà les agences de conseils, les ouvrages de psychologues et les forums virtuels où s'échangent les dernières astuces pour « habiter mieux » : *rien d'autre que nous-même ne nous ramènera notre habitation en difficulté*. Pas même l'architecture ! Loin donc de nous l'idée de formuler en ces lignes de nouvelles recommandations éthiques pour l'habitation, de nouvelles formules prêtes-à-appliquer pour l'architecte, de nouvelles règles en vue d'un lendemain meilleur pour l'architecture.

Peut-être tout cela rejoint-il le propos de Pierre Rahbi écrivant qu'il se rend compte « que toutes nos accumulations matérielles ne sont que du fatras incapable de nous donner l'enthousiasme de vivre et de créer, incapable de nous donner le goût de la permanence au sein de laquelle se trouvent la joie et l'absence de toute peur de vivre et de mourir »[1192]. En effet, ainsi que le remarque Didier Rebois,

> « A l'ère des télécommunications où, de n'importe où, il est possible, via les réseaux télématiques, de communiquer n'importe où, donc d'abolir les distances et faire fi des proximités spatiales pour organiser de nouveaux échanges, on constate paradoxalement, un désir accru pour d'autres rapports directs qui apporte quelque chose de plus que l'immatérialité des médias »[1193]

C'est peut-être paradoxalement dans la société numérique du XXIe siècle qu'ont le plus à apporter *les arts de l'espace concret* tels que l'architecture. Redonner la place aux gestes et aux choses simples, à la possibilité de rencontre et de dialogue, à la simple tenue sur la Terre; ces arts de l'espace offrent une lutte contre la *liquidité* et ses dépossessions, contre la consommation et le virtuel - ou, du moins donc, ils offrent non la lutte elle-même mais les moyens de déployer celle-ci, les armes pour la faire advenir. Parce que le citadin moderne-liquide a tant entrepris de « remédier à son absence au monde par toute une accumulation d'expertises, de prothèses, de relations, par toute une quincallerie technologique finalement décevante »[1194], son « incroyable étrangeté au monde »[1195] est ce qui peut être combattu par l'espace lui-même. Dès lors du moins que nous garderons en tête qu'« il n'est pas question d'occuper, mais d'*être* le territoire »[1196].

Ainsi, à l'opposé exact de ces éléments issus de l'univers de l'hétéronomie industrielle, notre étude considère l'habitation *créatrice de monde*. Or, considérer en dernier lieu que c'est l'habitation qui est créatrice de monde, c'est affirmer que c'est en habitant que nous déployons l'Ouvert du monde, et ainsi, en habitant seulement que nous pourrons lutter contre les difficultés d'habiter mises en avant.

L'habitation humaine transforme les lieux et les singularise : nous entendons par

---

1192 RAHBI, Pierre, *Du Sahara aux Cévennes*, Paris, Albin Michel, 2002, p.10.
1193 REBOIS, Didier, « Introduction : la ville de tous les sens », in REBOIS, DIDIER (dir.), *La ville de tous les sens, numéro spécial de la revue Architecture & Comportement*, Vol. 9, Lausanne, EPFL, 1993, N°3, p.281.
1194 LE COMITE INVISIBLE, *A nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, p.30
1195 idem, p.29
1196 LE COMITE INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, *op. cit.*, p.98

là non des transformations physiques effectives, des établissements humains, mais le processus cognitif et perceptif qui vise à connaître et reconnaître les lieux, et par là les caractériser et les « transformer » en les faisant entrer dans la sphère du vécu et de l'existence humaine. Les dunes de sables sont singularisées par la vie du bédouin qui s'y repère, autant que la mer est singularisée par la course du navigateur qui s'y dirige : bien qu'ils n'aient l'un ou l'autre aucun impact physique sur ces environnements, ces deux milieux originellement « uniformes », « homogènes », « désertiques », sont transformés (métaphoriquement et matériellement) par l'habitation humaine. Une pierre n'est plus une pierre mais un indicateur, une ombre n'est plus une ombre mais une boussole, un vent dominant n'est plus un vent dominant mais une énergie vitale pour se déplacer. Tout cela devient un repère rassurant, familier ou quotidien, surprenant ou nouveau, peu importe : tout cela constitue un signe qu'écoute le coeur de l'habitant.

Les immeubles modernistes sur lesquels ont pris l'habitude de s'attarder les critiques en manque d'objet d'étude ne sont pas l'uniformité entièrement industrielle que l'on voudraient qu'ils soient. En ces bâtisses sont perçues par leurs habitants des éléments qui restent invisibles aux étrangers et aux visiteurs - a fortiori aux chercheurs. Ces myriades de détails sont le palimpseste accumulé des jours et des années, des structures sociales et des avis subjectifs de l'instant. Pour le chercheur et l'architecte, chaque balcon est absolument identique, pour l'habitant il est absolument singulier, pour la bonne raison qu'il appartient à une personne dont il connaît le nom et le visage, parfois l'histoire et l'intimité. Chaque fenêtre n'est pas qu'ornée de rideaux différente : elle est l'ouverture d'une famille sur le monde, et un des visages que possède cette famille pour le voisinage. Damien Cabiron nous raconte avec une grande sensibilité cette sédimentation de l'habiter dans les lieux. Par l'analogie et la fable, l'approche littérale, il évoque cet invisible palimpseste qui forge l'habitation de chacun :

« Je vais vous apprendre un tour de magie.
Depuis sept ans,
Tous les soirs,
Après minuit,
Je sors
Et je fais trois fois
Le tour de l'immeuble
Où j'habite
Toujours dans le même sens,
En marchant lentement.

Comme la présence de chacun de nous,
N'importe où sur terre
Laisse une trace,
A la longue, toutes les nuits
Pendant sept ans,
J'ai tissé autour de cet immeuble
Une sorte d'anneau,
Naturellement invisible.

Imaginez
Une sorte de petit mur qui,
De jour en jour, s'épaissit
Et se solidifie »[1197]

Parce que, pour le dire avec Laurence Kimmel, « habiter un espace, c'est (…) faire de cet espace notre « ici » et non un « quelque part » »[1198], l'habitant est en charge des lieux qu'il habite. A la différence du touriste qui ne fait que passer dans des lieux dont il ne saurait être rendu responsable (et qu'il visite d'ailleurs en tant que tel), l'habitant est impliqué dans des réseaux sociaux, économiques, politiques et éthiques qui l'impliquent en tant qu'être responsable, conscient, en tant que part active de ce métabolisme vivant et non-vivant. Lorsqu'il passe d'un *quelque part* à un *ici*, l'être transforme son habitation, la rendant non seulement habitée, mais, si cela pouvait vouloir dire quelque chose, plus simplement « habitable » pour autrui aussi. J'habite quand je suis en relation avec un milieu (avec tout ce que cela signifie de physique, social, culturel, naturel, temporel, politique, symbolique, etc.), quand je suis inclus en lui de sorte que je puisse dire que je suis, même partiellement, même infimement, responsable de son état et qu'il l'est de même pour mon état : à savoir donc lorsque, comme nous l'avons souligné auparavant, il a été *configurateur et conditionnant* de mon existence autant que je l'ai été de la sienne.

En tout cela, habiter m'engage politiquement, éthiquement, en tant que mortel vivant sur une Terre habitée par d'autres que moi. C'est à ce sujet qu'il faut situer l'enjeu moral de l'habitation et sa pensée. Et cela qui est en danger lorsqu'est mise en difficulté -même partiellement-, notre capacité d'habitation des lieux : l'attention et le prendre soin à l'égard des lieux ; notre responsabilité à leur égard.

Un banc n'est-il pas plus accueillant après avoir reçu les fesses de centaines de milliers de personnes au fil de décennies, que lorsqu'il sort, neuf, de l'entrepôt ? Par delà sa qualité et son esthétique, les traces qu'il a accumulé le prouvent : il est bon et solide, adapté à sa fonction puisqu'il a déjà tant servi. C'est dans cette image symbolique qu'il devient plus simplement appropriable : parce qu'il a déjà beaucoup été habité…

Ainsi, finalement s'accordera-t-on avec la pensée d'Anders écrivant, sous des termes que l'on ose plus tant prononcer aujourd'hui, que « lorsque la rencontre est « authentique », elle rend le lieu « authentique » »[1199]. Car, quoi qu'on en dise, c'est principalement en habitant que l'homme transforme et régénère authentiquement le monde.

[1197] CABIRON, Damien, « le voyage de G. Mastorna », TOPOI des lieux de l'architecture, N°2, *La mémoire du temps*, Nancy, Ecole d'architecture de Nancy, 1988, p.123-144, p.125

[1198] KIMMEL, Laurence, *Une poétique des repères : propositions pour une architecture des repères comme mode d'habiter l'espace*, thèse de doctorat sous la direction de Maryvonne Saison, soutenue le 7 avril 2006 à l'Université de Paris X Nanterre, p.1

[1199] ANDERS, Günther, « Ruines aujourd'hui » (1952-1953), in *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.*, p.257.

Chapitre 16. L'architecture est encore capable

L'architecture ne semble pas être le principal facteur de mise en difficulté d'habiter - pour qui du moins voudrait bien comprendre avec nous l'habitation dans ses caractères existentiels et sociétaux actuels. Notre enquête l'a fait apparaître, ce sont au contraire les changements systémiques et perturbations d'échelles induits par les technologies, les processus de déresponsabilisation de l'individu forgés par la société de consommation, les simulacres et empêchements provoqués par la livraison généralisée du monde, l'accélération et la destruction des longues durées par la consommation, ou encore la mise en exil et en solitude de l'individu par la reproduction du réel qui sont analysées - en notre démonstration et chez Anders en tout cas - comme les responsables du décalage entre l'humain et son monde.

Mais puisqu'alors ce sont ces mécanismes et processus non-architecturaux qui mettent en difficulté l'habitation humaine, *que peut encore l'architecte,* l'*architecture* ? Quelles marges de manœuvres sont encore possibles pour l'un et l'autre dans ce cadre, et surtout de quelles capacités de lutte peuvent encore témoigner l'un et l'autre face à ces constats ? Tenter de voir en quoi l'architecture peut malgré tout apparaître comme une figure de résistance à ces phénomènes, c'est ici la tâche à laquelle nous allons tenter de nous atteler dans ce chapitre.

En envisageant plusieurs pistes de recherches, nous construirons des scénarios. Ils racontent quels possibles réouvrir par l'architecture, quels mécanismes mortifères penser combattre par elle, ou encore quelles logiques habitationnelles accueillir. Par là il ne s'agira pas de mettre à jour une liste des pratiques exemplaires. Plutôt, nous voudrions ici faire place à un imaginaire plus vaste que celui déjà existant, et écrire, si jamais pareille chose pouvait être possible, l'à-venir. Ont, de ce fait, étaient minimisées et limitées le nombre d'exemples et d'illustrations concrètes et construites, et volontairement évitées les illustrations imagées.

Parce que, si l'architecture est encore capable, c'est aussi d'inventer et d'inventer encore - *d'ouvrir des possibles* jusque là restés latents, inaperçus.

Accompagner les dialogiques habitantes : le cas des temporalités

L'architecture est un potentiel outil d'accompagnement des polarités dialogiques précédemment analysées. En cela nous rejoindrons certainement ce qu'écrit Juhani Pallasmaa, affirmant trop rapidement que « l'architecture véritable n'est pas là pour embellir l'espace habité, mais pour articuler le vécu de notre existence »[1200]. Et tenterons d'aller plus loin encore. En effet, *quelle construction n'articulerait* pas *notre existence* ? Même l'architecture « non-véritable » l'articule, l'impacte, la forge : c'est justement là ce que nous avons pu envisager dans la troisième partie de notre étude. Le supermarché a beau être, nous dit Pierre Sansot, « moins constructeur » pour l'être, il articule malgré tout mon existence, mon humeur et état d'esprit, mes actions physiques et concrètes, mes capacités de rencontres, etc. ! Et tout cela sans « embellir » non plus, pour autant, « l'espace habité »…

Comment dès lors entendre ce que tente malgré tout de signifier en ces termes Pallasmaa, à savoir peut-être qu'en effet il existe des oeuvres architecturales qui soient plus à même de ne pas constituer qu'un simple décor, mais de s'ouvrir comme des milieux d'interactions riches et générateurs pour nos vies ? C'est en cette direction que nous avons tenté de construire nos travaux, cherchant à mettre en mot ici ce que pourrait être *des architectures* (car il n'est pas question de définir une quelconque « architecture de l'habiter ») a même d'accompagner au mieux, les polarités habitationnelles proposées.

En ce que, par exemple, elle offre un cadre à même de réconcilier les temporalités, en alliant passé et présent dans une réhabilitation qui prépare l'a-venir, en offrant un cadre stable et durable pour les générations humaines et leurs passages éphémères, ou en conciliant des époques diverses au travers d'une unité ouverte, d'une matérialité architecturale symbolisant l'accord heureux entre ces époques, l'architecture est à considérer comme un outil de reliance temporelle. Etant nécessairement enracinée dans un contexte non seulement géographique mais aussi temporel, l'oeuvre bâtie a la capacité de révéler ce contexte temporel, et d'ouvrir un *ici* qui soit aussi un *maintenant*. Encore faut-il pour cela qu'elle choisisse d'exprimer cette temporalité, par des matières, des agencements symboliques ou constructifs, des structures ou dispositifs paysagers… Constituant, de la sorte, un cadre vivifiant pour l'habitant et ses polarités dialogiques temporelles, la réalisation bâtie n'aiderait-elle pas, de fait, à l'installation en son sein d'habitants puissantes ? On ne peut s'empêcher ici de penser aux travaux d'*Amateur Studio* (Wang Shu), de Kengo Kuma, de Raphael Moneo, ou du plus récent *Gabinete de arquitectura* de Gloria Cabral et Solano Benitez, qui, chacun à leur manière, expérimentent des formes architecturales travaillant simultanément avec l'intemporel, l'archaïque, la modernité et l'hypertechnologie. Dans une même cohérence qui fait

[1200] PALLASMAA, Juhani, *La main qui pense*, *op. cit.*, p.15.

oeuvre, et symboliquement, réconcilie les grandes temporalités historiques.

N'illustrent-ils pas à merveille cette capacité qu'à l'architecture à aider l'être humain à respecter, vivre et transmettre ses héritages ? C'est en cela, sans doute, que cet art peut aussi lutter contre le caractère « boulimique » de la *modernité-liquide* aujourd'hui installée. Parce qu'en effet, comme le synthétise Pierre-Antoine Chardel depuis les écrits de Zygmunt Bauman, « ce n'est donc pas seulement la création de nouveaux besoins qui constitue la préoccupation majeure de la société de consommation, mais le fait de minimiser ce qui peut-être considéré comme les « besoins d'hier » »[1201]. La liquidité-moderne n'a de cesse de détruire toute temporalité trop installée, toute autosuffisance et indépendance de l'individu ; elle doit faire table rase de ce qui est pour se rendre nécessaire, puis rapidement même s'auto-détruire pour à nouveau faire place à elle-même[1202]. Heureusement l'architecture est-elle (jusqu'à aujourd'hui du moins), un art du *solide* ! Elle est stabilité, force permanente capable d'accueillir les fluctuations, les naissances et les morts, les départs et les imprévus, au sein d'un même espace constant qui pour cela peut-être, rassure, *console*[1203].

Proposer ainsi un ensemble spatial a même d'accompagner ces métamorphoses de la vie humaine, c'est composer aussi en respect de la nécessité de chacun d'habiter selon des rythmes et des déploiements différents. C'est-à-dire oeuvrer à un accompagnement bienvenu des polarités dialogiques de l'habitation humaine prenant place à tous les âges de la vie. Comment évolueront ceux-ci ? L'architecture ne doit pas seulement stimuler l'activité de l'adulte accompli, elle est aussi en charge du bon traitement des malades, du fier développement de l'enfant, de la dignité de la personne âgée. Notons à ce sujet l'excellent travail photographique réalisé par Laurent Kronental, *Souvenir d'un Futur*, sur le devenir des réalisations architecturales de la seconde moitié du XXe siècle et de leurs habitants[1204].

La force bienveillante des architectures de Gilles Perraudin, d'Obras, de Philippe Madec ou de Boris Bouchet suffira-t-elle à fournir le cadre et la permanence durable nécessaires à l'individu ? Et surtout, en quoi leurs qualités architecturales seraient-elles plus à même de cette capacité qu'une autre construction plus ordinaire, banale, vulgaire ou même stupide ? La maison Phénix, si elle n'a pas bonne tenue sur le long terme, n'en reste pas moins un cadre plus ou moins stable pour l'individu, sa famille et leurs mutations diverses au cours du temps…

Toutefois, en ce que chacun de ces architectes cités s'attache à faire dialoguer matières et permanences, contemporanéité et héritages, durabilité et contextualité, échelle humaine, (etc.), leurs oeuvres construites constituent, en effet, des réalisations bâties plus puissantes sur ce point. Parce que, symboliquement, leur matières rendent ce dialogue déjà cité entre les époques. Parce que, concrètement, leur tenue dans le temps

---

1201 CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman*, *op. cit.,* p.114.

1202 Pour une différenciation des phénomènes de boulimie et d'autodestruction, d'insatisfaction et de sabotage orchestrés par la société industrielle, d'avec la notion d'« obsolescence », nous nous permettons de renvoyer à l'ouvrage de l'auteur, *L'obsolescence, op. cit.*

1203 Cf. MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix, éventuellement, une consolation, op. cit.*

1204 Voir *Annexe iconographiques, Laurent Kronental*

est plus durable. Parce qu'encore, fonctionnellement parlant, les espaces et aménagements qu'elles proposent rendent des atmosphères, un ensemble de toucher et d'odeurs, de sentiments, qui seront plus à même d'entrer en résonance avec d'autres. Pour le dire plus concrètement encore, la pierre et le bois massif et usé me rappellent mon enfance, la brique mes voyages d'adolescence ; mais que me rappellent le placo-plâtre et le carrelage blanc ? Au delà même de leurs qualités plastiques et fonctionnelles, les matières de l'architecture ont un sens symbolique et psychologique, une capacité à susciter ces rêveries et souvenirs bachelardiens qui forment aussi une part non négligeable de la grande puissance de l'architecture. En tout cela, je rencontre mes ancêtres, ceux qui sont là et qui portent les récits allant avec ces matières, mais aussi que j'ai connu mais qui sont parti, ceux qui sont morts, ceux que je n'ai même pas connu, mais qui vivent toujours, par ces architectures que j'habite…

Nous avons insisté ici sur la question temporelle, montrant en quoi de nombreuses ouvertures sont possibles suite à nos déploiements sur la façon dont l'humain habite en se tenant entre *présence* et *durée*. Il faudrait pouvoir prendre le temps de développer chacune des autres polarités dialogiques, déploiement en chacune paradoxes et illustrations, ouvertures.

En tous ces cas envisagés, c'est la puissance symbolique de l'approche architecturale qui fait le jeu des polarités. Son atmosphère, l'imaginaire convoqué par les lignes, la symbolicité contenue dans ses formes, les récits que racontent par allégories sa tenue semblent tendre à aider au déploiement d'une habitation du même ordre. Dans d'autres cas toutefois, c'est aussi la puissance physique, la dimension pragmatique, concrète, qui est un facteur d'accompagnement des polarités habitantes. Parce que l'architecture travaille directement avec le corps, ses dimensions et habitudes, ses déplacements et ses repos, ses champs de possibilités et ses limites, elle forge un véritable couple avec l'être, un binôme de vie charnel qui nous porte littéralement dans ses bras. Est-il possible d'accompagner plus directement que cela l'habitation humaine ? Ainsi, bien que corps et architecture soient différenciés, voir étrangers l'un à l'autre, il n'en sont pas moins en grande relation, dans un dialogue permanent ; l'un formant l'autre et vice versa.

Résister aux mises en difficulté : le cas du conformisme

Certaines architectures sont donc *capables* face aux dépossessions constatées, en ce qu'elles savent accueillir et porter les façons que nous avons d'habiter le monde.

Considérons désormais en quoi il serait possible d'envisager pour la discipline, non plus des accompagnements habitationnels, mais des résistances aux mises en difficulté constatées - ce qui, peut-être, ne revient pas exactement à la même chose.

Et, de la même façon qu'il nous a fallu premièrement entrer en profondeur dans *une seulement* des polarités et ses résonances possibles pour la pratique, nous ne développerons ici qu'*une* des figures de dépossession ouvertes par l'étude de la pensée de Günther Anders. A titre non seulement d'exemple, mais aussi de preuve que ces déploiements sont « opératoires » et stimulants pour la discipline architecturale ; mais aussi qu'ils ne sont pas pour autant si simple et moralistes qu'ils pourraient le paraître. C'est en faisant apparaître la complexité dans laquelle nous plonge un seul de ces cas parmi la multitude proposée que nous voudrions le dire : il appartiendra à chacun de déployer des éléments *pro-positifs* ici présentés pour construire sa propre posture.

La standardisation est immémorielle

En effet, face au constat porté sur le caractère *conformiste* de la *modernité-liquide* que nous vivons aujourd'hui, la première réaction, la plus littérale intention du corps architectural serait peut-être d'entendre par là qu'il faille « refuser la *standardisation* ».

Mais ce serait là se tromper de cible. En effet, rappelle Alvar Aalto, d'une part la standardisation a « toujours existé »[1205], et d'autre part l'architecture plus encore « compte parmi ses caractéristiques fondamentales, au moins depuis l'Antiquité, une rationalisation proche de la standardisation »[1206]. Et c'est très explicitement dès lors que l'architecte finnois prendra la défense de l'idée de *standardisation*, qu'il se refuse à voir comme uniformisatrice[1207].

Pour comprendre cette position *a priori* étonnante, il faut simplement s'entendre sur *ce qui est standardisé*. Dans les propos d'Aalto est mise en avant la standardisation des éléments, qui permet « un enrichissement des moyens d'expressions »[1208]. Comme l'écriture, réalisée au moyen de termes « standardisés », mais donnant pourtant lieu à des possibilités d'expressions virtuellement infinies, la vie elle-même, note l'architecte, est construite depuis des cellules « standardisées », et donne pourtant lieu à une richesse de formes et de structures sans égales. Ainsi, conclue-t-il, plus l'élément standardisé est microscopique, et plus la liberté de bâtir, avec cet élément-type, des formes riches, est grande. Dès lors, Aalto défend une standardisation bien particulière, au service d'une flexibilité et d'une adaptation parfaite à l'habitant,

---

[1205] AALTO, Alvar, « Influence des structures et des matériaux sur l'architecture contemporaine » (1938), in *La table blanche et autres textes,* Paris, Parenthèses, 2012, p.97

[1206] AALTO, Alvar, « La reconstruction de l'Europe met en lumière le principal problème de l'architecture moderne » (1941), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.132.

[1207] AALTO, Alvar, « Influence des structures et des matériaux sur l'architecture contemporaine » (1938), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.97.

[1208] « Dans l'architecture, la standardisation des éléments n'implique pas plus que dans le cas des mots une standardisation de l'ensemble, mais uniquement un enrichissement des moyens d'expressions » AALTO, Alvar, « La marche flexible » (1942), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.152

qu'il appelle notamment « standardisation intelligente »[1209], ou encore, un peu plus tard, « standardisation élastique »[1210].

La standardisation dès lors, une fois entendue en ces termes apparaît comme un phénomène bien différent de l'uniformisation et la conformisation visées par les propos critiques de notre étude. Aalto d'ailleurs n'est pas en reste lorsqu'il s'agit de critiquer ces mêmes globalisations à l'oeuvre :

« Lorsque j'évoque la standardisation, il me vient naturellement à l'esprit son contexte international : les mêmes produits, les mêmes modèles, les mêmes créations sont diffusés partout dans le monde, que se soit à Helsinki, à Detroit, à Moscou ou à Istanbul. (…) un internationalisme sans attaches et déconnecté de tout ne peut sans doute pas, quand bien même ses produits seraient le résultat d'études poussées, apporter de solution satisfaisante (…) L'uniformité internationale n'est peut-être pas, en fin de compte, un facteur de civilisation (…) L'art, aussi et surtout, doit s'ancrer dans cette variabilité du milieu que j'évoquais. Sa vitalité ne peut être préservée dans une masse homogène »[1211]

C'est ainsi qu'on ne verra aucune contradiction entre cette position enthousiaste d'Aalto à l'égard de la standardisation et les propos très critiques sur l'uniformisation internationale qu'il a pu porter par ailleurs, et ainsi de même que notre étude tendra à dédouaner les processus de standardisation d'une trop grande responsabilité à cet égard.

L'uniforme est aussi générateur de qualité

De ces argumentaires, nous pourrions dès lors être tentés d'en vouloir à l'*uniforme* plutôt qu'au *standardisé*, à savoir à ce qui être hautement similaire plutôt que ce qui a été rationalisé. A nouveau toutefois, il nous faudra douter de cette première intuition.

Reconnaissons-le en effet : toute *uniformité architecturale* n'est pas à refuser ; bien au contraire : l'architecture n'est-elle pas aussi cet art de concevoir une forme d'unité spatiale, éthique et esthétique à partir d'une multiplicité d'éléments nécessaires, désirés, fantasmés, inenvisagés, bref : hétérogènes et épars en tous points ? Paradoxalement donc, de la forme de cohérence spatiale que cherche à créer toute architecture, nous pourrions déjà refuser de voir en l'*uniforme* un responsable à l'uniformisation à l'oeuvre.

Et, à l'échelle urbaine tout autant, force est de le reconnaître : nombreuses sont les entités hautement uniformes, qui de là même tirent leur beauté et leur puissance expérientielle. S'il est courant d'entendre critiquées les tours chinoises et leurs constructions à l'identique par une, deux, cinq ou dix, il est beaucoup plus rare

1209 « Je me pose donc en défenseur d'un individualisme absolu. La clef est le standard flexible, l'adaptabilité des détails aux innombrables besoins de l'homme. La différence entre la standardisation technique et la standardisation architectonique est que la démarche technique conduit à un modèle unique tandis qu'une standardisation intelligente engendre des millions des modèles différents » AALTO, Alvar, « La marche flexible » (1942), in *La table blanche et autres textes*, *op. cit.*, p.153

1210 « Il est essentiel de parvenir à une standardisation élastique dont nous soyons les maîtres et non les esclaves » AALTO, Alvar, « « Entre humanisme et matérialisme » (1955), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.193

1211 AALTO, Alvar, « Art et technique » (1955), in Idem, p.162.

d'entendre parler avec la même virulence des façades particulièrement uniformes du Paris haussmanien, ou de la Place de la Bourse de Bordeaux. En eux, la monumentalité d'une époque révolue nous émeut-elle ? La grande finition des détails sculpturaux, des balcons en fer forgés ou des fenêtres à croisillons sont-ils des éléments suffisants puissants pour fonder, malgré l'uniformité générale, une grande qualité esthétique ? Ou n'est-il question là que d'une forme de glorification inconsciente de la symbolique véhiculée par ces bâtisses ? Quoi qu'il en soit, l'expérience ordinaire ne suffit pas à en expliciter les raisons, mais elle le montre avec force malgré elle : toute uniformité architecturale n'est pas considéré avec le même égard. Et l'uniforme est même, en ces cas, créateur d'un puissance et d'une majestuosité qui font aussi la qualité de ces architectures !

Difficile dès lors de s'attaquer sans plus de prudence à la simple répétition des formes, à la multiplication systématique des rythmes, à trop grande régularité de structure ou d'ouverture du bâti. Et ce, d'autant qu'après tout, comme l'écrit une fois encore Alvar Aalto, « la diversité des édifices n'est pas une fin en soi »[1212]…

Conformisme, espace et capacités

Si nous pouvons donc nous accorder d'une part sur l'effectivité des mises en difficulté d'habiter posées par le *conformisme* à l'oeuvre dénoncé par Anders, reste malgré tout en suspens la question des leviers d'actions architecturaux à même de résister à cette conformisation. Si même la standardisation et l'uniformisation du bâti peuvent être saines et qualitatives, que faire ?

C'est qu'en effet, nous dira-t-on encore, le *conformisme* en question chez Anders est avant tout non-architectural ; il témoigne de processus de mises en conformité qui sont majoritairement politiques, culturelles, symboliques, psychologiques, législatives, normatives, bref : non-spatiales. Comment l'architecture, dès lors, pourrait-elle prétendre lutter contre ces domaines qui ne relèvent pas de son champ d'action ? C'est pourtant là sa capacité. N'influe-t-elle pas sur nos vies alors qu'elle même n'est pas vivante ? Sur nos mouvements, alors qu'elle même n'est pas mouvante ? Nous allons tenter de le montrer, de la même façon : elle peut permet de lutter malgré contre le *conformisme* à l'oeuvre, bien que celui-ci travaille dans d'autres dimensions qu'elle.

Après tout, l'espace aussi, nous l'avons vu, avait une part d'influence dans les mises en difficultés soulevées. La dépossession de l'individu engendrée par le *Junkspace* n'est pas qu'une dépossession spatiale, architecturale au sens réduit du terme : en elle, par elle, il est question d'une mise en défaut des conditions de possibilités permettant à l'humain d'être ce qu'il est : un individu à même de faire preuve de libre-arbitre, c'est-à-dire tant de liberté que de réflexivité, d'autonomie et de subjectivité. Parce qu'en réduisant le nombre d'éléments préhensibles par le libre-arbitre cognitif et pratique du

[1212] AALTO, Alvar, « La reconstruction de l'Europe met en lumière le principal problème de l'architecture moderne » (1941), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.137.

sujet, l'univers clos du *Junkspace* réduit aussi la capacité de l'être humain à être ce qu'il est, cette spatialité bien particulière n'est pas mortifère qu'en termes esthétiques ou fonctionnels, écologiques ou politique. En ce qu'elle réduit la puissance d'ouverture de l'être, elle est nuisance d'un point de vue ontologique.

Que serait alors une architecture qui sache proposer autre chose qu'une reproduction mortifère du conformisme culturel, corporel et cognitif, entrevu précédemment ? Nous explorerons pour déployer cette piste, une brève enquête sur l'idée que puisse exister une potentielle *architecture de la surprise*.

En quoi, face à la conformisation des lieux et des êtres, inventer une « architecture de la surprise » pourrait-il s'avérer efficace ? Parce que, pour le dire avec Bernard Salignon, elle serait alors « créatrice de sens » : « l'homme qui est surpris devant ce qu'il ne peut pas réduire à du déjà-vu, du déjà-connu, et cette surprise, cet étonnement lui ouvrent une voie nouvelle, celle du sens à trouver. Ce sens, c'est l'homme seul et en groupe qui le recrée et, en le recréant, se l'approprie. C'est une des fonctions humaines les plus transformatrices »[1213]. Car, ordinaire ou discrète, l'oeuvre architecturale se fait ligne d'existence matérielle en dialogue avec nos lignes d'univers humaines. Mais aussi parfois singulière, elle déploie par le sublime ou l'Ouvert, la possibilité que survienne l'événement d'une rencontre véritable.

La création d'« Objets Singuliers », pour reprendre ici le titre donné par Jean Baudrillard et Jean Nouvel à leur rencontre[1214], est un savoir-faire particulier de l'architecture. Et en créant des objets singuliers, l'architecture n'est-elle pas un moyen de lutte contre l'homogénéisation et l'uniformisation ? Par la forme, elle déploie des lieux puissants, à même d'offrir des imaginaires nouveaux, des formes inédites, des paysages inattendus.

La surprise, l'architecture [1215]

Selon Nathalie Mauriac Dyer, « avec la joie, la peur, la tristesse, la colère et le dégoût, la surprise fait partie des six émotions dites « primaires » ou « universelles » de l'être humain, dont l'importance dans les mécanismes de la cognition fait aujourd'hui l'objet d'une réévaluation considérable, bien au-delà du dualisme classique raison/passion »[1216]. Comment toutefois, concrètement, concevoir *explicitement* l'architecture depuis l'idée de surprise ?

Benoit Goetz n'hésite pas à l'écrire la discipline comme étant fondamentalement

---

1213 SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op.cit.*, p.99.

1214 BAUDRILLARD, Jean, NOUVEL, Jean, L*es objets singuliers, Architecture et Philosophie*, Paris, Calmann-levy, 2000.

1215 Ces déploiements sont librement inspirés ou repris de la communication présentée lors du colloque *Exister à l'épreuve d'Henri Maldiney* qui s'est tenu à l'été 2014 au CCI de Cerisy, et de l'article qui paraîtra dans les actes du colloque ; Cf. ROLLOT, Mathias, « L'habitation humaine, avec et par delà Henri Maldiney », in YOUNES, Chris, FREROT, Olivier (dir.), *Exister à l'épreuve d'Henri Maldiney*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Hermann, à paraître 2016.

1216 MAURIAC DYER, Nathalie, *Poétique de la surprise : Aristote et Proust*, Revue en ligne *Item*, 2007. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.item.ens.fr/index.php?id=75879

une pratique visant à susciter le déconcertant, l'étonnement[1217]. Et entendre l'architecture en ce sens, ce serait considérer l'architecture comme un art de l'*événement* ; ce qui, une fois de plus, nous renverrait à la philosophie maldinéenne.

Dans *Art et existence*, Henri Maldiney en quête de la signification du Vide dans l'Art, s'interroge sur les spatialités de Sainte-Sophie. Articulé autour des notions successives de vertige (p.184), de rythme (p.184), puis d'expérience (p.185), la description des formes en résonnances du lieu situe la force du lieu dans sa capacité à nous faire « perdre pied » et formule ainsi la rencontre première avec le lieu : « au moment de notre entrée dans l'église, nous étions perdus. Il n'y avait rien, disions-nous, à quoi le regard pût se prendre » (p.186). L'écriture maldinéeine tente de saisir l'« insaisissable » (p.187) et les « moments critiques » (p.188) de cette architecture exceptionnelle, avant de formuler finalement « cette *surprise* qui à Sainte-Sophie nous fait perdre pied, pour nous relever dans un bond de transcendance »[1218].

Pour le redire donc au moyen des termes introduits par la lecture maldinéienne et par le biais d'une formule imagée, la rencontre qu'est la *surprise* nous *sur-prend*, nous soulève littéralement pour nous faire *perdre pied ;* moment critique insaisissable, elle est un vertige qui transcende tant nos cardinalités que nos calendarités propres et partagées pour faire « instant ».

Et l'architecture c'est entendu, possède cette capacité d'ouvrir l'abîme sous les pieds de l'homme pour l'emporter avec elle ! Henri Maldiney en souligne avec brio la capacité d'ouverture ; il écrit et déploie cette capacité qu'a l'architecture à susciter l'événement, à permettre une rencontre inattendue de l'être à lui-même, une rencontre véritable. « L'étonnement devant le monde, c'est la révélation même d'un « Il y a ». C'est cet étonnement que l'architecture doit susciter. Avec l'architecture, l'homme doit brusquement avoir la surprise d'être, d'exister (…) »[1219].

Mais à ces propos il ne faut pourtant pas s'arrêter sans précautions, au risque sans cela de favoriser, justifier et soutenir un système d'architectures monumentales, d'« architectures spectacles » dirait-on moins respectueusement, déjà trop présent dans le monde architectural contemporain. Jean Nouvel lui-même (!), nous rappelle dans son entretien avec Jean Baudrillard que l'architecture, c'est aussi ce qui doit savoir se faire oublier : *« l'une des grandes difficultés de l'architecture, c'est qu'elle doit à la fois exister et rapidement se faire oublier,c'est-à-dire que tout espace vécu n'est pas fait pour être contemplé en permanence »*[1220].

L'architecture et la ville ne peuvent être envisagées uniquement du point de vue de leur capacité à faire *Œuvre*, et heureusement avons-nous aussi une belle architecture,

---

1217 « on pourrait alors risquer cette hypothèse que l'architecture a été (…) dès son origine (…) une pratique qui vise, non pas à communiquer des significations établies, traduisibles dans le langage commun, mais à provoquer un état déconcertant, dont le *pathos* de l'étonnement est un éminent exemple » GOETZ, Benoit, *La dislocation*, *op. cit,* p.164 ; une proposition déployée depuis une proposition similaire de Hegel notant le rapprochement entre la grande architecture et l'étonnement ; Cf. Idem, p.162.

1218 MALDINEY, Henri, *Art et existence*, *op. cit.*, p.189, nous soulignons.

1219 MALDINEY, Henri, « Rencontre avec Henri Maldiney », in YOUNES, Chris, *Maison-Mégapole, Architectures, philosophies en œuvres*, Paris, La Passion, 1998.

1220 BAUDRILLARD, Jean, NOUVEL, Jean, L*es objets singuliers*, *Architecture et Philosophie*, *op. cit.*, p.26.

de qualité, mais qui est une architecture du repos, du répit, du calme, du discret, du rassurant, bref, une architecture qui nous laisse tranquille ! C'est-à-dire que, dit autrement encore, heureusement que le chez-soi n'est pas *« dans un état d'origine perpétuel »* ! Il n'en serait pas un chez-soi, le propre de celui-ci étant justement de travailler à ne pas constituer une altérité, mais plutôt à sédimenter, figer, stabiliser. Et quand même, on habite un peu chez-soi aussi…

Benoit Goetz, dans *La Dislocation*, abonde en ce sens :

« Entre « architecture-monument » et « architecture-événement », il y a place pour une architecture ordinaire, merveille de discrétion, qui édifie les conditions de l'habitation quotidienne et qui n'est pas moins, mais plutôt davantage, de l'architecture que les manifestations les plus spectaculaires de l'art de bâtir. C'est cette architecture, qui passe inaperçue, que la philosophie s'est rarement donnée la peine de prendre en considération (…). On pourrait dire de l'architecture ce que Merleau-Ponty disait du langage : « La merveille du langage est qu'il se fait oublier » (…). C'est le bonheur de certains endroits, de certaines maisons, de savoir rester ainsi fondus dans cette basse continue de leur neutralité. Cette présence imperceptible se mêle au silence des organes ».[1221]

De nos écrits il pourrait sembler qu'il émerge à présent une forme de dialectique architecturale nouvelle - deux compréhensions différentes de l'art de bâtir : l'un, destiné à susciter l'émerveillement, la surprise, et l'autre destiné à se faire oublier, disparaître, fonder la trame de nos quotidiens. Rien en vérité ne serait plus étranger à notre intention que de porter ce propos, et il nous faut donc avant de conclure, préciser notre démonstration afin qu'elle ne porte à aucune confusion.

Rejoignons tout d'abord Antoine Begel lorsqu'il écrit que « la surprise donnant à habiter, elle n'est en rien opposée au quotidien et au domestique. Habitudes et surprises ponctuent notre vie mais ne s'opposent pas, elles sont complémentaires »[1222]. Il n'est nullement question ici de montrer l'opposition entre *habitudes* et *surprises*, mais plutôt de voir en quoi l'une et l'autre, simultanément et donc par delà l'aspect paradoxal de cette énonciation, contribuent à l'habitation humaine - ou, mieux, à expliciter en quoi l'habitation humaine, nécessairement, se fonde sur l'une et l'autre de ces structures conceptuelles.

Abordant la question de l'architecture, nous avons voulu montrer ses possibles capacités d'ouverture pour l'habitation - suscitant le repos ou l'émerveillement. Ces deux possibles toutefois, ne sont-ils pas convergents, voire simultanés parfois, eux aussi ? Le chez-soi aussi émerveille celui qui sait l'écouter, autant que l'architecture la plus spectaculaire peut se révéler tout à fait habituelle pour qui la pratique quotidiennement, ou franchement insignifiante pour qui la verrait tant qu'il n'y prêterait plus attention…

Il reste que la question du bâtir une architecture qui sache dialoguer intelligemment avec la question de l'habitude et de la surprise nous échappe encore.

[1221] GOETZ, Benoit, *La Dislocation. Architecture et Philosophie*, *op. cit.*, p.17, 35, 109.

[1222] BEGEL, Antoine, « De la surprise des lieux », in DUDEVANT, Aurore, ROLLOT, Mathias (dir.), *Surprise,* Revue en ligne Trapèze, n°11, mai 2014, disponible en ligne sur une nouvelle plateforme : http://trapezerevue.tumblr.com/post/106047540741/de-la-surprise-des-lieux (consulté le 6 décembre 2015).

Antoine Begel à nouveau nous en rappelle pourtant l'importance fondamentale, celle de *l'ouverture* à l'existence, *l'ouverture de* l'existence : « la surprise qui nous intéresse ici, n'est pas celle d'une architecture ostentatoire du divertissement, une gesticulation, mais celle d'une architecture attentive aux corps qui l'habitent. La première ferait plutôt écho à une stupeur, un état dans lequel il nous est impossible d'entrer en dialogue avec l'espace. La surprise que nous souhaitons développer ici est bien celle qui, en nous sortant de nos habitudes, nous offre un moment de rencontre avec une œuvre architecturale »[1223].

Ainsi, si le *thaumazein* est bien « l'épreuve d'un non-savoir qui se sait, qui se découvre »[1224], il faudrait certainement imaginer qu'une architecture visant à « susciter un non-savoir » doive, elle aussi, rester dans l'incertitude. Comment penser provoquer, à coup *sûr*, une surprise éveillant à l'être ? Au delà du fait qu'il n'est pas certain que ce soit possible, il est probable que cela ne sache sortir du spectaculaire, de la vulgarité. Faudra-t-il alors ajouter à ce « nuancier du *thaumazein* »[1225] que nous propose Goetz une catégorie « vulgaire » ?

S'appuyant des propos de Pierre Sansot ou Christian de Porzamparc, Benoit Goetz a argumenté très explicitement en faveur de la surprise dans *Théories des maisons, l'habitation, la surprise*. En tout cela, note-t-il, l'événement créant surprise, ou plutôt ce que la surprise permet de déployer comme événement, ce n'est pas l'architecture elle-même – mais ce que l'architecture permet d'ouvrir, de révéler. Si ainsi « parmi les valeurs d'usage de l'architecture, il y a la surprise et l'étonnement », « la merveille de l'architecture est d'éveiller la pensée à la conscience de l'existence »[1226] : *d'éveiller à autre chose qu'elle même*. Ce qui ne signifie pas qu'elle doit pour cela se séparer d'avec son contexte, travailler en opposition avec lui, pour tenter de « faire surprise » ! Là se situe, pour qui voudrait travailler à comprendre comment susciter la surprise sans tomber dans le vulgaire ou le spectaculaire, un élément nous semble-t-il essentiel.

La surprise n'est pas nécessairement détachement d'un contexte, séparation et rupture d'avec les habitudes. Et c'est, une fois de plus dans la non-opposition entre les contraires qu'il faudra travailler, pour qui penserait donc cette proposition d'une *architecture de la surprise* capable de lutter contre le conformisme ambiant.

Face au mortifère, c'est d'un appel à une architecture capable d'Ouverture qu'il s'agit… Nous n'en fixerons pas outre mesure la définition *a priori*.

[1223] BEGEL, Antoine, « De la surprise des lieux », *op. cit.*
[1224] GOETZ, Benoit, *Théorie des maisons, l'habitation, la surprise, op. cit.*, p.25.
[1225] Idem, p.25.
[1226] Idem, p.23.

L'architecture, potentialité *éthico-esthétique*

Ainsi donc l'architecture est-elle encore capable ! Si le devoir nous revenait de le démontrer peut-être, suite à nos développements sur les mises en difficulté d'habiter, il n'est pas du ressort de notre étude d'en pousser plus loin les lignes et développements possibles : ceux-ci seraient d'une part infini et d'autre part impossibles à fixer par avance, l'architecture se pensant et se construisant dans des contextes toujours singuliers.

En tout cela, toutefois, notre enquête sur la possibilité de fondation d'une éthique n'en oublie pas pour autant la question de l'esthétique, absolument inhérente à l'art de l'architecture. Nous ne pensons pas, comme l'affirme Livio Vacchini, que « l'architecture est un rituel, une question éthique, non esthétique, une question mentale, (que) c'est un instrument, (qu')elle n'a pas de temps »[1227]. Comment affirmer chose pareille ? Qui plus est lorsqu'on est un architecte si attaché à la question esthétique que pouvait l'être Vacchini…

L'architecture est forme par nature. Forme complexe certes, d'une épaisseur sociétale, existentielle, écosystémique puissante, mais forme *avant tout*. Dès lors avons-nous essayé d'entendre, par elle, les relations entre « l'éthique et l'esthétique avec plus de subtilité »[1228]. Nous avons envisagé leurs discussions aux travers d'exemples et de réflexions mais pas encore toutefois, le sens même de ce que cela pouvait signifier que parler de la relation entre *éthique* et *esthétique*. En quoi penser l'une et l'autre liées dans la forme architecturale, et quels contours donner à ce lien ? C'est sur ces questions que nous voudrions conclure notre chapitre sur les capacités de l'architecture, pensant qu'au travers de ce sujet peut-être apparaîtront encore d'autres pistes de travail.

Dans la pratique de l'architecture, la manipulation de la forme est un « laboratoire du réel »[1229], un champ où figures et utopies brouillent les limites de l'éthique, de l'esthétique, de l'usage et du sens : l'art de l'architecture étant justement, l'art du savoir entrelacer ces champs. Au travers du déploiement de formes à échelle humaine et de la réflexion sur le rapport de ces formes à l'être humain se joue toute la pratique architecturale.

Luttant parfois contre la laideur ambiante destructrice du désir d'habiter, l'architecture et ses propositions plastiques visent à bâtir des établissements aux lignes de forces plus présentes et plus puissantes, voire, n'ayons pas peur de l'affirmer, plus séduisantes.

Travaillant parfois contre l'impossibilité de laisser une trace dans les

---

1227 VACCHINI, Livio, *Capolavori*, Chapitre 13, « Le faire et la connaissance », Paris, Linteau, 2006.

1228 MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.55.

1229 Nous empruntons ici l'expression employée par Joseph Abram à propos de l'Atelier de Montrouge ; Cf. ABRAM, Joseph, « Dislocation / Re-structuration. La forme comme laboratoire du réel », in L'atelier de Montrouge, la modernité à l'oeuvre (1958-1981), Cité de l'Architecture et du Patrimoine / Actes sud, 2008, p. 65-75

atmosphères périssables du *Junkspace*[1230], l'architecture et ses matières semblent tenter d'établir des environnements construits dans lesquels l'impression de l'existence peut faire trace. Il est incontournable de se référer à cet égard aux analyses d'Ivan Illich sur le rapport entre trace et habitation. Dans H2O notamment :

« « L'habitat actif est devenu pratiquement impossible à Dallas. Les citoyens y ont perdu la faculté d'imprimer leur existence sur l'espace humain. Ils utilisent ou consomment leur « logement » (…) Voudraient-ils « habiter » à la manière traditionnelle que le matériau dont est fait Dallas ne conserverait pas leurs traces (…) Ces traces que les gens laissent en vivant sont perçues comme de la poussière qu'il faut enlever et des avaries à réparer, comme la dévaluation d'un investissement considérable. L'espace de Dallas n'est pas seulement aseptisé, sans danger pour qui le traverse, mais encore « humano-immune » : il est cuirassé contre la défiguration qu'entraîne le contact avec la vie. Pour cette raison, les districts qui constituent Dallas ne forment pas un espace de vie »[1231]

Dans ces écrits est immédiatement perceptible l'importance fondamentale de la *forme* architecturale et de ses caractéristiques pour l'habitation humaine. Après tout, si c'est bien par la double polarisation de l'appropriation que s'établit l'habitation humaine, comment un espace résistant à toute trace, à toute marque, à toute empreinte, pourrait-il satisfaire ce besoin rappelé par Michel Serres de « salir pour se rendre propre » ? Rappeler cette importance de l'esthétique en l'architecture, c'est oeuvrer à ce qu'aucune mésentente ne puisse se faire sur notre étude, qu'en aucun cas nos travaux n'apparaissent comme une négation de cet aspect.

Ce rappel étant opéré, remarquons en retour que, l'architecte le voudrait-il, par *la forme architecturale* il ne peut prétendre tout résoudre.

Ici et là des collectifs, concours et associations font appel aux talents de l'architecte pour travailler sur des enjeux sociaux, politiques ou économiques. Qu'il s'agisse d'un territoire en mutation ou d'un coeur de village à l'abandon, l'architecture est étrangement convoquée pour faire face à des champs dont elle ne peut être en charge, dans lesquels elles ne saurait s'appliquer, voire face auxquels elle ne peut rien *en tant que forme*. Comment croire qu'une *forme* puisse lutter contre le chômage, contre la crise écologique, contre la violence de *l'égoïsme*[1232]à l'oeuvre ? Croire *la forme architecturale* (lire : *l'architecture en tant que forme*) capable de tels prodige, c'est s'égarer sur le sens profond de celle-ci.

Si lesdits concours, collectifs et associations ont unanimement fait appels à l'architecture pour ces problématiques complexes, c'est qu'en elle travaille quelque chose qui ne relève pas uniquement de la *forme* ou de la *fonction* - quelque chose que nous voudrions ici nommer « éthique ». Que signifie opposer de façon moraliste l'éthique à l'esthétique, comme a pu le faire la Biennale de Venise en 2000 en proposant *moins*

1230 « Comme les déchets radioactifs, le *Junkspace* connaît une longue et difficile demi-vie. Le vieillissement n'existe pas dans le *Junkspace*, ou alors il est catastrophique ; parfois un *junkspace* entier - un hypermarché, une boîte de nuit, le studio d'un célibataire - se transforme en taudis du jour au lendemain sans prévenir : le wattage diminue imperceptiblement, des lettres tombent des enseignes, des morceaux de climatiseur se mettent à goutter » KOOLHAAS, Rem, *Junkspace*, *op. cit.*, p.95.

1231 ILLICH, Ivan, *H2O*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.469, 470.

1232 LASCH, Christopher, CASTORIADIS, Cornelius, *La culture de l'égoïsme*, Paris, Climats, 2013.

d'eshétique, plus d'éthique[1233] ? Comme souligné déjà, nous préfèrerons ici parler à cet égard de la nécessité de travailler une meilleure *cohérence entre éthique et esthétique*. Dans notre monde de l'image, tenter de retrouver un dialogue équilibré entre l'un et l'autre doit semble-t-il passer non pas par une négation de la forme, ou un oubli de celle-ci, mais par une meilleure compréhension du lien indéfectible qui unit éthique et esthétique.

Nous voudrions démontrer en première instance qu'en toute appréciation *esthétique* est aussi à l'oeuvre une appréciation *éthique*. Cela nous permettra de l'affirmer : aucun échappatoire à la responsabilité n'est possible en l'architecture - aucune dérogation à la nécessité d'une construction éthique n'est envisageable. Dès lors, nous essayerons enfin de le montrer, c'est dans l'articulation de l'éthique et de l'esthétique (plus que dans l'une ou l'autre *seule*) que nous pourrons situer la grande potentialité de l'architecture face aux difficultés mises en avant. C'est dans leur *mise en cohérence* que se situe un enjeu culturel face à la *déshabitation* à l'oeuvre.

La part éthico-sociétale en l'esthétique

Emmanuel Kant déjà avait pu mettre en avant les résonances et symbolicités entre beau et bien - ce que par ailleurs nous suggèrent aussi le mot *bello*, utilisé aujourd'hui en italien pour signifier tant le *beau* que le *bien.* De nombreuses expressions françaises, ne nous ramènent-elles pas aussi au dialogue entre l'un et l'autre ? Dire que *cela te va bien*, est poser un jugement tant esthétique qu'éthique. Ainsi, rapprocher l'*éthique* de l'*esthétique* n'est pas une considération philosophique, mais un réflexe du sens commun lui-même[1234]. C'est dans le prolongement de ce rapprochement entre beau et bon que nous tenterons de le signifier : c'est toute forme de jugement esthétique qui est a rapprocher d'un ensemble de considérations éthiques, politiques, sociales, morales, et même ontologiques. Ou, pour le dire plus synthétiquement avec Chris Younès et Thierry Paquot, qu'« il n'y a pas d'esthétique sans éthique »[1235].

Nous introduirons cette argumentation d'un exemple concret, tiré de l'expérience incarnée de l'architecture : dans toute expérience architecturale il y a certes une expérience esthétique, mais aussi une perception, une « expérience éthique ». Qu'y

---

1233 FUKSAS, Massimiliano, « Less Aestethics, More Ethics », Venise, 7th International Architecture Exhibition, 2000

1234 *Critique du jugement esthétique* le développe en substance : « cette analogie n'est pas méconnue ordinairement par le sens commun, et nous désignons de beaux objets de la nature et de l'art avec des noms qui semblent fondés sur une appréciation morale ; nous disons des édifices ou des arbres qu'ils sont majestueux et magnifiques, des campagnes qu'elles sont riantes et gaies ; les couleurs même sont appelées innocentes, modestes, tendres parce qu'elles éveillent des sensations qui ont quelque analogie avec la conscience d'un état d'esprit produit par des jugements moraux » Cf. KANT, Emmanuel, *Critique du jugement esthétique,* §58 ; KANT, Emmanuel, *Le jugement esthétique,* Textes choisis par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1955.

1235 YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, « Avant-propos » in YOUNES, C., PAQUOT, T., *Ethique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte, 2000, p.9.

a t-il par exemple de si *sublime*[1236] dans Manhattan ? Il y a de prime abord une question très physique de rapport d'échelle, un écrasement kinesthésique dû à la taille délirante des immeubles, leur masse, et le rapport démesuré entre l'homme s'y promenant et les architectures qui composent ce site. Mais aussi, il y en lui une forme de mise en ébullition de l'esprit humain devant ce que l'humain est capable de faire.

Si, en effet, nous ne pouvons qu'être fasciné par la démesure physique de ces architectures, c'est que leur forme révèle un investissement humain et financier, un savoir-faire constructif et technique voire technologique, une forme de puissance économique et politique, sociétale - bref, une démesure pleinement humaine. Parcourant Manhattan, c'est par cette mise en évidence si extrême, de ce que l'humain est capable de faire que nous sommes émus - la forme, elle, n'étant que le catalyseur, le révélateur, le condensateur, de cette toute-puissance remplie de folie. Tout cette dépense d'énergie est tellement anti-naturelle ! La taille, les matières, les agencements, les rythmes, le système, les odeurs, ne peuvent que nous prouver, (si besoin était d'avoir encore ce genre de preuve), que l'humain est capable de produire un environnement complet, entier, total. Et c'est en dernier recours, cette « démesure éthique » qui fonde le *sublime* de Manhattan, c'est celle-ci que symbolise plus puissamment qu'autre chose, la massivité et le nombre de ces tours déraisonnables.

De la même façon, nous pourrions nous demander ce qui nous rend si admiratif des grands chefs d'oeuvres de la peinture, ou, une fois posée à l'inverse la question pour évacuer le critère subjectif : *ce qui les rend si fascinants*. Ne témoignent-ils pas, de la même façon, de la capacité qu'a eu l'humain de les produire ? Une peinture, une sculpture, témoigne de la culture, de la sensibilité et du talent artistique de son maître, mais aussi de la capacité technique de celui-ci en tant qu'auteur de l'Oeuvre matérielle. Nous célébrons ainsi *Le Caravage* pour l'apport du clair-obscur à la peinture de son temps, la composition et la beauté esthétique de ses peintures, mais aussi (et c'est une part non négligeable de la chose) pour sa capacité technique de peintre, sa précision, sa finesse, et sa méticulosité, la perfection technique absolue des représentations qu'il signe.

Or, accepter cela, c'est reconnaître qu'en l'oeuvre d'art ne nous émeut pas seulement le résultat mais aussi le processus, et que derrière l'esthétique de la peinture est transmise aussi l'éthique de l'espace culturel ayant permis à cette peinture de devenir ce qu'elle est : non seulement la capacité propre du peintre, mais aussi le savoir-faire de l'école de peinture qui l'a élevé à ce rang, la société qui a commandé et favorisé l'établissement d'un tel chef-d'oeuvre, la région géographique et culturelle qui a permis son épanouissement, etc.

Même constat pour la musique instrumentale elle-même : si la théorie est bien

---

1236 « Ce que nous appelons sublime, écrit justement Kant, c'est ce qui est grand absolument » KANT, Emmanuel, *Critique du jugement esthétique,* §25 ; Le sublime « peut se trouver dans un objet informe, en tant qu'on se représente dans cet objet ou grâce à lui l'absence de limites » KANT, Emmanuel, *Critique du jugement esthétique,* §23 ; KANT, Emmanuel, *Le jugement esthétique,* Textes choisis par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1955.

en peine de lui attribuer un quelconque sens moral, le réel de la pratique et de l'écoute musicale incluant, lui, nécessairement des facteurs techniques, spatiaux, humains et sociétaux, transforme l'absence *théorique* d'éthique de la musique en nécessité absolue de considérer ces critères. A savoir, dit en d'autres termes plus pragmatiques peut-être, que d'une part un arpège de *do dièse mineur* n'est certes pas soumissible, *dans l'absolu*, à un quelconque critère éthique ou moral, n'étant, *dans l'absolu*, qu'esthétique pure. Mais que, d'autre part, en ce que ce *do dièse mineur* n'est audible que par le biais d'une émission, d'un espace de diffusion et d'une réception concrètes, il n'« accède au réel » que par le biais d'une interprétation artistique et matérielle précise, positionnée dans son temps ; par le biais de conditions incluant chacune, des valeurs et engagements humains, sociétaux, éthiques. Ainsi à des esthétiques équivalentes pour la théorie correspondent des déploiements éthiques résolument différents dans le réel, et il est impossible de penser pouvoir réduire à une « esthétique pure » un concert musical, autant qu'il serait bien naïf de considérer que la même éthique soit à l'oeuvre dans la promotion d'un piano, d'un joueur de piano, d'un espace architectural et d'un public pour le concert, et celle cherchant à promouvoir une piste numérique, un lecteur numérique, et un casque audio.

Dans le cas même de la musique, considérée par la théorie comme une esthétique pure, sont *nécessairement* engagées, dans les faits, des conditions éthiques. Dès lors, comme toute architecture, toute oeuvre d'art est tant esthétique qu'éthique. Elle est, nous allons le voir, un positionnement politique, en ce qu'elle parle de processus, de mise en oeuvre, de technique et d'engagement humain, l'oeuvre d'art est nécessairement le témoin d'une forme sociétale précise, presque d'un projet de société.

L'engagement éthico-esthétique de l'architecte

En cela, nous espérons avoir pu évacuer l'argument de « l'art en l'architecture », qui voudrait que le travail plastique des formes puisse être dépourvu de toute responsabilité éthique, sociétale ou ontologique. Nous espérons avoir pu argumenter en faveur de l'irréductibilité de la responsabilité du travail de l'architecte, fut-il engagé dans une démarche principalement formelle et son architecture étant reconnue pour cela. Toute démarche doit aujourd'hui nécessairement se confronter à la situation sociétale - au sens le plus large que peut prendre cette expression.

« En engageant « éthique et esthétique, le défi d'une éco-architecture existentielle est d'ouvrir un monde »[1237], nous dit Chris Younès. En ces termes très justes que nous reprenons, n'est pas oubliée la part existentielle du défi écologique. C'est en ce sens que nous avons essayé ici de poursuivre nos travaux, dans le sens peut-être aussi qu'ont cherché à conduire les courants de l'*écologie sociale*[1238], l'*écosophie*, ou l'*écologie de l'esprit* : dans le sens d'une soutenabilité architecturale qui sache inclure une

1237 YOUNES, Chris, « En guise de conclusion », in *Habiter le propre de l'humain*, *op. cit.,* p.333.
[1238] Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine, *Ecologies sociales, op. cit.*

part tant sociétale qu'existentielle, et donner à la pensée écologique une résonance humaine plus profonde. C'est en ce territoire qu'il importe de s'interroger : quelle « éthico-esthétique » voulons-nous donner lieu au travers de l'architecture que nous dessinons, construisons, habitons ? Quels projets de sociétés sont à l'oeuvre dans nos architectures ? Dans le lien que tisse et rend visible l'architecture entre matières, savoir-faire mis en œuvres, résultats bâtis et possibilités d'habitations données, se déploie la relation que veulent tisser l'homme, ses établissements et territoires.

A savoir, dit au moyen d'un nouvel exemple concret, que la construction en briques n'engageait pas simplement, à l'époque de son omniprésence, un ensemble de bâtiments architecturaux en briques, et n'était pas principalement une question architecturale. Bien plutôt, elle engageait un projet de société axé autour d'une collaboration raisonnée et raisonnable avec la nature, d'une *fertilisation*[1239] intelligente de ses géographies.

A l'opposé de cela, produire aujourd'hui un *simulacre de brique* par le biais d'une matière imprimée, ce n'est ni bénéficier des bienfaits énergétiques de la brique (simplicité de fabrication, sobriété et facilité de mise en oeuvre, capacité d'isolation, mais aussi de stockage de l'énergie captée et retenue, etc.), ni non plus faire profiter à la région des bienfaits de l'économie engendrée par cette mise en oeuvre (usines fabrication, transport, entreprises de mise en oeuvre, etc.). C'est détruire bien plutôt le projet de société à l'oeuvre derrière la brique, tout en faisant mine, en apparence, d'en conserver les traits spécifiques.

Bel exemple de ce fait que, plus résolument que jamais, l'essor du *Junkspace* est bien inversement proportionnel à la disparition du monde : à savoir que plus nous produirons de plantes en plastique pour combler l'absence de vraies plantes, et plus disparaitront les dernières espèces végétales de ce monde ; que plus nous contribuerons, architectes, à concevoir et faire construire des bâtiments en *fausses briques* et plus vite se clôturera enfin la destruction complète des savoirs-faire et des tissus économiques et sociaux jadis engendrés par la production de *vraies briques.*

Lieux et capacités

Nous l'avons vu : c'est l'*habitation* qui, plus que toute autre chose, transforme et singularise la Terre pour en faire un Monde. Mais cela suppose toutefois, au départ, que soit possible le développement de telles habitations ! Et c'est en cela que l'architecture comme *potentialité éthico-esthétique* est à considérer comme un levier d'action pour travailler sur les habitations humaines du monde.

Parce que la nature humaine (s'il existe pareille chose) est révélée dans les cas où les individus « peuvent apporter la preuve de leur capacité à construire un monde qui

1239 MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local, op. cit.*

est *le leur*, qui est *leur* élément »[1240], écrit Anders, à savoir parce que, comme nous l'avons vu précédemment, cette « nature » « consiste justement à produire lui-même ses mondes et à pouvoir les transformer et les réinventer sans cesse »[1241], alors il importe de considérer les conditions d'accueil réservées par le milieu à de telles tentatives. Après tout, imagine Mumford,

« Si l'homme à l'origine avait habité un monde aussi uniformément dénudé qu'un « grand ensemble » d'habitation, aussi terne qu'un parking, aussi dépourvu de vie qu'une usine automatisée, on peut douter qu'il ait eu une expérience sensorielle assez variée pour retenir des images, modeler un langage, ou acquérir des idées »[1242]

C'est à cet égard qu'est concernée l'architecture en tant qu'élément critique, à promouvoir ou critiquer. Nous pouvons la valoriser, lorsqu'il semble possible d'affirmer qu'en elles sont favorisées toutes les *conditions de possibilité* d'une vie épanouie, libre et saine, responsable. Ou nous pouvons aussi, nous devons, à l'occasion la refuser, parce qu'elle ne permet pas le développement d'une société épanouie, parce qu'elle n'inclut pas en son projet d'ouvertures pour les polarités habitationnelles, etc.

Alvar Aalto l'écrivait sans détours : « les logements nés de la spéculation immobilière (…) créent-ils des conditions propices au libre arbitre ? »[1243]. Interroger l'architecture en tant qu'oeuvre construite doit être, plus que jamais, un questionnement sur les conditions de possibilité qu'ouvre cet espace pour l'individu, ses polarités habitationnelles, et ce que celles-ci peuvent construire comme espace sociétal, comme récit partagé.

En ces lignes, ce sont ainsi nos seulement la relation entre les capacités de l'individu et les milieux que nous questionnons, mais plus précisément encore l'interaction entre l'habitation humaine et les *capabilités* du sujet.

Que précise l'idée de *capabilité ?* De façon complémentaire à la « capacité » qui est une possibilité abstraite, virtuelle, une simple potentialité de l'homme, la « capabilité » vise à mesurer sa capacité effective au milieu, l'état concret de ces possibilités dans un milieu donné. Dit en d'autres termes, elle nous invite à prendre en considération non simplement l'habilité de l'être à telle ou telle action, mais aussi « la réponse du milieu » : *les conditions de possibilités* d'apprentissage, de développements, et finalement de réalisation des aptitudes concernées.

Développée en premier lieu par Amartya Sen dans des ouvrages comme *Repenser l'inégalité* et *Un nouveau modèle de développement* avant d'être reprise et amplifiée philosophiquement par Martha Craven Nussbaum dans l'ouvrage *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste,* la notion pourrait être synthétisée de la sorte :

1240 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour*, *op. cit.*, p.232-234.
1241 Idem.
1242 MUMFORD, Lewis, cité par (de) BODINAT, Baudoin, *La vie sur Terre, op. cit.,* p.143.
1243 AALTO, Alvar, « Le problème du logement » (1930), in *La table blanche et autres textes,* op. cit., p.69.

« Que sont les *capabilités ?* Ce sont les réponses à la question : « Qu'est-ce que cette personne est capable de faire et d'être ? » (…) Selon une formulation standard de Sen, « la « capabilité » d'une personne se rapport aux différentes combinaisons possibles de fonctionnement qu'il lui est possible d'atteindre. La capabilité est donc une forme de liberté : la liberté substantielle d'atteindre différentes combinaisons de fonctionnement ». Il ne s'agit donc pas simplement des capacités dont une personne est dotée, mais des libertés ou des possibilités créées par une combinaison de capacités personnelles et d'un environnement politique, social et économique »[1244]

Dans cet ensemble de possibilités concrètes de choisir et d'agir que Sen nomme « libertés substantielles » apparaît un critère fondamental pour l'existence et l'habitation humaine : celui d'une liberté qui ne soit pas qu'*ontologiquement*, mais effective, concrète, vécue et expérimentée, ré-affirmée quotidiennement par son exercice même. C'est une prise en compte explicite et directe de ces *capabilités* que nous retrouvons évoquée dans la démarche de Louis Kahn écrivant magnifiquement :

« Maintenant je pense à la ville dans ces mêmes termes de disponibilités. On mesure une ville à ses institutions - non d'après les systèmes de circulation, ni autres services mécaniques -, mais d'après la manière dont l'homme peut trouver les lieux où exprimer ses talents (…) La ville devrait donner à l'individu la possibilité de développer ses talents »[1245]

Ou, similairement, dans les écrits de Xavier Bonnaud :

« Ainsi, faut-il constamment se demander en quoi les techniques et les conditions matérielles que nous produisons vont retenir non seulement sur la satisfaction de nos besoins, mais aussi sur toutes les dimensions de l'existence humaine (sensible, intellectuelle, spirituelle et poétique) et quels effets ils vont produire sur la qualité du rapport charnel que nous entretenons quotidiennement avec les autres ou avec le monde »[1246]

C'est dans la poursuite exacte de cette pensée que voudrait se situer notre travail. La responsabilité première de l'architecte n'est-elle pas, finalement de créer les conditions de possibilité permettant à l'individu de s'épanouir librement et sainement, de développer ses talents et désirs ? Une responsabilité tournée vers l'avenir et l'incertain, bien difficile a réaliser peut-être. Une forme d' « éthique du futur », en un sens certes différent de celui donné par Hans Jonas[1247]…

En poursuivant un instant sur cette piste : que signifierait pour l'architecte « être responsable du futur », si ce n'est justement, comme nous tentons de le soutenir, prendre en considération l'habitation à venir ? En allant dans le sens défendu par Jonas (bien que pour d'autres raisons), la thèse voudrait contribuer à la formulation d'une

---

[1244] NUSSBAUM, Martha C., *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?,* Paris, Flammarion, 2012*,* p.39 ; Nussbaum ajoute à cet égard que, pour souligner cette interaction complexe entre habileté et réponse du milieu que désigne la notion de « capabilité », elle désigne celle-ci par la notion de « *capabilités combinées* », composées notamment de « *capabilités internes* » et de « *capabilités innées* ». En effet, « il se peut qu'une société réussisse plutôt bien à produire les capabilités internes, tout en empêchant les individus de les mettre véritablement en oeuvre » Idem, p.40-41.

[1245] KAHN, Louis, « An independance hall » (1971), in *Silence et lumière*, *op. cit.,* p.240.

[1246] BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, *op. cit.,* p.111.

[1247] JONAS, Hans, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, 1998.

« éthique du futur » accrue pour l'architecture, une prise en compte de la responsabilité tournée plus fortement encore vers l'a-venir et sa nécessaire part d'imprévisible et incertitude. Plus que le bâtiment qui s'installera très bientôt dans le passé, se tourner vers l'habitation toujours à venir, signifie avant tout bâtir son éthique sur une prise en compte du futur, et des critères d'incertitudes, d'imprévisibilités qui l'accompagnent. C'est promouvoir, paradoxalement, une conception qui ne planifie pas, ou du moins pas tant. Tendre peut-être vers « l'incrémentalisme » défendu par Lucien Kroll ? Ou l'invitation à penser et prendre en compte l'incertitude défendue par Alain Bourdin ?

En tout cela toutefois, nous n'oublions pas ces propos d'Henri Lefebvre nous rappelant l'incapacité évidente de l'expert sur la vie urbaine elle-même :

« Ni l'architecte, ni l'urbaniste, ni le sociologue, ni l'économiste, ni le philosophe ou le politique ne peuvent tirer du néant par décret des formes et des rapports nouveaux. S'il faut préciser, l'architecte, pas plus que le sociologue n'a les pouvoirs d'un thaumaturge. Ni l'un ni l'autre ne créent les rapports sociaux. Dans certaines conditions favorables, ils aident des tendances à se formuler (à prendre forme). Seule la vie sociale (la praxis) dans sa capacité globale, possède de tels pouvoirs. Ou ne les possède pas »[1248]

Tout en s'intéressant et travaillant principalement sur eux, l'architecte n'a pas à s'exprimer trop longuement sur les *contenus habitatifs* de ses *contenants architecturaux*. L'habitatif ne doit rester pour lui, si triste soit cette situation, qu'un pur contenu spéculatif. Toutefois, cela a été soulevé, l'architecture peut accompagner, aider, porter ces mouvements… ou, par la négative, au contraire les stopper, les freiner, les réduire en cendres ! Si des « mises en difficulté d'habiter » sont à l'oeuvre, et que l'architecture est semble bien capable de lutter contre nombre d'entres elles, cette dernière peut aussi, toutefois, si elle est mal déployée, oeuvrer à renforcer encore ces mises en difficulté, voire ajouter encore d'autres problèmes. « On a trouvé par exemple, aux Etats-Unis, rappelle Augustin Berque, une corrélation entre l'étalement urbain et l'obésité »[1249]. Ou encore, des écrits de Charles Hussy à propos des logements d'Onex : « l'Onésien n'habite pas, car l'espace dont il dispose ne lui laisse aucune possibilité de modelage de son environnement »[1250]. Là se trouve illustré une fois de plus l'enjeu pragmatique de l'existentiel en l'architecture.

En tout cela, notre étude voudra finalement proposer une dernière capacité pour l'architecture, la plus noble peut-être d'entre toute, en sa formulation tout du moins : celle d'une possibilité pour elle de travailler à la vivacité de l'humanité en l'humain. Parce que, pour le dire avec Ivan Illich, « l'homme cesse d'être définissable en tant que tel lorsqu'il n'est plus capable de modeler ses propres besoins par l'emploi plus ou moins

---

1248 LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville (1967)*, 3e édition, Paris, Economica, 2009, p.99

1249 BERQUE, Augustin, *Histoire de l'habitat idéal*, Paris, Parenthèse, 2010, p.291

1250 HUSSY, Charles, « Habiter ou loger : l'exemple d'Onex », in *Habitation : revue trimestrielle de la section romande de l'Association Suisse pour l'Habitat*, n°47 (1974), p.18

compétent des outils que lui fournit sa culture »[1251], l'enjeu de toute architecture est d'ouvrir à construire non seulement du bâti, du confort, de la sécurité et des intériorités, mais plus fondamentalement, de permettre à l'individu de s'épanouir en lui offrant des spatialités disponibles et adaptée - en termes de fonctionnalité mais pas uniquement.

En ce que l'architecture nous permet d'accompagner l'*habiter*, dans laquelle pour Bernard Salignon « l'homme préserve et relance son humanité »[1252], « l'art du bâtir » est à lire comme l'un de ces « arts qui humanisent l'homme », au sens révolutionnaire où l'entendait Mumford[1253].

Et s'il est vrai que « le besoin d'humanisation est le premier besoin de l'homme »[1254], alors en l'architecture s'exprime peut-être l'expression d'un des besoins humains les plus fondamentaux, celui d'appartenir à une humanité, elle-même nourrie en retour par ce désir d'appartenance…

[1251] ILLICH, Ivan, *Le chômage créateur*, in *Oeuvres Complètes 2*, *op. cit.*, p.73.
[1252] SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, *op. cit.*, p.31.
[1253] « La génération à venir dispose encore d'une autre possibilité de choix, la plus ancienne pour l'homme : celle de cultiver consciemment les arts qui humanisent l'homme » MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme (1956)*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p.16.
[1254] Idem, p.36.

Chapitre 17. L'architecture devient manifeste dans l'habitation[1255]

Dans les potentialités architecturales qui ont été mise en avant autant que dans les fausses promesses qui ont été révélées, se dessine peu à peu une vision singulière de l'architecture. Loin du simple « art de bâtir » et ses esthètes, loin de la considération des proportions idéales du « jeu, savant, correct et magnifique des volumes sous la lumière »[1256], la thèse affirme avec Thierry Paquot l'architecture comme étant un *en-attente d'une présence*[1257] un art, peut être, de la mise en disponibilité, un art du *prêt-à-habiter*, mais en un sens bien différent de celui plus courant du *prêt-à-porter*, car on habite aussi sans le vouloir, sans s'en rendre compte, ou maladroitement, ou parfois encore avec douleur. On habite, surtout « comme on veux », mais aussi parfois comme on peut ou comme on est, malgré soi !

Ainsi, comme l'écrit Benoit Goetz, « que fait un espace ? il attend »[1258]. En ce petite tournure tient peut-être l'essence de ce qui sera ici précisé, à savoir en quoi considérer que *toute construction ne devient architecture que, lorsqu'habitée, elle devient manifeste en tant que telle*.

A savoir que, d'une certaine façon, *l'architecture est ressource latente à destination de l'habitation humaine*. En cette dernière formulation nous n'oublierons pas la difficulté à parler aujourd'hui de « ressources », terme controversé s'il en est, et garderons à l'esprit la mise en garde faite par Anders dès 1979 :

« Le monde est considéré comme une mine à exploiter. Nous ne sommes pas seulement tenus d'exploiter tout ce qui est exploitable mais aussi de découvrir l'exploitabilité « cachée » en toute chose (et même dans l'homme) (…) le monde n'est pas visé comme un « en soi » mais comme un « pour nous » (…). Le « monde » n'est donc pas seulement l'ensemble de ce à partir de quoi quelque chose peut être fait, mais l'ensemble de ce à partir de quoi nous sommes obligés de faire quelque chose – ce qui suppose tacitement que, puisque rien ne peut exister qui ne doive exister, il n'existe finalement rien dont on ne puisse rien faire. Inversement, de ce dont on ne peut rien faire il faut contester l'existence, parce que qui nous gêne doit être anéanti. Par analogie avec les vies « qui ne méritent pas d'être vécues », dont parlaient les nationaux-socialistes, il existe des étants « qui ne méritent pas d'exister ». Bref, pour exister, il faut être une matière première : être, c'est « être-matière-première » »[1259]

1255 Ce chapitre est en grande partie extrait ou inspiré de l'article du même nom, à paraître dans l'ouvrage D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, LAPENNA, Annarita, ROLLOT, Mathias (dir.), Ressources urbaine latente, MetisPresses, à paraître mai 2016.

1256 LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris, Crès et Cie, Paris, 1923.

1257 PAQUOT, Thierry, « L'architecture comme attente d'une présence… », in *Henri Maldiney, op. cit.*, p.145.

1258 GOETZ, Benoit, *La Dislocation*, *op. cit.,* p.100.

1259 ANDERS, Günther, « Les Trois Révolutions industrielles (1979) », *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p. 32-33

C'est en tant que vecteur conditionnant l'habitation humaine, que l'architecture est architecture, à savoir qu'elle passe du statut de « construction allographique » à celle d'« œuvre autographique ». Ce qui n'est pas affirmer que l'architecture est un « faire habiter », mais plutôt qu'elle ne peut exister en tant que ce qu'elle prétendre être qu'au travers de sa manifestation par l'habiter. Et revient donc plus à mettre en lumière, au contraire, en quoi c'est l'habiter qui est un « faire architecture ».

Tout cela dans l'idée de valider ce qu'avait aussi formulé déjà Bernard Salignon en ces termes : « l'essence des architectures est dans l'être des possibles qu'elle contient en puissance, ce n'est que dans la transmission aux hommes de cette puissance qu'elle prend son être et qu'elle le destine aux possibles »[1260].

Manifestations de l'architecture

Dans *Les puissances du moi* (1948), Louis Lavelle exprime en ces termes la nécessité pour « le moi » de se réaliser pour s'engendrer :

« Si le moi commence avec la découverte des possibilités qui sont en lui, c'est seulement en les réalisant qu'il se réalise. C'est alors aussi qu'il fait l'expérience du pouvoir qu'il a de se créer, de sa propre responsabilité à l'égard de lui-même »[1261].

« Notre être n'est rien qu'une possibilité pure tant qu'il ne s'est pas lui-même montré ; et l'acte par lequel il se montre est aussi l'acte par lequel il se fait : il se constitue dès qu'il se manifeste, dès qu'il cesse d'être une existence secrète et qui n'a de sens que pour lui seul et devient une existence offerte à tous et qui trouve place dans le monde »[1262].

Établir à la suite de ces écrits un parallèle avec l'architecture permet de voir en quoi, de la même manière, *l'architecture ne prend sens qu'à partir de la découverte des possibilités qu'elle porte*, et que *c'est seulement en permettant de réaliser ces possibles qu'elle se réalise en tant qu'architecture.* C'est seulement en tant qu'elle permet de réaliser les possibles inconcevables sans elle que l'architecture peut se manifester en tant que telle. En effet, c'est là sa responsabilité paradoxale : bien qu'en effet ces possibles soit, par essence même, imprévus et imprévisibles, l'architecture ne peut prendre sens que lorsqu'elle sort d'elle-même, pour donner naissance à ces événements.

Ces énoncés nécessiteront de s'interroger en premier lieu : *quand* donc l'architecture « sort-elle d'elle-même » pour trouver une place dans le monde ? Ou, autrement formulé : *quand* se réalise donc l'architecture, *quand* se manifeste t-elle ?

1260 SALIGNON, Bernard, *Où, L'art, l'instant, le lieu*, *op. cit.*, p.74.
1261 LAVELLE, Louis, *Les puissances du moi*, Chapitre I, « Le moi, être conscient », III, Paris, Flammarion, 1948.
1262 Idem, Chapitre XIV, « la sincérité ou la vérité de soi-même », I.

De premier abord, il pourra sembler que c'est par la construction physique que l'architecture s'actualise dans le réel. Soit donc, que c'est par la phase de chantier que l'œuvre architecturale, qui n'était qu'intentions puis esquisses et enfin plans, se réalise enfin pour s'installer sur Terre. Mai, s'arrêter à cette réponse peut-être serait manquer tant l'essence de l'architecture que sa responsabilité fondamentale à l'égard de l'humanité - responsabilité qui n'est ni de bâtir l'artificialité humaine ni de produire pour elle des établissements esthétiques et fonctionnels, mais bien plutôt *d'héberger et d'accompagner l'habitation humaine*.

En effet l'architecture construite, une fois livrée, n'est pas encore pleinement elle-même. A l'état de livraison, qu'est un bâtiment, si ce n'est un assemblage intelligent de matière en attente ? Là où ainsi l'ingénierie constructive, il est vrai, « actualise » effectivement des plans par la construction, et se réalise donc pragmatiquement en tant que science exacte dans cet établissement effectif, l'art de l'architecture ne peut sortir de sa condition de potentialité que par *l'habitation* - qui elle, se situe *par delà* la livraison du chantier, et donc très paradoxalement, *par delà* la mission même de l'architecte. C'est l'habitation humaine qui transforme les *espaces* en *lieux* et les *matières assemblées* en *architectures*, donne forme à la matière et sens au bâti. En ce sens un plan est certes une architecture en latence, mais aussi et surtout *le logement qui vient d'être livré reste toujours un habitat en latence, un chez-soi en devenir* : pour que la construction devienne *maison*, il faut que le bâtiment passe par une phase qui n'est pas présente dans les contrats préparés par les agences d'architecture - *et pour cause !* Nous aurons l'occasion de revenir sur ce paradoxe. Considérons pour l'heure cet état de fait : parler de la latence de l'architecture, c'est questionner l'être et l'état de cette *technè* et prendre nécessairement position à ce sujet. Et peut-être les conditions de ce positionnement permettront à leur tour, on peut l'espérer, la fondation d'une éthique régénératrice efficace pour notre époque de doutes.

Charge habitationnelle et reproductibilité de l'art

Nous venons de le voir, parler de la latence de l'architecture est avant tout reconsidérer sa *raison d'être* première : celle d'offrir un cadre aidant l'habitation humaine à se réaliser.

Qu'induisent ainsi nos propos sur la pensée de l'architecture ? Il est intéressant de noter le déplacement que permettent d'opérer ces changements dans la pensée de l'architecture comme art en s'intéressant aux considérations développées dans le travail du philosophe américain Nelson Goodman (1906-1998), et plus particulièrement ses

réflexions sur *l'allographique* et *l'autographique*[1263], assez mal aisées, hésitantes et imprécises à propos de l'architecture[1264].

Il est vrai, qu'a priori, sa position géographique mise à part, un bâtiment puisse toujours être reproduit dans son état exact, « construit à l'identique ailleurs » pour le dire ainsi. La construction bâtie est donc certes reproductible depuis des plans, mais suite à nos considérations premières sur la réalisation de l'architecture par l'habitation humaine, nous ne pouvons que nous refuser à affirmer qu'elle puisse être considérée comme un art allographique. En effet, la copie d'une œuvre architecturale ne pourrait constituer une œuvre authentique, les plans étant bien du même auteur et leur matière et forme étant bien conformes à ces plans. Pourquoi ?

Premièrement parce que ces plans sont la traduction d'une commande précise, qui est située dans l'espace et le temps : ils sont la traduction spatiale d'un besoin humain à un moment unique, pour un commanditaire précis et un territoire particulier. Toute duplication de ces plans n'est pas la réponse à cette demande précise, qui peut raisonnablement constituer, dans le cas de l'architecture tout du moins, un critère d'authenticité supplémentaire non négligeable.

Deuxièmement parce que l'habiter humain est à l'oeuvre dans l'architecture, et qu'ainsi, si une maison est unique, c'est pour des raisons qui dépassent l'architecte, l'ingénieur et le géographe et qui tiennent à la sédimentation de l'habiter qui s'y tient, à l'usure singulière des matières et espaces qui s'y dressent, à l'harmonie et la tenue singulière de ce lieu précis et son *devenir* particulier dans le temps. S'il y a *architecture allographique*, il ne peut s'agir que d'une construction encore jamais habitée, *à peine livrée* (encore, que, les ouvriers n'habitent-ils pas aussi, d'une certaine façon, le chantier d'une construction ?). Comment en effet ne pas reconnaître le caractère autographique certain de l'*habité*, de ces espaces qui ont hébergé l'*habitation humaine* ? Ils sont emplis d'une *charge imaginaire*[1265] partagée, ou ont recueilli les traces du passage humain, des fonctions réalisées et des histoires incarnées -et en cela forment l'irremplaçable articulation de l'homme avec son milieu. Une articulation qui est unique dans sa forme mais aussi perçue singulièrement, rêvée, imagée et imaginée, fantasmée. Comment faire fi de cet état de faire et affirmer sans plus de précaution qu'on puisse reproduire des plans, détruire des habitats ou déplacer les populations de ces habitats sans autre forme de procès, sous prétexte uniquement qu'il s'agisse là d'architectures « allographiques » sans aucune forme de préciosité propre ?

La *charge habitationnelle* des lieux n'est pas un produit sérialisé qu'il est possible de livrer à domicile ou d'installer *a priori* dans un appartement, un lieu publique. Elle est une matière tant visible qu'impalpable, déposée ici et là, dans les lieux et les

---

1263 Pour rappel, « N. Goodman qualifie d'*autographique* l'œuvre d'art qui, par op. à l'*allographique* qui a besoin d'une médiation pour exister, est présente immédiatement. Les arts plastiques sont autographiques, la musique et la littérature sont allographiques. Seules les œuvres autographiques impliquent l'opposition de l'original et de la contrefaçon ainsi que la valeur d'authenticité ». GODIN, Christian, Dictionnaire de philosophie, Paris, Fayard, 2004.

1264 Cf. GOODMAN, Nelson, Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols, Hackett, 1976.

1265 Cf. SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*

mémoires spirituelles et corporelles des *témoins* qui ont façonnés l'univers de leurs *faire-monde* con-temporain depuis des temporalités imbriquées. Elle est forme poétique, créatrice et imprévisible, constructrice de l'être et ses habitats, toujours singulière et pourtant familière. Hautement paradoxale, essentiellement humaine, la *charge habitationnelle* est l'exacte mesure en laquelle les lieux ne sont que partiellement reproductibles en tant que ce qu'ils sont.

Par ces développements nouveaux, nous pouvons apporter un argument fort au débat historique sur l'autographie/l'allographie de l'architecture. Lorsque par exemple, Gérard Genette formule une proposition pour l'état de fait présent depuis les propositions de Goodman, annonçant : « L'architecture présente aujourd'hui des formes purement autographiques (cabanes), des formes pleinement allographiques (HLM en série) et toute sorte de formes intermédiaires »[1266]. Quelle idée se faire de ces propos ? Une cabane ne peut-elle être reproduite, elle aussi, à l'identique ? Et, à l'opposé, un HLM, fut-il construit depuis le même plan qu'un autre, n'est-il pas depuis l'époque de sa construction, empreint d'une sédimentation non négligeable, issue notamment de l'habitation qui s'y est tenue depuis lors ? Attirer l'attention sur la *charge habitationnelle* des lieux, c'est amener à considérer chaque habitat comme une œuvre irremplaçable, ce que démontrent toutes les enquêtes étudiant l'affect à l'œuvre entre les HLM et leurs habitants, et les témoignant suivant la démolition des tours. Ainsi de la célèbre retransmission en direct de la démolition de l'immeuble Debussy, à la Courneuve, en 1986 déjà citée[1267].

Il ne pourrait évidemment pas en être ainsi s'il ne s'agissait, comme l'annonce Gérard Genette, que de *formes pleinement allographiques*, si ces « HLM en série » ne constituaient que « des œuvres qui ne changent pas de nature en changeant de support »[1268], soit dit plus simplement, si ces habitats étaient reproductibles à l'identique ailleurs. Il relèverait d'ailleurs de l'indécence pure que d'imaginer expliquer à ces habitants en pleurs que leur appartement est le même que celui de la tour voisine - et qu'il n'ont pas à se formaliser de la violence apparente de la démolition contrôlée qu'ils subissent, puisque l'immeuble autant que ses appartements, n'aurait, en soi, aucune identité propre, aucune authenticité... C'est une évidence : même les HLM ont, *une fois habités,* une foi d'unicité et un caractère irremplaçable - soit donc très probablement, une forme d'authenticité. Si ainsi notre hypothèse pouvait sembler identique sur le plan conceptuel à celle de Genette (il semble bien y avoir des *architectures autographiques* et des *architectures* allographiques), nos développements s'en détachent tout à fait, en affirmant que ce qui fait passer le bâti de l'un à l'autre n'est pas le style architectural ou le paradigme dans lequel s'inscrit la construction, mais *l'habitation humaine*. L'autographie n'est pas une qualité *intrinsèque* de l'oeuvre architecturale, mais un caractère d'oeuvre que toute construction, une fois habitée, peut

---

[1266] GENETTE, Gérard, *L'oeuvre de l'art. Immanence et transcendance*, Paris, Seuil, 1994.
[1267] Cf. Partie I, Chapitre 2, « Notes sur la possibilité de rester *hors d'habitation* pour les lieux », p.60.
[1268] GENETTE, Gérard, *L'oeuvre de l'art, op. cit.*

prétendre revêtir.

De la même façon, et pour reprendre un exemple utilisé par Goodman, « nous pouvons nous refuser à considérer qu'un autre bâtiment, tiré des mêmes plans, voire sur le même site, que le Taj Mahal, serait un exemplaire de la même œuvre plutôt qu'une copie »[1269] ! Car celui-ci, une fois bâti et habité, mais aussi de par son installation authentiquement unique dans l'histoire de l'humanité et les habitudes et fonctionnement sociaux locaux, revêtu par la suite de ces installations successives, une valeur qui dépasse le cadre de son architecture seule. Hautement symbolique, mais pas seulement, cette valeur est même « supérieure » ou du moins « plus étendue » que celle du bâtiment lui-même. En d'autres termes : le *Taj Mahal*, en tant que représentant d'une culture, d'une époque et ses savoir-faire et de l'histoire d'une commande mythique pour ne citer que ces aspects, est devenu un patrimoine irremplaçable de l'humanité - un héritage transcendant très largement son architecture seule en tant qu'esthétique[1270].

Forme et *matière*

De la même façon que nous avons pu déployer notre hypothèse pour montrer en quoi elle pouvait se révéler constituer un argument de poids pour préciser et affirmer l'*autographie inconditionnelle de l'habité,* voyons désormais les éclosions fécondes que permet la rencontre avec l'héritage philosophique de la Grèce antique*,* depuis les notions de *fond* et de *forme* aristotéliciennes tout d'abord, puis encore sur le terme d'*arkhê*.

L'architecture à l'état de livraison n'est qu'une matière assemblée, mais ne constitue pas encore *une forme* au sens aristotélicien. Qu'est-ce à dire ? Il faut pour comprendre cette affirmation, reprendre l'exemple traditionnellement invoqué sur le sujet. Soit donc une statue de marbre représentant Zeus. Sa matière est le bloc de marbre dans lequel elle est réalisée, et sa forme est l'ensemble de ses caractéristiques qui lui permettent de signifier le dieu grec. De là nous pouvons apprécier la différence entre ce qu'Aristote distingue *la matière*, qui est donc indétermination, potentialité puisqu'elle peut devenir une chose ou une autre (le marbre peut être transformé en carrelage ou en statue), et *la forme*, qui est déterminée, réalisée, composée pour signifier. *La forme* peut être comprise en sens comme *la matière* mise en acte.

Dire que l'architecture est encore à l'état de latence lors de sa livraison, c'est considérer le bâtiment fini comme équivalent à la carrière de marbre qui contient

---

[1269] GOODMAN, Nelson, *Langages de l'art,* Paris, Fayard, 2011, p.258.

1270 Sur ce point, il nous faut noter que le débat n'en est pas à son premier chapitre, et renvoyer notamment aux préalables entre Richard Wollheim (WOLLHEIM, Richard, *Are the Criteria of Identity that Hold for a Work of Art in Different Arts Aesthetically Relevant ?*, 1978) et Nelson Goodman affirmant : « Richard Wollheim se méprend, selon moi, lorsqu'il soutient que l'identification des œuvres (…) autographiques exige que l'on tienne compte de l'histoire de leur production » (GOODMAN, Nelson, *L'art en théorie et en action*, Paris, L'éclat, 1984, p.51).

potentiellement la statue de Zeus mais n'a pas encore été sculptée en elle ; c'est dire que la formalisation de la matière architecture se réalise à sa suite, par l'usage et l'usure, le temps et la trace, mais aussi les déploiements symboliques, l'éclosion et le dépérissement de la vie, les passages et transformations silencieuses, bref, *l'habitation humaine* dans toute sa complexité et l'ensemble infini de ses ouvertures. Après tout, comme le remarquait récemment à juste titre l'appel *Que vive l'art*, « les formes artistiques qui correspondent à notre temps s'inventent de moins en moins dans les lieux qui leur sont traditionnellement consacrés et qui induisent souvent un rapport de production-consommation. Elles s'inventent ailleurs. Dans des squats artistiques, des friches industrielles reconverties, des territoires-hôpitaux, hôpitaux psychiatriques, prisons, milieux ruraux, quartiers difficiles, école… »[1271]. Pourquoi alors s'acharner encore, en tant qu'architecte, à regretter que les fonctions ne s'installent pas là où nous les avions prévues initialement ? Se réjouir de la liberté habitante, c'est avant tout respecter le choix de la spontanéité à s'installer comme bon lui semble…

On pourrait alors s'étonner du vocabulaire que nous proposons ici, s'étonner à l'idée que l'architecture ne « prenne forme » qu'après sa livraison et non lors de sa construction. Et pourtant.

Considérons à nouveau l'exemple du marbre et de la statue. Ce qui caractérise la matière, c'est son indétermination : le fait que la carrière de marbre puisse être transformée en dalle autant qu'en pavés, en sculpture ou même rester telle qu'elle est. Dire que la construction serait la « mise en forme » d'une potentialité préalable, ce serait alors comparer le plan d'architecture à cette carrière. Mais ledit plan n'est pas, cette indétermination forte qui caractérise *la matière* platonicienne : il est même, par essence, son exact opposé - essayant justement de constituer la détermination maximale, de prévoir le plus large ensemble de causes et d'effets, anticipant le plus grand nombre d'actions et de réactions. Le plan d'architecture est composé pour ne conduire qu'à une unique forme qui est celle qu'il représente. Il est, pour le dire au moyen d'une tautologie, *planification*. Une potentialité de réalisation donc, certes, mais pas encore exactement *la matière* au sens aristotélicien.

Qu'en est-il au contraire de sa réalisation ? L'architecture livrée elle, ne pourrait-elle pas être considérée comme une *matière* de l'habitation ? Cette matière livrée est certes assemblée, composée, construite au sens fort du mot, mais elle reste une palette très large de potentialités jamais véritablement prévisibles : le plus luxueux des châteaux peut soudainement être abandonné et se transformer en taudis, autant que le hangar industriel le plus délabré peut devenir sous l'impulsion d'une nouvelle politique le lieu d'expositions artistiques et de concerts avant-gardistes. Synthétiquement donc : l'architecture construite n'est jamais terminée. Elle n'est pas une œuvre qui démarre pour se réaliser dans une forme construite : sa construction concrète n'est que l'assemblage d'une *matière* ouverte à ce qui *forme* véritablement l'habitation humaine, et

1271 « Que vive l'art », Appel cosigné, publié dans *Libération*, Rebonds, 11 juillet 2000. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.liberation.fr/tribune/2000/07/11/que-vive-l-art_332698 (consulté le 5 décembre 2015).

réalise la manifestation véritable de l'architecture.

L'architecture, si on en croit Alvar Aalto et Frank Lloyd Wright, est cet art qui « consiste à transformer en pépite d'or une pierre sans valeur »[1272]. Mais qu'est donc, au fond, à même de métamorphoser la pierre en *établissement humain*, si ce n'est l'habitation humaine ? Habiter c'est transformer l'espace en lieu, c'est ouvrir le logement, la maison (*house, haus)* en cet ensemble indescriptible appelé qui fait habitat, milieu, *chez-soi* (*home, heim*)[1273]. Telle la sanctification d'un lieu sacré transformant l'édifice de pierre en maison divine, l'habitation dans toute sa complexité métamorphose l'assemblage de matière qu'est le construit pour le faire accéder à un autre domaine, quelque chose de plus transcendant, cette universalité même que recherchait Louis Kahn à travers *l'existence-will,* à savoir peut-être ce qui fait qu'un bâtiment est autre chose qu'un assemblage de matériaux ordonnés.

Il faut saisir l'opportunité de considérer *la latence* des choses, comme une possibilité de travailler sur une forme riche d'*entre-temps*. L'architecture avait jusqu'à hier permis de *donner de l'espace au temps* ; aujourd'hui peut-être, pourra-t-il sembler important de réaffirmer la nécessité complémentaire de rendre *du temps à l'espace*. Et laisser du temps au temps, c'est bien accepter que l'architecture nécessite encore, bien que déjà construite, un certain temps pour réaliser les pleines raisons de son existence, par là j'entends héberger réellement les potentialités habitationnelles qu'elle représentait à l'état de projet. Ou, pour aller plus loin encore, c'est considérer l'architecture comme un paysage planté - que l'on aurait pas idée de dire « fini », « terminé », « livré ». En lui, le végétal s'épanouit autant que l'animal s'installe peu à peu. Ils évoluent avec leur milieu naturel autant que celui-ci leur permet d'évoluer. En quoi l'architecture diffère t-elle de tout cela ? En quoi la maison habitée est-elle autre chose qu'une plante en perpétuelle métamorphose, structure en symbiose avec ceux qui y vivent ?

L'*arkhê*, en l'*archi*-tecture, après tout, est à la fois ce qui conditionne et ce qui précède : « A la fois commencement et commandement, il renvoie aux idées d'origine, de principe d'une part, de production, d'action d'autre part »[1274]. *L'architecture est le préalable conditionnant mis en acte*. Mais jamais plus que cela non plus, soit pour le dire en d'autres termes : jamais *l'habitat* ne pourra devenir *l'habiter* lui-même. Rappeler ainsi l'*arkhê* comme préalable à l'habitation, c'est dire que l'architecture est ce qui advient par la rencontre autant que ce qui permet la rencontre, ou dire à quel point paradoxalement la discipline ne prend sens que dans cette réalisation qui la dépasse : la rencontre. Une

---

[1272] « J'étais un jour à Milwaukee avec mon vieil ami Frank Lloyd Wright. Il y a prononcé une conférence qui commençait par ses mots : « Mesdames et messieurs, savez-vous ce qu'est une brique ? C'est un petit objet ordinaire sans grande valeur, qui coûte 11 cents, mais qui a une particularité extraordinaire. Donnez-moi une brique et elle vaudra son pesant d'or ». C'était la première fois que j'entendais quelqu'un parler de manière aussi directe et percutante, en public, de ce qu'est l'architecture. Celle-ci consiste à transformer en pépite d'or une pierre sans valeur » AALTO, Alvar, « « Entre humanisme et matérialisme »(1955), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.173.

[1273] Pour un travail sémiologique et linguistique complet sur le champ lexical de l'espace familier et notamment les termes de maison, d'*home* et de *house*, cf. HONESTE-FLITI (dir.), Marie-Luce, *Dire l'espace familier*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000.

[1274] GODIN, Christian, *Dictionnaire de philosophie, op. cit*.

affirmation tout à fait banale une fois transposée à la notion de *paysage*, généralement vu comme résultat d'une rencontre entre l'homme et le milieu, ou de l'idée de *ville* bien plus habituellement comprise comme résultante de cette habitation par l'homme de l'urbain.

Comme toute latence, nos illustrations s'actualisent *dans/par* la rencontre ; seule l'architecture parfois, semble avoir oubliée qu'elle est bien peu de chose sans ce qui la peuple. C'est pourtant une évidence en lisant Pierre Sansot, « la rue » n'est pas que l'espace physique que le terme décrit, mais l'ensemble des déploiements humains qui y prennent vie : « Sans la rue, dit-on, une ville est « morte », entendons qu'elle ne sort pas d'elle-même, qu'elle ne met pas au jour ce qu'elle comporte de richesses virtuelles et qu'elle n'atteindra pas le moment si précieux de l'expression, sans laquelle les choses ne peuvent être dites exister »[1275]. La véritable *ressource urbaine latente* est avant tout *l'habitation humaine* qui doit y prendre place. Mais affirmer finalement l'architecture comme une virtualité en attente d'actualisation, c'est dire aussi la liberté fondamentale de l'habitation humaine qui y prend place. L'architecte peut fantasmer des usages, l'architecture peut inviter à autre chose, peu importe : l'habitation, le libre-arbitre et les désirs de celui qui la réalise seront (et doivent le rester) absolument libres d'autre chose - voire, *surtout* d'autre chose. Ceux-ci d'ailleurs, respectent-ils ou non les discours architecturaux, quelle importance ?

L'architecture conditionnante

Suite à ces développements, sans doute, nous répondra-t-on que l'architecture, toutefois, n'est pas totalement assimilable à une *matière* sans polarités, sans orientations ; et qu'on ne peut décemment plus considérer d'ailleurs qu'une *matière* soit entièrement démunie d'influence sur les *formes* qui en découleront. L'essence du bois, autant que la nature de la pierre, influencent malgré tout le sculpteur, et il serait inexact d'affirmer que ces matières n'ont pas conditionnées, d'une façon ou d'une autre, la forme qui en découlera par la suite. Gilles Deleuze à cet égard fut particulièrement explicite : « le couple matière-forme est très insuffisant pour décrire le mécanisme de la détermination ; la matière est déjà informée, la forme n'est pas séparable du modelé de la *species* ou de la *morphè*, l'ensemble est sous la protection des catégories »[1276].

En nos écrits, il est entendu que par sa forme et les fonctions qu'elle suppose, qu'elle propose, l'architecture influence et invite, « conditionne » d'une certaine façon l'habitant en le guidant malgré tout dans une direction plutôt qu'une autre. Nous l'avons dit des les premiers chapitre de notre enquête, avec Hannah Arendt notamment, l'existence humaine elle-même « est une existence conditionnée », qui « serait

[1275] Cf. SANSOT, Pierre, *Poétique de la ville, op. cit.*
[1276] DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition (1968)*, Paris, puf, 2003, p.353.

impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elles ne servaient à conditionner l'existence humaine »[1277].

Dès lors, c'est dans la relation existentielle la plus profonde, la plus essentiel, de l'homme à son monde vécu, qu'il faut ainsi lire cette relation *habitant-architecture*, la comprenant au filtre de la relation plus générale *homme-monde*. Et voyant en elle, donc, le caractère nécessairement conditionné de l'existence et conditionnant de toute chose en ce monde. C'est en ce sens qu'il nous faut entendre les deux proposition que *l'architecture fait monde* et que *l'architecture nous conditionne*, en ce sens peut-être aussi que l'une de ces deux proposition équivaut quasiment à l'autre.

En tout cela nous ne voyons pas de contradiction donc entre ce fait que l'architecture d'une part soit à considérer comme une potentialité en attente, laissant libre court à sa réalisation par l'habitation, et qu'elle soit malgré tout, d'autre part, à considérer comme un ensemble conditionnant, influençant les dites habitations, leurs tenues et leurs advenues - leurs *ethos.*

Par exemple, comme le note Chris Younès, permettre d'« ouvrir des possibles de rencontre et de retrait (…) c'est prendre soin de l'habiter et du cohabiter »[1278]. Ainsi, dit au moyen de notre vocabulaire d'étude, si l'architecte est fondamentalement en charge de ménager des espaces capables d'accueillir des moments de fortes *ex-sistances*, il doit aussi être capable de dessiner ce qui permettrait de toute aussi puissantes *in-sistances*. Et, en effet, la spiritualité profonde instaurée par certaines architectures semble à même de nous mettre dans des dispositions particulières pour l'un et l'autre. Le recueillement et l'apaisement que proposent des atmosphères de Peter Zumthor ne nous mettent-ils pas dans des conditions d'intériorisation optimales ? La force et la dignité des architectures de Louis Kahn n'oeuvrent-elles pas, ne concourent-elles pas à la tenue de relations sociales et politiques respectueuses et responsables ? En chacune de ces architectures, la prestance du bâti tend à forger un sujet humain de même nature, un être digne et responsable, entièrement libre, mais aussi spécifiquement conditionné, en ce qu'ouvert et poreux à ses lieux habités.

C'est que tout refuge nous « plie » d'une certaine façon à l'art d'habiter, comme l'écrit Pezeu-Massabuau[1279]. En ses écrits, l'architecture est un préalable conditionnant mis en acte, une « condition de monde »[1280], naviguant intarissablement entre installation architecturale et autonomie habitante. Et cette installation elle aussi, est-elle *créatrice* ! Plus encore que de « révéler à l'habitant l'habiter qui est en puissance chez lui »[1281], l'architecture est aussi génératrice d'interactions nouvelles, elle stimule des sentiments incertains voire inconnus, des expériences « nouvelles », bref, elle ne fait pas

1277 ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.44.
1278 YOUNES, Chris, « Au tournant de la modernité, habiter entre Terre et monde », p.363-373, p.373
1279 « Qu'il fut souterrain, posé au sol ou suspendu, ce refuge nous a plié à l'art d'habiter », PEZEU-MASSABUAU, Jacques, *Demeure Mémoire. Habitat : code, sagesse, libération*, Paris, Parenthèses, 2000, p.11.
1280 Idem, p.22.
1281 MARTEL, Philippe, « théatre – architecture – habiter », in *Donner l'habiter*, *op. cit.*, p.132.

que « révéler » mais met en germe, aussi, des vitalités inédites.

En tout cela, donc, c'est à la fois entre *configuration*, *conditionnement*, *appartenance* et *liberté* que se joue notre rapport au monde ; c'est dans le fait en ce qu'ils sont tous les quatre, simultanément et perpétuellement convoqués que nous pouvons penser le cadre et les limites de l'art architectural.

Quelle idée est plus révélatrice de ces débats que celle d'*atmophère* ? Propre au sujet puisqu'en résonance profonde avec l'histoire subjective de celui-ci, elle ne peut pourtant être détaché des caractéristiques objectives de l'espace en question. L'atmosphère est-elle alors cet état singulier de chaque espace, ou justement, ce qui est en commun entre eux ? Dit autrement : parler d'« atmosphère », est-ce exprimer une identité ou une ipséité ? C'est que l'atmosphère décrit tant le ressenti des personnes, dans ses fluctuations toujours singulières et situées, que l'état d'un lieu - habité et donc transcendantal, mais aussi physique, descriptible, objectif. Chez Bachelard, la capacité onirique de la maison renvoie l'être à son enfance autant qu'a sa corporéité propres, ses peurs, sa constellation familiale, etc. N'est-ce pas en partie l'atmosphère qui y règne qui est responsable de cette puissance onirique ? Une charge que l'on dirait indépendante de l'architecte. Et pourtant, que fait ce dernier, si ce n'est former cette dernière, travailler à dessiner ses lignes de force et ses contours matériels. Peter Zumthor l'affirme, l'architecte peut, par son travail, former et déformer des atmosphères[1282]. Cela pourtant sans jamais véritablement réussir à rendre l'espace entièrement prédictible du point de vue de son conditionnement. Fort heureusement !

Lorsque Mona Chollet déclare prendre régulièrement en photo son bureau depuis vingt-cinq ans, elle témoigne de son attachement à ses lieux de travail successifs. Mais ce qui ressort des éléments marquant de ce récit n'est pas l'architecture de la pièce, mais les petits objets, gadgets et bibelots qui habitent son bureau :

> « Depuis vingt-cinq ans, j'ai régulièrement pris en photo mes bureaux successifs et tout ce qui s'y trouvait : livres, lampes, cahiers, images, cartes, petits mots, bougeoirs et boîtes d'encens, bols et théières, confiseries, bijoux, stylos, tubes de colle ou de crème. Quand je les regarde, ces natures mortes me replongent aussitôt, comme si je respirait un parfum, dans l'atmosphère d'une période de ma vie, dont ces décors se sont gorgés comme des éponges »[1283]

En cet exemple est rendu visible la part non-architecturale de la *charge habitationnelle des lieux*. Que reste-t-il alors à l'architecte, comme responsabilité, de quoi est en charge l'architecture en tout cela ? En tout cela apparaît pour l'architecture l'enjeu que formulait récemment Nathalie Blanc en ces termes, à propos de l'urbain : « il s'agit bien de provoquer la naissance de conditions telles qu'une culture et une

---

[1282] Cf. ZUMTHOR, Peter, « Magie du réel », in *Atmosphère*, p.18_19

[1283] CHOLLET, Mona, Chez soi, une odyssée de l'espace domestique, p.31 ; George Perec décrivant son lieu de travail arrive lui aussi au même constat ; Cf. PEREC, Georges, *Penser/Classer, op. cit.*

socialité proprement environnementales puissent exister »[1284], et ce bien que l'on ne puisse réduire cette question « à l'analyse d'une somme de composantes physiques sans, par exemple, éluder une nécessaire créativité humaine ; l'on ne peut la réduire non plus à une invention humaine, ce qui voudrait dire oublier les fondements matériels, naturels et construits des actions individuelles et collectives »[1285].

Comment, pour l'architecte, *fonder l'architecture*[1286] *tout en laissant l'indéterminer survenir ?* Double injonction contraire, en ce que, note Gilles Deleuze, « fonder, c'est déterminer »[1287], ou, plus précisément encore, « c'est déterminer l'indéterminé »[1288]. Ce qu'il faudrait alors trouver, c'est justement ce qu'écrit le penseur comme « une détermination qui ne s'oppose pas à l'indéterminé, et qui ne le limite pas »[1289]. Déployer une capacité de faire architecture sans prétendre faire habitation, de conditionner sans fermer, le moins possible, de possibilités de configuration habitantes…

[1284] BLANC, Nathalie, « L'habitabilité urbaine », in COUTARD, Olivier, LEVY, Jean-Pierre, *Ecologies urbaines*, Paris, Economica/Anthropos, 2010, p.177
[1285] Idem, p.169.
[1286] Philippe Madec, fonder, c'est « convoquer la matière inerte à rejoindre l'humanité dans sa tenue » MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix,* op. cit., p.55
[1287] DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition (1968)*, Paris, puf, 2003, p.349.
[1288] Idem, p.352.
[1289] Idem.

Chapitre 18. Paradoxale responsabilité de l'architecte

« Approcher la dimension éthique de l'architecture revient à s'interroger sur la responsabilité propre à l'architecte au sein de ce projet collectif de la conscience qu'est l'habitation »

Philippe Madec[1290]

En tout cela notre notre étude met en lumière ce paradoxe majeur qui incombe nécessairement à l'architecte : *la responsabilité de l'architecture démarre là où s'arrête la mission de l'architecte, à savoir après livraison du chantier*. Étant en effet situé hors du champ de compétence de l'architecte, hors du cadre temporel du chantier et hors du contexte de la conception du bâti, le début de l'habiter qui fait de l'architecture un arkhé, un commencement, met l'architecte en position délicate.

De ce constat tout d'abord, nous comprenons mieux les propos d'Ivan Illich affirmant que « l'art d'habiter est une activité qui dépasse la portée de l'architecte » et que « l'architecte ne peut rien faire d'autre que construire »[1291] ; ainsi que ses positions radicales sur les institutions et la « société des experts » qui prive l'individu de ses capacités autonomes. En ce que l'habitation est nécessairement extra-architecturale, qu'elle constitue toujours un détournement de l'ordre initial, elle ne semble pouvoir qu'être contrainte et restreinte par l'architecture.

Nous l'avons démontré pourtant, ce n'est pas en premier lieu l'architecture qui est facteur de mise en difficulté d'habiter ; celui-ci étant, au contraire, pleinement capable face à ces processus de dépossession. Comment alors penser résoudre ce paradoxe voulant que d'une part l'habitation s'établisse par delà l'architecte et l'architecture, tout en ce que ces derniers soient capable d'ouvertures nouvelles pour celle-ci ? C'est à travailler à la question de la responsabilité de l'architecture et de l'architecte que s'attachera finalement notre étude dans ce dernier chapitre.

Extension du domaine de la responsabilité architecturale

L'architecte est au prise avec le paradoxe. Se tient, d'une part, cette nécessité de prévision et d'accompagnement de sa part, qui son sa responsabilité fondamentale « car,

1290 MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.59

1291 ILLICH, Ivan, « L'art d'habiter », in *Oeuvres Complètes, op. cit.,* p.757.

écrit Anders, « être responsable d'un acte » n'est pas autre chose que pouvoir se représenter à l'avance ses effets et se les être réellement représentés »[1292]. Et d'autre part, parce que l'habitation ne peut être donnée, elle est à construire et donc nécessairement à inventer, doit être acceptée cette liberté absolue qu'a l'habitant de détourner, retourner, ré-inventer et désorganiser complètement ce qui a été pensé pour lui. Que signifie dès lors, bâtir en pleine conscience de cette responsabilité impossible ?

On voudra, certainement, à première vue, dégager l'architecte de ce qui lui échappe : ou, dit autrement : *puisque l'habitation s'établit au delà de son champ d'action, alors il ne peut en être tenu responsable* ! Pour complexifier, voire contredire toutefois ce premier sentiment, nous repartirons, une fois de plus, de la pensée andersienne pour construire notre analyse. Le philosophe l'écrit :

« Il n'y a de véritable responsabilité que là où elle abat les barrières : les barrières de l'instant ou celles du champ de compétence professionnelle (…) Celui qui, comme cet homme d'Etat, prétend me reconnaître une responsabilité, mais pas la responsabilité des effets que mon action peut avoir au-delà des barrières de mon champ de compétence professionnelle, s'empêtre dans les plus fatales contradictions. Tout personne qui agit, toute personne qui travaille sait que son champ de compétence n'est jamais en fin de compte un terrain de jeu étanche et isolé, un échiquiers sans conséquences, un laboratoire sans fenêtres (…) Etre moral signifie dès lors comprendre que nous vivons dans un monde dont l'essence implique aujourd'hui que nous devions en rester exclus et refuser cette position qu'on nous assigne dans le monde »[1293]

Qu'affirme ici Anders ? Qu'être responsable signifie non seulement être conscient de ses actes professionnels, mais aussi des conséquences « extra-professionnelles » qui découlent de ses actes. Ce raisonnement, le penseur le tire de ses analyses de la Shoah et de la situation nucléaire d'alors : c'est de la division du travail, et du fait que, justement, chacun n'a fait que ce qu'il a fait, que tout le mécanisme s'est développé et à pu arriver à de tels extrémités. *Nous sommes tous fils d'Eichmann*, nous dit le penseur dans une certaine proximité avec Arendt écrivant sur la « banalité du Mal ». Puisque nous ne sommes pas pleinement conscients des effets plus lointains et profonds de nos actes, alors nous sommes aussi coupables - ou, du moins, aurions tous pu l'être. Mais heureusement, écrit-il, tout cela ne se transmet pas de façon héréditaire, et nous pouvons encore nous libérer, à souhait, de cette situation…[1294]

Revenons dès lors à nos considérations architecturales (moins dramatiques il est vrai). Quelles conclusions tirer de ces réflexions andersiennes, si ce n'est ce fait que nous non plus, nous ne pouvons plus - nous ne devons plus - reconnaître à l'architecte un devoir de satisfaire *uniquement* aux formes et aux fonctions que demandent le programme ?

Il pourrait sembler que, suite à notre étude, de nombreuses autres tâches (plus nobles encore d'ailleurs) doivent lui être assignées explicitement. *Explicitement*, car, en effet, aujourd'hui déjà, moralement, l'architecte n'est pas responsable uniquement d'un

---

1292 ANDERS, Günther, « Immoralité à l'âge atomique. Mise en garde pendant une accalmie » (1959), in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, *op. cit.*, p.120.
1293 Idem, p.134.
1294 Cf. ANDERS, Günther, *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

point de vue législatif, juridique ; mais il aussi *implicitement* responsable socialement, éthiquement, humainement. A savoir qu'aurait-il suivi à la lettre les termes de son contrat, de ses droits et devoirs juridiques, il se doit aussi, pour remplir parfaitement sa mission, de prendre en compte les impacts sociaux les plus complets de son travail. Et à l'occasion, on le trouvera déjà accusé pour cela, aujourd'hui même ! C'est lui que l'on accuse lorsqu'un espace publique est désert, la forme et la fonction fussent-elles parfaitement satisfaites, le budget ayant été satisfait. Et bien que, donc, cette habitation ultérieure ne puisse être le fait de son agence…

C'est lui que l'on accuse aujourd'hui de l'échec socio-politique des villes nouvelles devenues ghettos ; lui encore que l'on accusera lorsque Bouyghes et Vinci bâtiront à peu de frais, des promotions immobilières sans âmes. Et en tout cela, il pourra bien se concentrer pour satisfaire au mieux les formes, fonctions et budgets, attentes énergétiques et législations incendies et handicapés, on viendra au final le chercher pour ce qui ne relevait pas de sa mission : l'habitation humaine qui s'y installe.

Mais comment s'étonner de cela ? C'est que, note Philippe Madec avec raison, ce sont après tout les architectes qui ont tendance à s'affirmer « comme origine, créateur et garantie de l'architecture », et ce bien qu'« ils partagent cette responsabilité avec la société et ses représentants : les maîtres d'ouvrages, les entrepreneurs, le législateurs, etc »[1295].

Ainsi, ce n'est ni que l'architecte est responsable de l'habitation, ni qu'il n'est pas responsable d'être : c'est dans l'inclusion sociétale de son travail que se trouve la réouverture permettant de sortir de cette aporie. Puisque l'architecte ne construit pas seul, mais prend place dans un ensemble complexe et profond d'acteurs, de processus et de cadres, de temporalités et de contextes, ce sont tous ces éléments qui doivent être considérés comme co-acteurs des situations habitantes - vivifiantes ou désastreuses - constatées. Un exemple est particulièrement révélateur à cet égard.

Ces dernières années ont été particulièrement célébrées les réalisations architecturales de l'agence ELEMENTAL d'Alejandro Aravena. Construits notamment au Chili, ces projets proposent une architecture frugale, minimale, voire même *brutaliste* au sens social que donnait Rayner Banham à ce terme[1296]. Ils proposent une figure particulièrement explicite quant à la liberté laissée à l'habitant de poursuivre lui-même la construction de son habitation, au fil des ans, des possibilités et des besoins, des envies. Et, il nous faut souligner à cet égard l'extrême parallélisme de ces projets architecturaux avec la thèse défendue ici. Dans la très grande cohérence éthique qui se tient entre ces réalisation et leur époque réside un véritable exemple pour toute une société.

« Toute une société » et non « toute une profession ». En effet, comment ne pas voir que ces projets ne saurait prendre place en France, en 2015 ? Que leur proposition architecturale, ne pourrait éclore par l'habitation si bien qu'au Chili, parce qu'au filtre

---

[1295] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.36

[1296] Cf. BANHAM, Rayner, *The new brutalism* (1955), Architectural Press, 1966.

des législations et des normes, au tamis de la lourdeur et de la difficultés des processus institutionnelles, freinés par les avis des comités d'experts en patrimoine et les règlements d'urbanisme, il ne peut surgir aucune spontanéité habitante créatrice ! Toute la richesse du projet s'appuyant sur la liberté laissant à l'habitant de construire ses propres extensions (ou non, d'ailleurs), comment ne pas voir que cette liberté dépasse de très loin le cadre de la discipline architecturale et des choix esthétiques, et que ses conditions de possibilité sont déterminées plutôt par le politique, le législatif, le normatif ?

Cet exemple le montre bien, quelque soit la qualité de l'architecte et de l'architecture, ce ne sont ni l'un ni l'autre *seuls* qui contribuent à la qualité d'une situation habitante. Pourquoi dès lors penser les blâmer eux *seulement* lorsqu'une situation s'avère désastreuse ? C'est l'ensemble des acteurs et processus sociétaux qui sont responsables de la tenue des établissements humains, et c'est ainsi à eux que s'adressent nos propositions sur la responsabilité et l'éthique. C'est leur ensemble qui doit être concerné par nos enquête, et non simplement un corps architectural qui, de toute façon, serait bien incapable, seul, de changer quoi que ce soit.

Il est possible de s'accorder avec Pierre-Antoine Chardel et Bernard Reber sur ce fait que « c'est encore trop massivement une forme d'infantilisation qui l'emporte sur la volonté de donner aux citoyens les moyens de comprendre les écosystèmes complexes dans lesquels ils évoluent »[1297]. Et de relever alors que la responsabilité paradoxale de l'architecture sur l'habitation doit nécessairement aboutir à signifier, en retour, la responsabilité paradoxale de tout habitant dans l'architecture Parce que tous sont citoyens *et* habitants, tous (architectes, législateurs, politiques, constructeurs, ouvriers, autant que locataires) sont impliqués dans ce projet commun qu'est l'habitation de chacun. Car, « habiter », rappelle Chris Younès, c'est aussi « être en charge de »[1298]. C'est la raison pour laquelle le touriste n'habite pas les lieux qu'il visite *en tant que touriste*, mais en tant qu'habitant d'un autre lieu : parce que le touriste n'est pas en charge, ne saurait être rendu responsable de ces lieux qu'il découvre. Parce qu'en s'échappant il a abandonné pour un instant sa responsabilité d'habitant, le touriste a démissionné de la charge éthique qui lui incombe. Tandis que l'habitant lui, est acteur de son territoire, autant que ce territoire peut être reconnu comme constitutif de sa personne. Dès lors que sont donc reconnus comme *habitants* les individus d'un territoire, sont reconnus comme *responsables* ces mêmes acteurs. Le touriste, lui, ne peut être qu'innocent, puisque non-responsable des lieux qu'il visite.

[1297] CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, « Avant-Propos », in CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard (dir.), *Ecologies sociales, Le Souci du commun,* Lyon, Parangon, 2014, p.8

[1298] YOUNES, Chris, « En guise de conclusion », in *Habiter, le propre de l'humain*, *op. cit.*, p.332.

C'est en cela que peut-être apparaît une raison de refuser la démission qu'il incarne : afin que n'advienne pas la prophétie andersienne affirmant que nous allons « périr noyés sous un déluge d'innocence »[1299].

L'habiter, paradoxale *raison d'être* de l'architecture

Ici apparaît la proposition de considérer l'habitation humaine comme *raison d'être* de l'architecture. Cette hypothèse semble avoir quelque chose a voir avec l'affirmation d'Alain Petit, qui en 1990 déjà, l'écrivait : « (l'habiter) procure à l'architecte la raison d'être de son édification »[1300]. En effet, comme le montre le philosophe, la tradition architecturale a mis au coeur de la discipline l'acte de construire, *l'ars aedificandi*, toutefois cette proposition « ne met pas l'habiter au centre de sa réflexion : elle porte surtout sur l'espace en tant que matière de l'édification »[1301]. Et, nous venons de le voir ensemble, cette considération que l'architecture en tant qu'*art de bâtir uniquement* est problématique, en ce qu'elle sabote les considérations et potentialités sociétales, symboliques, psychologiques ou existentielles de cet art.

Comment dès lors retrouver « l'habiter-principe »[1302] qu'Alain Petit appelle de ses voeux au travers d'un *retour à l'archéologie de l'architecture*, entendu non comme « passé immémorial » mais comme « ce qui doit toujours lui conférer son sens » »(l'habiter) procure à l'architecte la raison d'être de son édification »[1303] ? Nous ne pourrions que souscrire à une telle interrogation, si n'était entendu, par là, un *habiter* comme « ce qui préexiste à toute architecture »[1304]. Notre recherche ne s'appliquant pas à définir philosophiquement l'essence de *ce qui préexiste à l'architecture*, mais travaillant plutôt quelles conséquences éthiques et architecturales déduire de l'*habitation créatrice* entrevue, nous nous différencierons donc toutefois d'Alain Petit.

Et le préciserons : notre hypothèse n'est en rien la défense d'un habiter « préexistant à l'architecture », ni même un « habiter » préalable au « bâtir ». En effet, que pourrait-on d'ailleurs bien habiter qu'on ne bâtirai pas simultanément ? Philippe Martel a beau le dire lui aussi (qu'« il nous faut d'abord habiter pour pouvoir bâtir »[1305]), nous ne pouvons que nous interroger : que signifierait enfin « habiter »

1299 « Nous vivons une époque dans laquelle il y a des mains propres en masse : l'inflation d'hommes pleins de bonne volonté est considérable. Nous allons périr noyés sous un déluge d'innocence. Tout autour de l'homme qui appuiera sur le bouton et dont le mouvement d'un doigt non ensanglanté suffira à déclencher la catastrophe, s'étendra l'océan du sang de ceux qui, peu importe à quel point ils auront collaboré, n'auront absolument pas nourri de sombres desseins et n'auront même pas su qu'ils avaient collaboré » ANDERS, Günther, *Le temps de la fin, op. cit.*, p.60.

1300 PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », *Donner l'habiter, op. cit.*, p.1.

1301 Idem

1302 Idem, p.2.

1303 Idem, p.1.

1304 « telle serait l'archéologie de l'architecture : elle entendrait ressaisir le sens du geste architectural avant que l'édification ne soit entreprise, non pas même dans le projet de l'architecte, mais dans ce qui préexiste à toute architecture, l'acte d'habiter » Idem, p.2.

1305 MARTEL, Philippe, « Théâtre – architecture – habiter », in *Donner l'habiter, op. cit.*, p.132

avant de « bâtir » ? Soit, pour le dire avec Chris Younès et Michel Mangematin, « on pourrait (…) dire qu'« habiter » précède « bâtir » si ce n'était déjà bâtir que de ménager, comme fait l'homme, à même son espace vital, un monde articulé en lieux d'être ; ses demeures »[1306] !

Tout cela en définitive ne provient-il pas de la puissance tautologique introduite par Heidegger dans *bâtir, habiter, penser* ? En posant que les terminologies *bâtir* et *habiter* proviennent du même ancien allemand *buan*, le philosophe nous propose un univers de sens clos, ou tous les termes peuvent être reliés l'un à l'autre dans n'importe quel ordre, puisqu'en définitive, ils s'équivalent parfaitement dès l'axiome initial…

De façon plus complexe que de simple rapport de *causalité*, de *finalité* ou de *précédence* c'est l'ensemble de notre condition culturelle que nous habitons et qui nous habitons, que nous façonnons et qui nous façonne, que nous créons en tant que monde et qui nous rend habitant en tant que tel. C'est en cela que, pour le dire encore avec Henri Maldiney, « habiter et bâtir s'opposent et s'appellent comme deux moments conjugués qu'unit leur rapport à l'existence »[1307]. Ainsi, à la question « l'architecture donne-t-elle à l'habiter son lieu, ou l'habiter donne-t-il lieu au geste de l'architecte »[1308], il est possible de répondre que c'est certainement, une fois encore, de l'un *et* de l'autre qu'il s'agit. Parce que tout lieu « est existentiel » et « donne à habiter fondamentalement par sa dimension trascendante »[1309], tout lieu dépasse bien heureusement notre capacité rationnel d'enfermement universitaire et de désenchantement scientifique. Fort heureusement !

Dire enfin la force de l'habitation sur une préalable « architecture » n'est pas affirmer l'inimportance de celle-ci, et le propos présent n'est bien évidemment pas de justifier une relâche de la responsabilité de l'architecte basée sur l'argument « *de toute façon, c'est l'habiter qui décidera en dernier lieu et avant tout ».* Les nombreux détournements récents ont démontrés que tout pouvait se transformer en habitat, et que les rencontres insoupçonnées entre les matières détournées et les formes qui en découlent pouvaient être des figures d'une richesse rare. Et, c'est vrai, « le laid aussi est superbe quand il est familier »[1310]. Mais il convient malgré tout à l'architecte, toujours et toutefois, de travailler à produire de *l'hospitalier* et non de *l'hopitalier* !

Comment lutter contre les productions mortifères, ces *Junkspaces* que nous avions pensé pouvoir éviter, snober, mais dont aujourd'hui nos « architectures sont infestées »[1311] ? Et comment donc, pour l'architecte, travailler *avec* et *pour* un « habiter »

1306 YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel, « Architectures – repères », in *Donner l'habiter, op. cit.*, p.132.
1307 MALDINEY, Henri, « Topos-logos-aisthèsis », in MANGEMATIN, Michel, NYS, Philippe, YOUNES, Chris (dir.), *Le sens du lieu*, Bruxelles, Ousia, 1996.
1308 PETIT, Alain, « L'habitude d'habiter, pour une archéologie de l'architecture », *op. cit.*, p.4.
1309 YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel, « Architecture », in *Donner l'habiter*, *op. cit.*, p.68.
1310 ANDERS, Günther, *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.23.
1311 « Note aux architectes : vous pensiez pouvoir ignorer le *Junkspace*, le visiter subrepticement, le traiter avec un mépris condescendant ou en jouir par procuration… parce que vous ne pouviez pas le comprendre, vous en avez jeté les clés… Mais à présent, votre propre architecture en est infestée, elle est devenue tout aussi lisse, englobante, continue, pervertie, agitée, pleine d'atriums… » KOOLHAAS, Rem, *Junkspace*, *op. cit.*, p.101.

qui ne peut que lui échapper ? L'*habiter* comme *le lieu* ne pouvant jamais être prédéfinis par avance, calculés, ou réalisés par le biais d'autre chose qu'eux même : comment penser les prévoir, planifier ? Fondamentalement autonomes, l'habitation humaine autant que les milieux avec lesquels elle s'articule ne peuvent travailler que librement et singulièrement à la fois. Et pourtant : face à l'ingénierie et à la dépossession de l'architecture par la norme, l'économie et le simulacre, travailler et défendre l'idée d'habitabilité des lieux est une entrée plus que jamais indispensable si ne nous voulons perdre la capacité sociétale de produire des établissements humains capables d'une hospitalité universelle.

C'est dans cet entre deux complexe que travaille l'architecte, tiraillé entre responsabilité et incapacité, accompagnement et déploiement, autonomie habitante et hétéronomie experte. Saura-t-il laisser à l'habitant des marges de manœuvres nécessaires ou fermera-t-il les possibles en clôturant tous les possibles à la manière moderne ? Proposera-t-il des symboliques partagées ou jouera-t-il le jeu du référencement élitiste interne à la profession ? Offrira-t-il des possibles, favorisera-t-il l'installation singulière de l'individu, l'appropriation ? Quel imaginaire permet-il ?

Les interrogations elles-mêmes semblent osciller entre abstraction et concrétude, sens et absurdité. Embourbé dans ce cadre qui le dépasse, l'architecte à parfois fort à faire pour accepter l'impossible travail qui est le sien. Face à la capacité d'habitation et son talent pour transformer l'*allographique* en *autographique*, le quelconque en singulier, ou même le beau en laid, il devra trouver une place raisonnée et raisonnable, une justesse à redéfinir toujours entre présence et absence. Par delà le fonctionnel et l'inutilisable, le pratique et l'abrupt, le confortable et la précarité, il travaillera à permettre au mieux cette habitation selon son éthique propre, et fort heureusement n'y a-t-il pas de règle à appliquer pour accompagner l'habiter, pas plus que celui-ci n'a lui-même de règles prédéfinies pour s'épanouir en des lieux régénérateurs.

Conclusion de la quatrième partie

Accompagner avec justesse l'habitation par l'architecture

Attachée à comprendre comment penser l'accompagnement de l'habitation humaine, et en quoi envisager l'établissement d'une éthique depuis cette compréhension, notre étude s'est tournée vers l'architecte et l'architecture, entendant par là analyser les positions et relations complexes qu'entretiennent concepteurs, décideurs et bâtisseurs des établissements humains. Face aux mises en difficulté constatées, ces experts ont-ils une quelconque capacité d'accompagnement, et si oui, laquelle ? Tandis que les mises en difficultés semblaient pour la plupart non-architecturales, des possibilités existent pour l'architecture capable d'aider à la création de milieux favorables, hospitaliers ou stimulants pour l'habiter. Et c'est même en cela que se situe sa principale *raison d'être*. Et cela, donc aussi, qui doit constituer un fait significatif supplémentaire pour notre mise à jour d'*élements vers une éthique de l'habitation*.

Cette idée sans nulle doute rejoindra les écrits et la démarche de Philippe Madec déplorant ces temps où « l'architecture était éloignée et de sa cause et de son véritable domaine », ces périodes durant lesquelles « elle était détachée de son fondement vivant, de cette vaste demande ordinaire d'habitation à laquelle l'architecture répond, et que l'architecte a le devoir de satisfaire »[1312]. Envisageant concrètement ce que cela pouvait signifier que d'avoir « le devoir de satisfaire » l'habitation, nous avons mis à l'épreuve des notions de responsabilité, d'autonomie, de latence, de création et de capacité notre désir de voir survenir une architecture enfin intéressée à cette habitation humaine qui est sa raison d'être et qui, paradoxalement, la dépasse en même temps. L'habitation humaine, en tout ce qu'elle a de spontané, d'imprévu, de singulier, d'incomplet, de complexité, de profondeur et de symbolique.

De ces ouvertures doivent émerger plusieurs constats et remarques.

De nouveaux outils conceptuels pour l'architecture

Tout d'abord, ce constat que de nouveaux outils conceptuels doivent être formulés pour la pensée et la pratique de l'architecture. Les nouveaux enjeux écologiques, politiques, rythmiques, écosystémiques et ontologiques soumis par notre époque ont imposé à l'art de bâtir de nouveaux engagements et responsabilités, dont la reconsidération de l'habitation humaine que nous cherchons ici à mettre en lumière n'est qu'une petite partie. Philippe Madec toujours, écrit à ce sujet sur l'inefficacité des outils néo-modernes et post-modernes dans ce nouveau contexte :

[1312] MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2004, p.12.

« C'est la fin du Post-modernisme. Les problématiques sont nouvelles, voire inattendues : la dimension planétaire s'impose ainsi que l'ancrage dans le lieu, le développement durable, la mondialisation des échanges, la crise de l'urbanité et l'explosion des mégalopoles, le déploiement des nouvelles technologies, la mise en cause de la pérennité, la redéfinition de l'idée de nature, les recherches sur le vivant... Les outils des néo-modernes et des post-modernes échouent sur ces points, ils n'ont pas été conçus pour cela »[1313]

La fenêtre en bandeau, le nombre d'or et ses proportions supposément idéales, l'obsession des porte-à-faux spectaculaires et le charme du béton brut ne nous aideront pas à enrayer la destruction des milieux naturels, pas plus qu'ils ne sauront rendre à l'individu son autonomie perdue ! Les nouveaux enjeux écologiques, possibilités technologiques et données économiques ont imposé de transformer en profondeur la façon traditionnelle qu'avaient concepteurs et politiques d'envisager les établissements humains. Au regard de nombreuses problématiques contemporaines, l'organisation et les méthodes d'investigations des politiques publiques, les intérêts et terrains d'actions des investisseurs privés, mais aussi les outils historiques de l'architecture, de l'urbanisme et du paysage semblent inopérants. Leurs savoirs de références, méthodes et formats de représentation des milieux habités sont parfois obsolètes, parfois insuffisants à prendre en compte les nouvelles complexités territoriales.

Comment inventer un art de faire la ville qui soit plus à même de travailler avec le rythme accéléré des métamorphoses culturelles, technologiques, quotidiennes ? Comment penser le devenir des territoires dans un sens plus capable d'intégrer l'imprévu, le spontané, l'autonomie habitante ? Sur quelles bases et énergies s'appuyer pour concevoir des dynamiques urbaines et rurales plus cohérentes et soutenables, et ce, sans possibilités d'investissement conséquent de la part du public ? En cela, il semble que ce soit aussi d'une forme d'obsolescence du traditionnel rapport *forme/fonction* seul considéré qu'il s'agisse.

En effet, très peu de discours sur la *forme* ni propositions sur la *fonction* ont été étudiées dans ce rapport sur l'habitation contemporaine et ses mises en difficulté. Et notre propos, pour parler d'architecture, a surtout travaillé à penser au delà d'elle, sans elle. A l'heure ainsi de conclure, et puisque notre étude a pu se déployer sans cette dualité réductrice, nous l'affirmons explicitement : penser l'architecture en termes de forme et de fonction *uniquement* - peu importe dans quel ordre -, c'est omettre en retour l'ensemble des considérations qui nous ont occupées ici, qu'elles soient éthiques, sociales, économiques, politiques, ontiques ou ontologiques. C'est donc oeuvrer avec une très faible considération éthique pour l'habitation humaine.

Ce dont est en charge l'architecture à l'heure de la technocène[1314] ne peut être travaillé au moyen des outils traditionnels que l'architecture a pu déployer au fil des siècles. Qu'il s'agisse des *Soliditas, Utilitas, Venustas* développés par Vitruve, des *Necessitas, Commoditas, Voluptas* proposés par Alberti, ou des slogans plus récents comme le célèbre *Form ever follow fonction* de Sullivan, peu importe : c'est à une forme

[1313] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.48

[1314] Cf. GUERANT, Florian, ROLLOT, Mathias, *Du bon sens, en faire preuve, sans un mot*, Paris, LOCO, à paraître 2016.

d'incapacité de ces conceptualisations passées qu'il nous faut aujourd'hui conclure. Envisagés seuls, ces critères de pensée mais aussi d'évaluation de l'architecture sont inefficaces, voire contreproductifs, en ce qu'ils mettent l'accent sur des valeurs antiques, qui ne correspondent plus aux besoins de notre époque.

Ce constat est valable aussi pour la pédagogie architecturale, puisque les Projets de Fin d'Etudes qui sanctionnant aujourd'hui l'obtention du Diplôme d'Etat d'Architecte sont sous le joug de critères évaluant la *situation*, la *constructibilité* et l'*habitabilité* des projets. Ces trois critères ne disent toujours rien de tout ce qui a constitué la majeure partie de nos préoccupations durant toute cette étude : des considérations qui vont au delà de la forme, de la fonction, et du caractère immobile et durable de tout bâtiment.

De même, comment ne pas voir que cela doive inclure nécessairement de nouveaux critères d'évaluation du métier lui-même ? En effet, pour le dire avec la direction de la revue *The Architectural Review*, « Comment un bâtiment peut-il être jugé en l'absence de toute habitation ? Comme une crèche fraichement peinte, avec ses lits soigneusement préparés, les vêtements de bébé pressés et pliés, un bâtiment inoccupé est enceinte »[1315]. Des propos qui rejoignent notre façon de voir l'architecture comme une *ressource latente* pour l'habitation humaine, et qui désormais doivent émerger dans la pratique, la recherche, la critique et l'enseignement, pour qu'enfin cessent d'être valorisés ces monstres sans âme que l'on nous présente, dans toute la presse spécialisée, comme le *nec-plus-ultra* de l'art de l'architecture.

L'art d'accompagner l'habitation humaine dans le bâtir

Par là c'est d'un changement de paradigme peut-être qu'il s'agit, dans la façon au moins d'aborder le métier et la pensée de l'architecture, désormais entrevus comme *art d'accueillir l'habitation humaine*. « Ni thème, ni concept, ni symbole, ni image, l'homme est l'être et la raison d'être de l'architecture (…) C'est déjà étonnant de devoir en faire état. Comment pourrait-il en être autrement ? Pas d'homme pas d'architecture »[1316], écrit Madec avec raison. Rappeler ce fait incontestable, c'est souligner à nouveau l'importance de ce qui s'est perdu, au fil des ans, dans les débats sur la forme et la mode, le style, la fonction, les références et les clins d'oeil, les innovations internes à la profession, et qui ne concernaient que rarement ceux qui occupaient ces lieux. Au contraire, l'architecture est l'« art des lieux de l'habiter », comme écrivaient

---

[1315] « how can a building be judged in the absence of inhabitation ? Like a freshly painted nursery, the cot neatly prepared, the baby clothes pressed and folded, an unoccupied building is pregnant, yet still barren »MURRAY, Christine, "Architectural Review Issues : has architecture lost its social conscience ?", Archdaily, 20 Juillet 2015, consulté le 3 septembre 2015 : http://archdaily.com/770250/ar-issues-has-architecture-lost-its-social-conscience/

[1316] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.60, p.62

déjà en 2003 Chris Younès et Maurice Sauzet[1317]. A l'heure du tournant paradigmatique, c'est cet état d'esprit qui nous semble devoir être valorisé, si nous voulons, architectes, être les acteurs de premier plan non seulement du courant écologique naissant, mais aussi des importantes *écosophies* et autres *écologies sociales*[1318].

Si notre redéfinition de l'architecte comme *art d'accompagnement de l'habitation humaine* peut savoir être stimulante et créatrice pour le praticien, génératrice d'un nouveau sens, d'une nouvelle cohérence du *faire architecture*, alors peut-être par là saura-t-elle lutter contre ces deux constats mis en avant par Philippe Madec que d'une part « les architectes font, mais (qu')ils ne savent plus vraiment ni pour qui ni pourquoi »[1319] ; et d'autre part c'est peut-être parce qu'ils ne savent « pas exactement dire ce qu'est l'architecture » que, « par une sorte de régression compensatoire », ils travaillent « dans un monde de formes restreintes à leur plasticité »[1320].

Face aux métamorphoses multiples, l'architecture traverse aujourd'hui une période de refonte complète de son « terrain d'évolution »[1321]. Etendant nécessairement[1322] tout comme s'étend l'éthique, elle est confrontée à des choix politiques qui l'engagent et conditionnent sa définition même. C'est dans cette redéfinition, nous avons tenté de le montrer, que ne doivent se perdre les *raisons d'être* de l'architecture, leurs forces, mais aussi leurs paradoxes et leurs complexités de compréhensions et d'éclosions. Afin que ne se poursuive pas davantage la technocratisation, l'appauvrissement et finalement la destruction de la discipline.

[1317] YOUNES, Chris, SAUZET, Maurice, « Habiter l'architecture », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p.6

[1318] Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard (dir.), *Ecologies sociales, Le Souci du commun, op. cit.*

[1319] MADEC, Philippe, *Exist*, Paris, Jean-Michel Place, 2000, p.40

[1320] Idem, p.45.

[1321] « Une étape est peut-être énoncée par Jacques Lucan : l'architecte va être appelé à réagir pour « délimiter son terrain d'évolution » face à la spécialisation des compétences : paysagiste, urbaniste, économiste, technicien, sans quoi « la recomposition du champ de l'architecture signifiera sans nul doute l'érosion de celle-ci et son affaiblissement » (L'érosion de l'architecture). Redéfinition du domaine de l'architecte, certes, qui nous servira à aborder une condition contemporaine mais qui ne nous fera pas faire l'économie d'une pensée appliquée à l'architecture » Idem, p.43.

[1322] Cf. BONNET, Frédéric, *Extension du domaine de l'urbanisme*, Paris, Parenthèses, 2014.

CONCLUSIONS

Il reste toujours à habiter.

Benoit Goetz[1323]

« Il y a assurément un autre monde, mais il est dans celui-ci et, pour atteindre sa pleine perfection, il faut qu'il soit bien reconnu et qu'on en fasse profession. L'homme doit chercher son état à venir dans le présent. »

Ignaz-Vitalis Troxler[1324]

[1323] GOETZ, Benoit, *La Dislocation, op. cit.*, p.98.
[1324] TROXLER, Ignaz-Vitalis, cité par Albert Béguin dans *L'âme romantique et le Rêve*, José Corti, 1967, p.91



Kenneth Josephson, « New York State », 1971

Résultats de la recherche

De l'intuition que puisse être fondée une éthique depuis l'étude de la notion d'*habiter* à la proposition de redéfinition de l'art de l'architecture, ses statuts, sens et responsabilités morales, notre enquête s'est engagée dans nombre de développements que nous allons tenté de synthétiser ici, en mettant plus particulièrement l'accent sur les apports respectifs que chacune de ces parties à permis de solidifier.

Dans une première partie, notre étude s'est attachée à situer les différentes acceptions et fondements historiques de la notion d'*habiter*. Travaillant sur les relations et confusions existants entre ce terme et ceux du *loger*, du *vivre* et de l'*exister*, elle a pu préciser l'apport spécifique et fondamental de la pensée heideggerienne sur le sujet. Puis, par le biais d'une inquiétude sur la difficulté de situer la « capacité de différenciation » de la notion, notre démonstration s'est attachée à situer des figures concrètes de l'*inhabitable*. Cette démonstration, qui devait parvenir à mieux cerner les enjeux tant ontologiques que pragmatiques de la notion d'*habiter,* s'est soldée par la mise en lumière d'un état de fait : celui de l'inconsistance des notions d'*habitabilité* et d'*inhabitabilité*, et dès lors, du caractère invocatoire des appels répétés ici et là au sujet de l'*habitable* et l'*inhabitable*.

Ainsi, à l'idée que puisse être bâtie une éthique de l'habitation il fallait tout d'abord le préciser : impossible de fait, de penser cerner, moralement et *a priori*, ce qu'auraient pu être les figures de l'inhabitable à refuser et les mécanismes portant à habitation à prioriser. Accordée plutôt sur la nécessité de reconstruire un sens critique à la notion d'*habiter*, notre enquête s'est proposée, dans une deuxième partie, de développer une nouvelle conception du *comment* habite l'être humain. Au travers de la mise en lumière de huit « polarités dialogiques » de l'habitation, a ainsi été formé un mécanisme conceptuel permettant de travailler sur la façon dont habite l'humain. Huit parmi une infinité, ces rythmiques existentielles sont un système ouvert, non exhaustif. Elles constituent une proposition théorique, qui, bien qu'illustrée d'exemples situés, a prétention à former une structure cognitive plus générale de compréhension de l'habitation humaine.

C'est cette proposition conceptuelle que nous avons choisi de présenter comme élément majeur pour notre éthique de l'habitation. Et elle donc, que nous avons mis en oeuvre, au travers d'une troisième partie, pour démontrer son « opérativité », sa « capacité critique », son potentiel pour relire le contemporain et permettre de prendre position à son sujet.

Relisant dès lors la philosophie andersienne au filtre d'un mécanisme nouveau, afin d'en « tester » par là les résistances et accroches avec la modernité-liquide à l'oeuvre, l'étude a mis en lumière tout un ensemble de facteurs non-architecturaux pouvant *mettre en difficulté* l'habitation humaine, composant de fait un ensemble d'éléments fourni mais non exhaustif. Ces éléments sont issus de la pensée d'un philosophe, et

confrontés à un cadre sociétal théorique (la « modernité-liquide »), et, en tout cela ils ne prétendent nullement constituer un quelconque « catalogue » des pratiques et spatialités difficilement habitées par l'humain. Bien plutôt, ils visent à l'établissement d'une étude capable d'une confrontation entre des approches critiques et engagées avec notre outil de polarités dialogiques. Permettant dès lors à la notion d'habiter d'une plus grande acuité critique et contemporaine, par contraste avec sa compréhension historique, traditionnellement cantonnée à la métaphysique philosophique sans résonances avec l'actualité ou à des analyses sociétales et anthropologiques lui faisant perdre tout caractère existentiel. Que serait, sans cela, une « éthique de l'habitation » ?

Tirant les conséquences qui s'imposent, notre quatrième partie s'est attachée à mettre en évidences les effets de ces différents éléments pour la notion d'habitation, la pratique de l'architecture, la posture et la responsabilité de l'architecte. Que défendre suite à cet ensemble, si ce n'est l'idée d'*une habitation créatrice de monde* d'une part, et d'une forme de responsabilité paradoxale de l'architecture à l'égard de cette habitation d'autre part ? L'architecture comme *en attente* d'une habitation en qui elle se manifeste en tant que ce qu'elle est, et l'habitant à la fois libre et conditionné par cette architecture, forment les deux revers d'une même médaille qui est celle des *milieux habités*.

Ainsi notre étude se conclue-t-elle, en tout cela, sur la paradoxale responsabilité de l'architecte face à cette double injonction de devoir héberger, accompagner, réserver une hospitalité toute particulière à l'habitation d'une part, et penser, prévoir, conditionner et nécessairement donc limiter cette habitation d'autre part en séparant, proposant, *dis-loquant* les lieux originels. Tandis qu'il reste inconcevable de pouvoir « faire habiter » par l'architecture, l'habitation elle semble pouvoir être pensée comme un « faire architecture ».

En synthèse donc, la recherche porte pour résultat tout d'abord ce fait qu'une sortie des dualités *habitable/habitabilité-inhabitable/inhabitabilité* est tant possible que souhaitable, et que cela n'inclue pas, une démission de la charge éthique qui incombe à l'architecte. Bien au contraire, proposer d'autres mécanismes de pensée critique semble, au fil de l'étude, s'être révélé être un puissant moyen de régénérer la pensée de la notion d'habiter, ses résonances dans le concret, et ses portées critiques et éthiques.

La proposition d'une conception de l'*habiter* par polarités dialogiques s'est quant à elle trouvée éclairante et capable d'une synthèse inédite entre des propositions jusque là pensées dans leurs oppositions voire contradictions. Elle s'est aussi montrée novatrice, apportant sur certains points, des capacités d'éclairage nouvelles, comme par exemple pour la dualité *existence/insistance*, entièrement inédite.

D'autre part, notre étude tend à conclure que la pensée de Günther Anders, aussi étonnant que cela ait pu sembler *a priori*, est bien à considérer comme l'une de celles qui importent pour comprendre l'habitation humaine contemporaine. De par les radicalités que proposent les textes du philosophes, de nouvelles entrées et mises en

dialogue ont été possibles, ouvrant sur d'autres perspectives encore. C'est aussi d'une invitation ouverte à considérer toutes les pensées critiques récentes au filtre de notre outil conceptuel : qu'en serait-il de la résonance entre nos polarités dialogiques habitationnelles et la pensée d'André Gorz, de Cornelius Castoriadis, de Bernard Charbonneau, de Mike Davis ou encore de David Harvey ? Un champ de recherche sur le renouvellement de l'habitation humaine comme terrain d'étude critique pourrait s'ouvrir.

En tout cela semble finalement avoir émergé un nouvelle définition de la notion d'*habiter* comme *être responsable de*. C'est en ce que l'habitant peut être dit responsable des lieux qu'il habite qu'*habiter* est bien, comme l'a proposé déjà Chris Younès, *être en charge de*. Là où le touriste ne saurait être lié aux lieux qu'il parcourt, l'habitant est acteur -même passif ou involontaire- de son territoire. De là surgit la réponse à la question si souvent posée « *à partir de quand* habite-t-on quelque part ? » : nous habitons à la mesure exacte de notre implication, de notre responsabilité dans les lieux et les milieux.

Notre recherche voudrait finalement proposer comme un de ses résultats principaux la redéfinition simultanée de l'*habiter* et de l'*architecture* qu'elle propose, entre *latence de l'architecture, manifestation de l'architecture par l'habitation*, et *habitation créatrice de monde.* C'est dans l'entrelacs entre ces différentes propositions que ce situe finalement, peut-être, une ouverture qui permettra à l'architecture de trouver ses positionnements et « terrain d'évolution » dans la grande métamorphoses sociétale déjà amorcée. En cela, l'étude a tenté de défendre l'idée que puisse exister, en architecture, une pensée de l'incertitude, une fondation laissant ouvert l'indéterminé, un accompagnement de l'imprévisible, bref, un paradoxale fondation permettant de créer les conditions de possibilités favorables pour la liberté et l'autonomie habitante.

Cette proposition d'aborder nouvellement le métier et la pensée de l'architecture comme *art d'accueillir l'habitation humaine*, saura-t-elle offrir un nouveau champ de sens permettant d'éviter la coloration technocratique de la discipline, son dévoiement par l'ingénierie normative ? Permettra-t-elle des ouvertures à des *objets singuliers architecturaux* moins versés dans le spectacle, dans l'image-décor et le simulacre ? Nos éléments ne peuvent constituer autre chose que ce qu'ils sont, à savoir des pistes à saisir et non des réponses et solutions *a priori.*

Ce sont ces résultats qui sont proposés comme un ensemble d'éléments structurant la construction de l'*éthique de l'habitation* que nous avons ici voulu bâtir. Ils affirment chacun une force, une limites d'une pareille éthique, ou s'établissant comme conséquences de l'affirmation de celle-ci, et validant l'hypothèse faite que l'idée d'habiter soit porteuse d'un potentiel critique à même d'aider à forger une éthique.

Interprétation des résultats

Ainsi a été formulé un ensemble d'*éléments* permettant de conclure à la possibilité toute relative de construire une éthique pour l'architecture depuis la notion d'habiter.

Cette thèse voudrait s'affirmer comme une pensée à la fois critique et scientifique de l'habitation humaine contemporaine. Engagée dans une méthodologie nécessairement singulière, notre recherche s'est basée sur des éléments de nature et de provenance hétérogènes. Elle n'a pas restreint le champ de ses références à un domaine, ni à une époque, ni même à une liste fermée de « grands auteurs ». E, bien que sachant ce travail ardu et périlleux, elle s'est aussi confrontée à l'actualité présente.

En toute ces expérimentations, elle a tenté sincèrement de travailler à mettre en lumière l'inacceptable, au risque parfois d'en devenir fragile ou incomplète. C'est que son propos ne vise ni à l'exhaustivité ni à l'irréprochabilité ; il vise à convaincre, par l'argumentation explicite, depuis hypothèse méthodologiquement déployée : *celle qu'il soit possible d'envisager la fondation d'une éthique pour l'architecte, depuis une reconstruction de la notion d'habiter et sa confrontation avec le réel.*

On s'étonnera peut-être aussi de la place surprenante, changeante et toujours instable, qu'à pu prendre l'architecture dans notre étude. Mais comme écrivait en substance Alvar Aalto en 1940, « l'architecture n'est pas une science »[1325]. Alain Findeli et Anne Coste, l'ont dit plus récemment : la discipline « contraste avec le regard descriptif, analytique, critique, explicatif et/ou interprétatif des diverses disciplines scientifiques »[1326]. Et ainsi, son explicitation, autant que sa pratique et sa pensée, son existence et sa définition même, sont fluctuants, multiples, voire insaisissables. En témoigne parfaitement, s'il ne fallait qu'un exemple, l'ouvrage *Indéfinition de l'architecture* de Benoit Goetz, Chris Younès et Philippe Madec. Mais, écrivent encore Findeli et Coste, l'architecture est fondamentalement concernée « par la façon dont son projet rejoint (ou non) le projet des hommes d'habiter le ou leur monde »[1327], et en cela, pensons-nous, elle peut être éclairée par les sciences et univers cognitifs capable d'expliciter ce projet humain d'habiter le monde. C'est ce que nous avons tenté ici : expliciter d'une part ce qui est en jeu dans l'habiter humain et ses consonances contemporaines, et mettre en lumière, parallèlement, quelles conclusions tirer de cette étude pour l'architecture - au sens large du terme.

En l'étude, rien n'aura prétention à l'exhaustivité. L'outil conceptuel des

---

[1325] AALTO, Alvar, « Humaniser l'architecture » (1940), in *La table blanche et autres textes, op. cit.*, p.103.

[1326] FINDELI, Alain, COSTE, Anne, « De la recherche-création à la recherche-projet : un cadre théorique et méthodologique pour la recherche architecturale », Lieux communs, n°10, 2007 p.144.

[1327] Idem.

« polarités dialogiques » se complètera certainement, si le temps lui est favorable, d'autres développements, d'autres axes en dialogue ; et les analyses andersiennes se fourniront et se renforceront, à n'en pas douter, d'autres argumentaires et ouvertures, questionnements et positionnements. Quant aux *éléments éthiques,* dont la somme n'est pas moins que l'ensemble exact de ce travail de recherche, ils sont un ensemble ouvert lui aussi, ouvert à la métamorphose d'une part, mais aussi et surtout à l'interprétation d'autre part. Ils proposent des pistes pour penser et agir, pour concevoir, des matrices littéralement, *pour se tenir*. Ont-ils en cela une qualité de « directive », à destination de l'architecture et des architectes, des chercheurs et des enseignants ? Si Clare Cooper Marcus et David Chapin notaient l'importance pour la conception architecturale de la formulation de telles « directives »[1328], nous résisterons pour notre part à la tentative de se placer « au dessus » de l'architecte ou de l'habitant, et se permettre, suite à notre étude, de donner quelques « conseils » ou « orientations », fussent-ils sous la forme de « directives ». Quel sens pourraient avoir celles-ci[1329] ?

Nos *éléments vers une éthique de l'habitation* sont un ensemble à disposition de chacun, une somme d'éléments qu'il appartient à chacun d'assembler en une éthique. Ce qui ne signifie pas que cette éthique ne concerne que le sujet et uniquement lui (ce qui serait contradictoire avec l'idée même d'éthique qui est *nécessaire survenue de l'altérité*, mais signifie que l'éthique, tout comme l'habitation, ne peut être formulée ni *a priori*, ni de façon hétéronome.

Ecrivant ces lignes, nous n'oublions pas non plus que notre propos favorable à *l'éthique* se situe dans une époque où l'omniprésence de la notion pourrait dégoûter ou rebuter tant l'architecte praticien que l'enseignant-chercheur universitaire, l'étudiant, le politique ou l'habitant lui-même. Philippe Madec s'insurgeait en 2000, avec raison, contre la surenchère à l'oeuvre autour de l'idée d'éthique partout reprise :

« Joli sujet, l'éthique. Même Monoprix est d'accord (…) Sebastien Marot, avec qui je parlais de la dimension éthique enchâssée dans l'architecture, répondit que ses récentes conversations avec les architectes l'ont convaincu que, dans le discours contemporain, l'éthique sert surtout à faire plier les clients. Quand ils rechignent à accepter un projet difficile, il suffit d'agiter l'éthique pour qu'ils cèdent. « Certains architectes ouvrent boutique sur l'éthique ». Voilà une belle stratégie professionnelle ! Il est vrai, comme l'écrit Monique Canto-Sperber que « être éthique ou ne pas être, c'est l'injonction contemporaine. Achetez éthique, parlez éthique, placez éthique, gouvernez éthique. Et si cela ne suffit pas, l'Europe elle-même sera éthique ou ne sera pas » »[1330]

Poursuivant la critique en la déplaçant sur la notion d'*habiter*, nous dirions que

[1328] « Les directives semblent être le moyen le plus riche et détaillé, le moins coercitif, celui qui dépend le plus de la logique et de l'inspiration, et le plus adapté au processus de conception » CHAPIN, David, COOPER MARCUS, Clare, « Directives pour le projet d'architecture », in *Habitat et nature, du pragmatique au spirituel*, Gollion, Infolio, 2005, p.134.

[1329] D'autant que, note David Chapin lui même à la suite de ses propres expériences de « direction » : « Nous avons découvert que l'interprétation de nos directives ne correspondait souvent pas à nos intentions » Idem, p. 148.

[1330] MADEC, Philippe, *Exist*, *op. cit.*, p.51, 52.

le même doute peut être formulé à son propos. Force est de constater l'omniprésence de l'idée d'une part, et le fait que celle-ci est toujours donnée comme « faire-valoir éthique » sans qu'aucun travail de fond soit apporté d'autre part.

S'il ne fallait prendre qu'un exemple pour en témoigner : les travaux de l'AIGP sont particulièrement éloquents à ce sujet. Tout y semble prétexte à « habiter » ! La juxtaposition de logements et de rails donne lieu à des gros titres « Habiter les voies ferrées » et la présence d'une autoroute donne lieu à un « habiter le périphérique » (Philippe Gazeau FGP(a)+TER), des travaux classiques sur des typologies architecturales sont renommées « Nouvelles manières d'habiter » (MVRDV), les études sur les flux à l'ère de l'écologie sont appelées « Habitabilité des territoires » (Secchi, Vigano) ou « Habiter durablement » (Grumbach), une pensée du territoire et des réseaux fera naître un « Habiter le Grand Paris du lointain » (Leclerq, Lion, Mimram) etc. Tout prétexte est bon pour parler d'« habiter », comme si écrire et prononcer le mot de façon incantatoire suffisait à le faire advenir.

« Normal », nous répondra-t-on, puisque la demande initiale était « Habiter le Grand Paris », et répondait

« aux ambitions affichées d'augmenter très significativement le volume de logements neufs dans la métropole parisienne (jusqu'à 70 000 par an), de rééquilibrer habitats et emplois sur le territoire du Grand Paris, de faire du logement un outil essentiel du développement urbain et de l'égalité des territoires, notamment au regard du développement des réseaux de transport public et d'anticiper sur les évolutions socio-démographiques et les modes de vie à venir »[1331]

« Anormal », argumenterait-on en retour, de constater une telle confusion parmi des équipes si brillantes, entre *habitat* et *habiter*, *logement* et *habitation*, *habitabilité* et *soutenabilité*...

S'agit-il d'une véritable préoccupation, stimulante pour la recherche et le projet, ou n'est-ce qu'un coup d'éclat, une nouvelle formulation à la mode apposée sur des pratiques qui n'en sont nullement affectées, inspirées ? Question rhétorique, tant il est évident qu'aucune pensée de la notion n'est véritablement convoquée en tout cela.

Partout, un même « trop plein » des notions d'habiter et d'éthique, finissant par vider tant l'une que l'autre de leur contenu. Les abus de langage (tant qualitatifs que quantitatifs) ne doivent-ils toutefois nous laisser comme seule option que celle d'abandonner ces idées ? Tout autant que nous préférons proposer une étude sur la notion d'éthique que de laisser l'usage exclusif de celle-ci à Monoprix, nous avons fait le choix d'engager une réflexion poussée sur la notion d'habiter afin de ne pas laisser à Vinci uniquement le privilège de son emploi. Nous ne pouvons ni voulons par là toutefois contrôler leur usage par tout un chacun, autant que nous n'avons pas pour ambition ici de dire comment les utiliser. Notre ambition n'est pas celle d'établir une *directive à l'égard des utilisateurs des notions d'éthique, d'habiter et d'architecture* sur le bon

[1331] Cf. http://www.ateliergrandparis.fr/habiter/

usage de celles-ci !

Ni directives sur le contenu donc, ni directives sur le contenant, notre étude est un travail indépendant de ces dérives, plus préoccupé par une réflexion sur ces notions au coeur de l'humanité et des enjeux de notre époque que par l'établissement d'une liste critique des récupérations opérées par la société de consommation et du spectacle. Avec Maurice Le Lannou, nous ne pensons pas « qu'il soit du pouvoir des hommes de fixer un destin hors des suggestions que présente l'évolution spontanée des sociétés et des civilisations. Idéologies, propagandes, décrets d'autorité peuvent infléchir quelques directions, mais n'altèrent pas l'essentiel, qui est la tendance profonde des groupes »[1332]. Pas plus que nous ne croyons qu'il soit du ressort d'une thèse de doctorat universitaire de fixer quelques « directives habitationnelles ».

En ce qu'elles constituent toutefois des invitations à agir, des provocations à penser, des stimulateurs et catalyseurs pour l'architecture, ses conceptions et ses réalisations, puissent-elles toutefois parvenir à s'échapper hors de ces lignes pour venir résonner dans le réel ! Qu'elles constituent des pointes acérées capable de réveiller la paresse et se déploient simultanément comme de vastes couvertures, capables de réchauffer les coeurs, qu'elles s'insinuent dans les articulations et les structures des âmes qui, ici et là, sauraient leur accorder de l'attention. Ce serait déjà, pour leurs lignes existentielles, de bien formidables réalisations.

Faut-il alors voir dans cette étude une nouvelle proposition de travail pour l'architecture, un nouveau courant architectural ?

Il s'agit bien en effet de régénérer un filtre de lecture particulier pour celle-ci. Mais il n'est nullement question d'ajouter aux *architectures des milieux* ou *architectures des métabolismes* ; il n'est aucunement question de proposer une « architecture de l'habiter », ce qui serait contradictoire avec nos conclusions. Il ne peut être question d'un courant ou d'une mode architecturale, d'une « nouvelle » proposition, voire d'une spécialisation d'expert.

De façon plus ambitieuse, notre étude a cherché à mettre en lumière la façon dont travaillent *habitant, habitation*, *monde, ville* et *architecture*, et en cela, a cherché à signifier d'une part la façon dont toute habitation humaine s'établit par delà l'architecture (et ainsi en quoi penser l'habiter comme échappant fondamentalement à l'architecture), et d'autre part la manière dont *toute architecture bâtie* peut ou doit pourtant s'occuper de ce facteur sur lequel elle sera malgré tout influente. Traçant des lignes complexes d'occupations et de superpositions, de libertés et de conflits, d'ignorance et de détournements, notre dessin habitationnel vise à rendre à l'Architecture en tant que pratique et en tant que réalisation l'une de ses *raisons d'être* première, peut-être occultée par le spectacle, l'accélération ou encore la consommation actuels.

[1332] LE LANNOU, Maurice, « La petite ville » (1965), in *Le déménagement du territoire, rêveries d'un géographe*, *op. cit.*, p.51.

En ce que toute architecture est ainsi concernée par l'habitation, ce n'est pas à la formulation d'un nouveau genre que s'adresse notre thèse, mais plutôt à l'ensemble des pratiques et considérations, traitements et métamorphoses que subissent les architectures passées, présentes et à-venir. Notre enquête voudrait le dire : *c'est dans l'accompagnement des polarités dialogiques de l'habitation humaine que l'architecture trouve sa raison d'être première*. Travaillant à inventer des dispositifs spatiaux et techniques, fonctionnels et esthétiques, elle vise à concevoir des instruments techniques articulés avec les milieux humains et naturels, à même de fonder sans clore, d'asseoir sans figer.

Comment fait l'architecture pour accompagner l'habitation ? Lesquels de ses dispositifs serait à même d'accompagner « mieux » l'habiter ? Quelles pratiques exemplaires sont à mettre à jour ? Comment pourraient-elles « mieux prendre en compte » l'habitation humaine ?

A ces questionnements incontournables, force est de le souligner une dernière fois, l'extrême diversité des situations appartenant aux métamorphoses sociétales et individuelles, matérielles et existentielles, humaines et non-humaines, nous empêche de pouvoir formuler des exemples qui ne soient pas anecdotiques ou même invalides. Parce qu'il appartient à chacun de répondre à cette question, notre étude ne peut dire, *a priori*, « comment » l'architecture accompagne l'habitation humaine que dans les termes très théoriques et abstraits qu'elle a choisi.

Si ainsi l'architecture séduisante de Maurice Sauzet se revendique à cet égard d'une « patiente attention aux lieux et aux situations habitantes »[1333], et si pour cette raison sa démarche d'architecte mérite bien d'être envisagée voire étudiée, les déploiements mis en oeuvre par celle-ci n'appartiennent-ils qu'à Maurice Sauzet lui-même et ne doivent pas conduire à des règles figées, des directives édictées pour ses confrères. Il appartient à ces derniers, de suivre cette attention, plutôt que de chercher à copier les dispositifs qui en découlent. Des déplacements s'opèreront dans les pratiques et leurs conséquences conceptuelles, esthétiques, techniques et enfin bâties, une fois cette *raison d'être* de l'architecture retrouvée, et feront la lumière sur eux-mêmes, par eux-mêmes, une fois survenus.

Notre thèse n'est pas un plaidoyer en faveur des processus concertatifs, participatifs, collaboratifs en architecture. Ceux-ci, d'une part, n'ont pas besoin d'une telle justification universitaire pour exister depuis bien longtemps déjà.

D'autre part, la mode qui signe aujourd'hui leur résurgence est-elle véritablement en faveur de l'habitant lui-même ? Question mérite d'être posée, tant nombres de contradictions notables fondent ces phénomènes. Pour n'en citer que quelques unes : fruits de l'expertise la plus avant-gardiste, ces mouvements voudraient organiser l'auto-organisation, planifier l'imprévisible, expertiser les énergies

[1333] YOUNES, Chris, SAUZET, Maurice, « Habiter l'architecture », in SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003, p.6

vernaculaires, forger des stratégies expertes pour les tactiques naïves à venir, ou encore figer l'incrémentalisme. Mais pour quel meilleur accompagnement de l'habitation humaine ces contradictions douces travaillent-elles ? Il n'est pas certain, encore une fois, en tout cela, que l'habitation humaine ait a gagner des « expertises-participatives »…

Enfin, nous l'avons écrit déjà, en tout cela n'a pas non plus été nourri un objectif de rejet de l'objet architectural, ses potentialités et spécificités. L'objet singulier est encore capable de fournir les conditions de possibilités particulières nécessaires à l'avènement d'un lieu puissant. Parfois, l'architecture - et pas seulement la monumentale - fédère. Elle est, à l'occasion, la formalisation concrète d'un projet de société commun, d'un engagement partagée, d'un projet de société et d'une destinée commune. C'est aussi en cela qu'il nous faut lui reconnaître une énergie particulière vis-à-vis de l'habitation à soigner et à nourrir.

Comment reconnaître la spécificité des processus « bottom-up » et « top-down », pour comprendre par quels leviers formuler les conditions de possibilité d'un dialogue juste entre stratégies et tactiques ? Voilà une des questions pour lesquelles ont été formulées ici, quelques éléments éthiques, qui d'ailleurs, n'ont pas de validité pour l'architecture uniquement mais pour toute l'éthique de l'*oikos,* toute *eco-éthique* au sens qu'a pu donner Tomonobu Imamichi à ce terme[1334].

Il faut travailler d'une part à l'examen des conditions actuelles, des freins et simulacres à l'habitation. Désépaissir déjà, en cela, le brouillard formé par la consommation et le spectacle, la virtualité et la mise à distance opérée par les réseaux. Et, finalement, habiter, tout simplement, pour s'accorder avec cette proposition issue de la pensée révolutionnaire et anarchique du Comité Invisible : « Habiter pleinement, voilà tout ce que l'on peut opposer au paradigme du gouvernement »[1335].

En effet, parce que l'habitation est aussi *ce que l'on peut faire* pour aider les établissements humains à devenir plus accueillant pour l'habitation elle-même, et en ce qu'elle est un mécanisme fondamentalement spontané et autonome, voire parfois inconscient ou involontaire, elle s'inscrit nécessairement dans un certain parallélisme avec les pensées critiques, qui, ici ou là, ont tentés de comprendre avec Herbert Marcuse « comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté »[1336].

Après tout, note malicieusement Lewis Mumford, même quand il n'a plus d'ouverture devant lui, l'humain peut toujours faire quelque chose : « devenir le grain de sable qui grippera les rouages »[1337]…

1334 Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, KEMP, Peter (dir.), *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Sandre, 2010.
1335 LE COMITE INVISIBLE, *L'insurrection qui vient, op. cit.,* p. 165.
1336 MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel, op. cit.*, p.34.
1337 MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme, op. cit.*, p.172.

Quant à l'architecte, à l'architecture ? Donnant le mot de la fin à Adolfo Natalini (Superstudio), nous le dirons avec lui :

« Si le design est avant tout une injonction à la consommation, alors nous devons rejeter le design ; si l'architecture est avant tout la mise en forme des modèles bourgeois de la propriété et de la société, alors nous devons rejeter l'architecture ; si l'architecture et la planification urbaine sont avant tout la reproduction de l'injustice des divisions sociale présentes, alors nous devons rejeter la planification urbaine et ses villes… Jusqu'à ce que toutes les activités de conception soient tournées vers la satisfaction des besoins premiers. Jusqu'à ce moment, le design doit disparaître. Nous pouvons vivre sans architecture… »[1338].

[1338] « … If design is merely an inducement to consume, then we must reject design ; if architecture is merely the codifying of the bourgeois models of ownership and society, then we must reject architecture ; if architecture and town planning is merely the formalization of present unjust social divisions, then we must reject town planning and its cities… until all design activities are aimed towards meeting primary needs. Until then, design must disappear. We can live without architecture… » NATALINI, Adolfo (Superstudio), AA School of architecture lecture, London, 3 March 1971.

ANNEXES

Annexe 1. Relevés systématiques

RELEVE SYSTEMATIQUE 1
depuis l'ouvrage de Benoît Goetz, *Théorie des Maisons*

HABITER EST….

LEFEBVRE (p.12) : « une pratique millénaire (…) et concrète ».
GOETZ (p.13) : « une manière d'occuper l'espace ».
« UN BERGSONIEN » (p.14) : « une durée ».
GOETZ (p.14) : « un jeu avec l'espace, dynamisation de l'espace, invention de blocs d'espace-durée »
PAQUOT (p.30) : « une harmonie – au sens d'harmonia, le « jointage », le jointement qui assemble des éléments disparates – entre l'« être » de l'humain et l'« être » des choses »
GOETZ (p.34) : « strictement, une manière »
GOETZ (p.71) : « chantonner ».
GOETZ (p.71) : « revenir ».
LACOUE-LABARTHE (p.83) : « s'exposer au dehors »
LACOUE-LABARTHE (p.83) : « chaque fois un mode propre de se rapporter (de se livrer) au dehors »
GAUDIN (p.86) : « à placer parmi les activités qui consistent (…) à nous rendre le monde familier ».
GOETZ (p.86) : « un mode de spatialisation ».
RADKOWSKI (p.89) : « toujours être localisé ».
GOETZ (p.89) : « marqué par des limites spatio-temporelles : jusqu'où ? Jusqu'à quand ? »
GOETZ (p.90) : « une manière de spatialiser mais aussi une manière de temporaliser »
GOETZ (p.90) : « une manière de mettre en jeu les rapports de l'espace et du temps ».
LEVINAS / RICOEUR / GIANNINI (p.91) : « un mode de subjectivation ».
GOETZ (p.91) - « l'oeuvre de l'homme »
GOETZ (p.93) - « osciller constamment entre des pôles ».
GOETZ (p.93) - « peut être simplement *passer* »
GOETZ (p.105) - « être (se tenir) en même temps qu'avoir »
DERRIDA (p.140) - « ce qu'un sujet fait, décide ou « agit » le moins, ce n'est pas une action »
GOETZ (p.140) - « enchaîner positions et gestes, et cela littéralement sans fin »
LACOUE-LABARTHE (p.142) - « est se tenir »
GOETZ (p.143) - « fréquenter de manière telle qu'un habitus se constitue »
GOETZ (p.148) - « ponctué par des gestes »
GOETZ (p.174) - « sans doute plus ancien que l'architecture, pourtant l'architecture a malgré tout commencé avec l'habiter »

HABITER N'EST PAS….

LACOUE-LABARTHE (p.26) : « familier, c'est l'insolite même. »
PAQUOT (p.30) : « une quelconque pratique de l'habitat, une quelconque « appropriation » de l'espace »
GOETZ (p.38) : « un comportement que l'on pourrait déchiffrer seulement au moyen de grilles d'interprétation de type sociologique »
LACOUE-LABARTHE (p.83) : « posséder, s'installer, se protéger »
GOETZ (p.87) : « le fait de s'abriter »

ON HABITE…

BUBER (p.17) : « une maison »
ARENDT (p.30) : « une ville lorsqu'on se plaît à y flâner sans but ni dessein »
GOETZ (p.45) : « ce que l'on a »
BUBER (p.52) : « le monde comme on habite une maison »
GOETZ (p.67) : « l'impensable et l'inimaginable (à la proximité de l'insoutenable) »
GOETZ (p.73) : « un cosmos tout autrement qu'une maison »
GOETZ (p.75) : « là où l'on a l'habitude de revenir »
BENJAMIN (p.95) : « un dispositif, un intérieur »
LYOTARD (p.137) : « un lieu, un milieu quand notre manière d'être se forme à leur fréquentation »

ON N'HABITE PAS...

GOETZ (p.18) : « (dans la maison d'Aristote) on habite pas à l'étage supérieur mais pas non plus à l'étage inférieur »
ARENDT (p.30) : « un appartement du seul fait qu'on s'en sert, mais parce qu'on y séjourne »
GOETZ (p.51) : « la même maison »
GOETZ (p.75) : « (dans la mauvaise folie) on habite plus alors un espace, une portion d'étendue, mais spatium intensif avec lequel on coïncide »
GOETZ (p.77) : « une pyramide »
GOETZ (p.77) - « d'une manière unique »
GOETZ (p.98) - « en conservant tout, pas plus qu'en ne conservant rien »
GOETZ (p.109) - « sans quelques choses »
GOETZ (p.191) - « sans hospitalité et sans hantise »

JE NE SAIS PAS

LYOTARD (p.115) - « je ne sais pas si on peut habiter l'amour »

RELEVE SYSTEMATIQUE 2
depuis l'ouvrage de Michel Serres, *Habiter*

N'EST PAS HABITE / NE PAS HABITER

« Nés, non, nous n'habitons plus » (p.19)

« Celui que personne n'a pris dans ses bras n'a jamais habité » (p.20)

« Le marin métamorphosé en étoile. Loin d'habiter, il dénoue les aussières ; (…) » (p.40)

« Quant aux adultes en santé, ils vivent et travaillent à l'extérieur, dans les champs, sur les chantiers ; ils rentrent, le soir, pour dormir, avant de sortir, à l'aube. Ils n'habitent pas ». (p.93)

« que se passerait-il si nous abolissions, sur l'horizon humain universel possible, la totalité des peines de mort ? Nous ressusciterions. Nous habiterions la Terre ». (p.96)

« on sent ces mâles contents d'habiter enfin (…) » (p.110)

« Le trouveur erre sans chapeau ni chaussettes, a jeté dans le feu sa chemise et ses souliers, ignore où il couchera ce soir. Il n'habite ». (p.111)

« Le fils de l'Homme vécut misérable. Il n'habita pas ». (p.115)

« Sans domicile fixe, Homo vit dans le caniveau, jsute devant votre porte. Non, l'Homme n'habite pas » (p.115)

« Vous n'habitez pas ici, vous y passez seulement, en attente ». (p.130)

« (…) nous continuons à nous passionner pour dix débats que la société du spectacle organise en référence aveugle à une étendue que nous n'habitons plus ». (p.136)

« nul jamais n'habité un objet » (p.170)

« nous n'habitons pas l'espace, (…) » (p.183)

« à l'inverse des sherpas, habité-je dedans ? Pas vraiment ». (p.202)

« il n'habitera même pas son tombeau » (p.209)

« Exister, donc ne point habiter (…) Il erre, dehors, et n'habite pas » (p.210)

« il est là sans habiter » (p.211)

« je n'habite plus » (p.211)

« n'ayant jamais habité, je ne connus que des Purgatoires » (p.212)

RELEVE SYSTEMATIQUE 3
depuis la conférence de Martin Heidegger, *Bâtir, Habiter, Penser*

(...) EST « HABITER » / HABITATION

« bâtir » (p.171)
« *buri, büren, beuren, beuron* » (p.172)
« être homme » (p.173)
« être sur terre comme mortel » (p.173)
« *bauen* » (p.174)
« la condition humaine » (p.176)
« avoir manière humaine » (p.186)
« la pensée elle-même » (p.192)

HABITER EST...

« ce qui préside à toute construction » (p.171)
« demeurer, séjourner » (p.172)
« être sur terre » (p.174)
« la manière dont les mortels sont sur terre » (p.175)
« être mis en sûreté » (p.176)
« rester enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Frye*), c'est-à-dire dans ce qui est libre (*in das Freie*)et qui ménage toute chose dans son être » (p.176)
« toujours séjourner déjà parmi les choses. » (p.179)
« *un bauen* au sens d'une telle préservation » (p.179)
« *le trait fondamental* de l'être (Sein) en conformité duquel les mortels sont » (p.192)

NE SONT PAS DES HABITATIONS…

« Toutes les constructions, cependant, ne sont pas des habitations » (p.170)
« Un pont, le hall d'un aéroport, un stade ou une centrale électrique » (p.170)
« Une gare ou une autostrade, un barrage, la halle d'un marché » (p.170-171)
« l'autostrade » (p.171)
« la filature » (p.171)
« la centrale électrique » (p.171)

LES MORTELS HABITENT…

« alors qu'ils sauvent la terre » (p.177)
« alors qu'ils accueillent le ciel comme ciel » (p.178)
« alors qu'ils attendent les divins comme tels » (p.178)
« alors qu'ils conduisent leur être propre » (p.178)
« dans les choses » (p.179)

C'EST SEULEMENT QUAND NOUS POUVONS HABITER…

« que nous pouvons bâtir » (p.191)
« que nous pouvons construire » (p.192)

RELEVE SYSTEMATIQUE 4
depuis l'ouvrage de Bernard Salignon, *Qu'est-ce qu'habiter ?*

HABITER EST…

« partager avec d'autres » (p.14)
« être le lieu des effets du vécu tout autant que la cause » (p.18)
« au centre, au point de jonction de diverses modalités de demandes » (p.18)
« lié à la manière dont l'homme se sent citoyen dans l'Etat » (p.18)
« lié nécessairement et empiriquement à une forme réalisée dans un lieu existant et dans un temps donné » (p.23)
« du côté du chez-moi » (p.26)
« à la confluence de l'historialité de tout être humain et de l'intentionnalité qui est la visée en devenir de toute personne » (p.26)
« ce mouvement qui fait que l'homme est actif parce qu'il peut aussi recueillir ce qui lui est donné » (p.29)
« construire l'espace dans l'espace » (p.32)
« construire son temps dans l'espace » (p.32)
« sortir et aussi pouvoir sortir de l'abri sans péril, sans danger, sans menace » (p.32)
« retrouver des racines et créer ses racines » (p.32)
« trouver le lieu où l'on s'endort et où l'on se réveille » (p.32)
« le lieu où l'homme garde un repère (...) pour pouvoir aller vers le devenir » (p.32)
« être ouvert à l'autre » (p.32)
« avoir accès à la limite » (p.32)
« être en relation avec ce qui fait l'essence de l'homme : son rapport aux dieux » (p.37)
« une visée totale de l'être de l'homme » (p.56)
« avoir accès à ce qui fonde l'essence même de l'habitation, qui est ouverture au dehors et espace intime du chez-soi » (p.67)
« être présent au lieu de l'habiter » (p.73)
« souvent réduit à sa fonction d'abri inhumanisé » (p.92)
« au centre des préoccupations de l'homme » (p.99)
« la façon dont l'homme « fonde ce qui demeure » et « ouvre à ce qui est possible » » (p.111)

HABITER N'EST PAS…

« s'abriter » (p.13)
« au même rang que le connaître, le sentir, le désirer » (p.25)

Annexe 2. Zygmunt Bauman et l'idée de *modernité-liquide*

Nombreux sont les penseurs a en avoir fait le constat : le XXe siècle a vécu le passage de la modernité à quelque chose d'autre - qu'on lui donne le nom de *postmodernité*, de *modernité tardive*, de *seconde modernité*, de *modernité libérale élargie*, de *modernité réflexive*, ou, comme a choisi de le faire Zygmunt Bauman[1339], de *modernité-liquide*. De quoi est-il question ?

Lors d'une première « Grande Transformation », « on lia solidement entre eux des ateliers épars sous forme d'usines, on souda des archipels d'îles communautaires éparses sous forme de continents compacts d'Etats-nations, on cimenta des dialectes, coutumes ou modes de vie diffus et variés sous la forme d'une même nation disposant d'une langue, d'un projet et d'un gouvernement »[1340]. Ce modèle aujourd'hui, est en train de se désintégrer pour se refondre en quelque chose de différent : une nouvelle transition, que Bauman nomme la « Séparation n°2 »[1341]. De quand date-t-elle ?

Il serait vain de lui chercher une date ou une origine unique. Car, si nous pouvons être tentés de dire qu'elle démarre à l'instant où se termine l'ancien régime « solide », ce ne serait pas là une intuition correcte. En effet, pour être plus précis, notons que ce paradigme nouveau, cette « liquidité » à l'oeuvre, ne signe pas la « fin » de la première phase solide. A savoir que, de la même façon qu'eau et glace sont toutes deux composées des molécules H2O, et qu'il est possible de passer d'une forme à l'autre, voire, dans certains cas, d'observer des bains liquides dans lesquels flottent encore quelques glaçons solides à la dérives – la *modernité liquide* de Bauman est ce nouveau bain dans lequel nous flottons à la dérive, avec les restes de modernité solide qui n'ont pas encore fondu ou que nous tentons de conserver bon an mal an pour conserver, ici et là, quelques stabilités.

De quoi s'agit-il alors plus précisément ? Sur ces mots de synthèse débute l'introduction de l'essai *La vie liquide* :

« La « vie liquide » et la « modernité liquide » sont intimement liées. La « vie liquide » est celle que l'on a tendance à vivre dans une société moderne liquide. Une société « moderne liquide » est celle où les conditions dans lesquelles ses membres agissent changent en moins de temps qu'il n'en faut aux modes d'action pour se figer en habitudes et en routines (…) La vie liquide, tout comme la société liquide, ne

1339 En 1925 nait, dans une famille juive de Pologne, Zygmunt Bauman. Après un passage par l'armée, plusieurs exils en URSS, puis en Israel, et finalement une installation en Grande-Bretagne, Zygmunt Bauman devient professeur de l'Université de Leeds en 1971, où il vit toujours aujourd'hui. Pour une biographie complète, Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman,* Paris, CNRS, 2013.

1340 BAUMAN, Zygmunt, *La société assiégée*, Paris, Hachette, 2007, p.65.

1341 BAUMAN, Zygmunt, *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?*, Paris, Climats, 2009, p.88.

peut conserver sa forme ni rester sur la bonne trajectoire longtemps (…) En résumé, la vie liquide est précaire, vécue dans des conditions d'incertitudes constantes »[1342].

La fluidité, la complexité extrême de toute tentative de prévision, le caractère mouvant et instable, la très haute adaptabilité de ce flux et le danger de noyade qu'elle inclut nécessairment : l'analogie est totale, et assumée par Bauman. Ainsi, à la question qui lui était adressée au cours d'un entretien *Pourquoi la « liquidité » vous semble-t-elle une bonne métaphore de la société actuelle ?,* le sociologue répondit récemment :

« Contrairement aux corps solides, les liquides ne peuvent pas conserver leur forme lorsqu'ils sont pressés ou poussés par une force extérieure, aussi mineure soit-elle. Les liens entre leurs particules sont trop faibles pour résister... Et ceci est précisément le trait le plus frappant du type de cohabitation humaine caractéristique de la « modernité liquide » »[1343].

Dans un univers en mouvement permanent, l'homme n'est pas simplement confronté à des situations toujours plus fréquemment différentes, il est aussi sommé de s'adapter et de changer, et mis dans une forme d'impossibilité de se baser sur ses expériences passés pour penser, planifier, entrevoir le futur et ses comportements propres à l'intérieur de celui-ci. La liquidité incite à jeter, remplacer, renouveler ; tout héritage est finalement considéré comme une vieillerie, un déchet à recycler ; annihile toute la potentialité latente du déchet[1344], et plus généralement encore de l'obsolète[1345]. Impossible ainsi de rester immobile, il faut en permanence rester en mouvement - non pour aller ailleurs, mais simplement pour *se maintenir à flot :* à nouveau l'analogie de la nage nous permet d'entrevoir ce dont il s'agit. En effet, d'où peut venir le tohu-bohu liquide si ce n'est de la pression économique de vendre toujours plus de marchandises, à toujours plus de consommateurs insatisfaits ? « La vie liquide se nourrit de l'insatisfaction du moi par rapport à *lui-même* »[1346], nous propose Bauman. Pourquoi ? Parce que, écrit Bauman, « la vie de consommation ne consiste pas à acquérir et à posséder (…) elle consiste avant tout à *être en mouvement*. La plus grande menace qui pèse sur une société qui fait de « la satisfaction du consommateur » sa motivation et son but, est précisément le consommateur satisfait »[1347].

Consommer pour rester en mouvement, rester en mouvement en consommant ; oublier le vide en le comblant de matière accessible, immédiate, satisfaisante et distrayante : la « vie moderne-liquide » est « une *culture du désengagement, de la discontinuité et de l'oubli* »[1348] dans laquelle « le marché ne survivrait pas si les consommateurs s'accrochaient aux choses. Sa propre survie dépend de ce que les clients

1342 BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide*, Paris, Hachette, 2013, p.7-8.
1343 DE LA VEGA, Xavier, « Vivre dans la « modernité liquide » », ENTRETIEN AVEC ZYGMUNT BAUMAN, *Sciences Humaines*, N°Spécial N° 13, À quoi pensent les philosophes ?, 2011.
1344 REBOIS, Didier, ROLLOT, Mathias, « Upcycler l'urbain : quelles opportunités en jeu ? », in D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris (dir.), *Recycler l'urbain*, Genève, MetisPresses, 2014.
1345 Cf. ROLLOT, Mathias, *L'obsolescence, ouvrir l'impossible*, Geneve, MetisPresses, à paraître septembre 2016.
1346 BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide*, *op. cit.*, p.22.
1347 BAUMAN, Zygmunt, *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?, op. cit.*, p.167.
1348 BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide, op. cit.*, p.101.

ne connaissent ni engagement ni loyauté »[1349]. Ainsi n'y a t-il aucune surprise à lire que, « le déchet est le produit de base, sans doute le plus répandu, de la société de consommation moderne liquide »[1350]. Ainsi n'y a t-il aucun étonnement à avoir face au fait que l'homme lui-même puisse, finalement, être considéré dans ce monde, comme une marchandise, et un déchet, un « déchet humain »[1351].

Quelle est ainsi l'influence de cette société de la consommation et de l'hyperinstabilité sur la vie « moderne-liquide » ? La réponse de Zygmunt Bauman est explicite : ce sont les anciens cadres de l'existence, de la vie sociale et même de l'amour qui sont mis en difficulté par la liquidité contemporaine.

« Le monde actuel semble conspirer contre la confiance »[1352]. Or, comment penser pouvoir construire une relation amoureuse stable dans un monde instable, hypermouvant, requérant de l'individu une flexibilité totale, et conspirant par dessus le marché contre la confiance ? Comment penser pouvoir construire même une existence propre à l'abri de la perte de soi, de la dépression, de la peur, lorsque plus aucune certitude extérieure ne peuvent venir appuyer la permanente reconstruction de l'ipséité du sujet ? L'identité, certes, « se présente à nous comme quelque chose à inventer plutôt qu'à découvrir, comme un horizon de pensée, fabriqué de toutes pièces ou choisi parmi plusieurs alternatives, et pour lequel il faut se battre, qu'il faut protéger »[1353]. N'est-il pas toutefois du devoir du milieu bâti, social, politique et amical, amoureux, d'accompagner cette existence pour laquelle nous devons rester en permanence sur le *qui-vive ?* Comment fonder une société éthique durable sur des bases structurelles qui favorisent « les produits prêts à l'emploi, les solutions rapides, la satisfaction instantanée, les résultats qui ne demandent aucun effort prolongé, les recettes infaillibles, les assurances tous risques et les remboursements garantis » ?[1354]

La configuration actuelle fragilise les liens entre les humains, et se font de plus en plus rares les relations qui sont à même de résister aux pulsions de satisfaction immédiate, l'hypermobilité métaphorique et libérale des pratiques amicales et sexuelles, aux adaptabilités et flexibilités requises par le monde professionnel. Ou, pour tourner autrement l'analyse, sont de plus en plus rares les relations que nous *désirons* résistantes à ces intempéries. Hélas, nous confirme Bauman,

> « sans humilité ni courage, pas d'amour (…) Eros est « la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là » (...) Tenter de surmonter cette dualité, de dompter l'incontrôlable et de domestiquer le déchaîné, de rendre prévisible l'inconnaissable et d'enchaîner le nomade – toutes ces choses sonnent le glas de l'amour »[1355].

1349 Idem, p.58.
1350 Idem, p.20.
1351 BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, op. cit., p.58.
1352 BAUMAN, Zygmunt, *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?, op. cit.*, p.78.
1353 BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, *op. cit.*, p.26.
1354 BAUMAN, Zygmunt, *L'amour liquide*, Paris, Hachette, 2010, p.17.
1355 Idem, p.17-18.

A plus de ses 90 ans, le penseur reste préoccupé par le développement récent des communautés virtuelles, qu'il voit comme « incapables de remplacer le fait de s'asseoir à une même table, de regarder les gens dans les yeux et d'entamer un véritable dialogue »[1356]. Ces nouvelles technologies lui semblent entrer en conflit avec la réalité, de sorte qu'*allumer son téléphone*, affirme t-il, est, d'une certaine façon, *éteindre la rue*. Le penseur est ferme sur l'ordre de causalité de phénomène, qui, selon lui, n'est que la conséquence de notre mode de vie actuelle et non sa cause :

« Dans notre monde liquide, s'engage envers une seule identité pour la vie, ou du moins pour une très longue période, est une affaire périlleuse (…) Mais si c'est là notre condition de tous les jours, qu'on le veuille ou non, à quoi bon rejeter la faute sur les gadgets électroniques, les forums en ligne ou les « réseaux » de téléphonie mobile ? Ce serait plutôt l'inverse : c'est parce que nous sommes sans cesse contraints de trafiquer nos identités, parce que nous ne pourrions pas nous en tenir à une seule identité même si nous le voulions, que ces gadgets semblent tomber à point nommé et suscitent l'engouement des foules »[1357].

La « modernité-liquide » que nous tentons d'habiter est constituée par un principe d'accélération structurelle. Ou, pour le dire plus exactement avec Hartmut Rosa, de trois différents processus d'accélérations : une accélération technique, une accélération du changement social et une accélération du rythme de vie[1358]. Ces accélérations multiples, affectent aujourd'hui le quasi-ensemble[1359] de notre civilisation. Force pourtant est de constater dès à présent que cela n'est pas, étonnamment, un processus auquel nous semblons pour autant bien « adaptés ».

C'est dans ce contexte plutôt sombre, que nous allons baser notre étude. Ses limites spatio-temporelles sont mal définies, et sa définition exacte nous échappe nécessairement. Tout au plus pourrait-on, par la négative, tenter d'en dessiner les contours par reconnaissance de ce qui, là-bas au loin, a su rester « solide », s'agisse-t-il d'une autre modernité ou d'un paradigme sociétal non-moderne. Pas plus ne sommes nous, pour l'heure, à même de dire d'où provient ce nouveau milieu sociétal. Ni d'affirmer comment il est perçu par ses occupants - qui, paradoxe ultime, se réjouissent pour certains de son existence, comme le note Cédric Biagini : « le nouveau mode de vie adopté ne paraît pas être imposé par un système coercitif ; il est au contraire perçu comme une nouvelle preuve de liberté personnelle »[1360]. Mais, poursuit-il, « La défaite de la pensée n'est pourtant pas une fatalité. L'oeuvre de Zygmunt Bauman est là pour nous le rappeler »[1361].

1356 BAUMAN, Zygmunt, *Identité, op. cit.,* p.39.
1357 Idem, p.123.
1358 ROSA, Hartmut, *L'accélération, op. cit.*, p.94.
1359 Sur les différentes parties sociétales malgré tout en décélération ou inerties dans ce phénomène global, voir ROSA, Hartmut, *L'accélération*, « cinq formes de l'inertie », *op. cit.,* p.105-116.
1360 BIAGINI, Cédric, « Zygmunt Bauman », in *Radicalité, 20 penseurs vraiment critiques*, Paris, L'échappée, 2013, p.63.
1361 Idem.

Annexe 3. Günther Anders, bio-bibliographie

« *Vita bevis ?* Non, nul ne pourra me convaincre que la vie est courte (…)
La maison de la vie est exiguë, peut-être. Vue de l'extérieur.
Mais si l'on franchit les portes et pénètre dans son propre logis,
il suffit de faire trois pas et de se retourner :
on ne voit déjà plus les portes et l'espace habité s'avère infini »

Günther Anders[1362]

La notice bio-biographique ici établie visera à être synthétique sur les différents chapitres de la vie du penseur. Elle s'attachera à mettre en lumière les relations intellectuelles qu'a pu tisser le philosophe au cours de sa vie, montrant ici et là l'influence réciproque du penseur sur son milieu et *vice versa*. Elle présentera aussi quelques concepts majeurs de sa pensée, dont notamment les raisons précises du refus de la pensée heideggerienne, l'idée d'*homme sans monde*, de *honte prométhéenne*, ou encore sa compréhension particulière de la notion de *consommation.* En tout cela sera abordée aussi la posture d'écriture engagée et singulière du penseur, en lien avec ses engagements éthiques et politiques.

La jeunesse, les années d'exil

La jeunesse à Breslau, les années étudiantes

Günther Stern naît le 12 juillet 1902 à Breslau, une ville moyenne de l'ancienne « Silésie » (région orientale de l'ancien Empire Allemand) aujourd'hui appelée Wroclaw (Pologne). Fils de Clara et William Stern, deux psychologues juifs reconnus[1363], le petit Günther est entouré par Hilde, de deux ans son aînée, et Eva, de deux ans sa cadette. Son contexte familial est celui d'une petite famille aisée, orientée vers la musique et les arts[1364]. C'est dans décor qu'est présent le cousin Walter Benjamin (nous le retrouverons

[1362] ANDERS, Günther, « Préparateurs de cadavres de l'histoire » (1941), in *Journaux de l'exil et du retour (1985),* Fage, 2012, p.7

[1363] Thierry Simonelli le note même, « William Stern était d'ailleurs loin d'être un inconnu à l'époque. Il était plus connu que Freud pendant les trois premières décennies du vingtième siècle » SIMONELLI, Thierry, Günther Anders, de la désuétude de l'homme, Paris, Jasmin, 2004, p.5-6 ; nous connaissons aujourd'hui mieux W. Stern par la notion de QI, Quotient Intellectuel, qu'il a co-inventée.

[1364] Voir notamment à cet égard l'atmosphère rapportée par Thierry Simonelli, mais aussi Anders lui même, notamment : ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, op. cit., p.158-161.

plus tard dans le livre d'observations des enfants de William et Clara Stern[1365]). Ainsi donc que Günther a pu l'expliquer plus tard, « Benjamin n'était pas pour moi un élément du cercle Adorno, Benjamin était mon arrière-cousin. Je le connaissais depuis que j'étais au monde »[1366].

En 1915, la famille déménage à Hambourg. Peu de temps après, durant la Première Guerre Mondiale, Günther fait ses premières expériences de l'antisémitisme déjà présent en Europe[1367], mais aussi de l'« européanéité » qui viendra[1368]. En 1919, Günther Stern démarre des études de philosophie (à Hambourg, puis Fribourg, et enfin Heidelberg) avec notamment Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Edmund Husserl (avec qui il soutient notamment en 1924 une thèse de doctorat sur *Le rôle de la catégorie de situation dans les « propositions logiques »*, déjà critique à l'égard de la phénoménologie métaphysique husserlienne[1369]), Paul Tillich et enfin à partir de 1925 avec Martin Heidegger. C'est chez ce dernier qu'il rencontrera Hannah Arendt et Hans Jonas. En 1926, Günther devient l'assistant de Max Scheler. Comme le nota plus tard Hans Jonas à son propos, « une aura de génie »[1370] semblait entourer le jeune Stern…

Le mariage avec Hannah, Günther Stern devient Günther Anders

Günther et Hannah se marient en 1929 à Berlin. Souffrant de l'inflation[1371], et misant sur l'obtention d'un poste à Francfort, le jeune couple déménage rapidement. Hélàs, à Francfort, la rencontre avec Theodor W. Adorno et Max Horkheimer ne va pas dans le sens des projets espérés, ces derniers refusant par deux reprises les tentatives d'habilitations proposées par Anders, argumentant tout d'abord en la trop forte influence heideggerienne de la thèse de « l'étrangeté de l'homme au monde » proposée par Günther Stern ; et critiquant ensuite le caractère trop faiblement marxiste de la

---

[1365] « Walter Benjamin et Günther Anders étaient cousins. Les parents d'Anders, les psychologues de l'enfance Clara et William Stern, ont publié en 1907 un livre intitulé Die Kindersprache, « Le Langage des enfants », basé sur les observations consignées dans leurs propres carnets. Parmi les enfants qu'ils « étudiaient », il y avait les leurs - Hilde, Günther et Eva -, puis ceux de leur famille et de leurs connaissances. C'est ainsi qu'on trouve mentionnées et commentées à plusieurs reprises, dans Die Kindersprache, les inventions linguistiques du jeune « Walter B » » DAVID, Christophe, « Entretien avec Christophe David », propos recueillis par Nathalie Jungerman, Fondation LaPoste, Mars 2013, http://www.fondationlaposte.org/article.php3?id_article=1488

[1366] ANDERS, Günther, *Brecht ne pouvait pas me sentir*, in LE RIDER, Jacques, PFERSMANN, Andreas (dir.), *Günther Anders*, Austriaca N°35, Presses Universitaires de Rouen, 1992. p.13.

[1367] « On m'a fait à l'époque beaucoup des choses qu'on a faites à des centaines de milliers de gens, seize ans plus tard. j'ai été un « avant-gardiste de la souffrance » » ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?, op. cit.*, p.27.

[1368] Günther, tombé malade en 1917, avec un garçon français de son âge, scelle à l'infirmerie le premier pacte européen : « Nous fondons maintenant EUROPAM UNITAM », Idem, p.28.

[1369] ANDERS, Günther, *Brecht ne pouvait pas me sentir*, in *Austriaca*, *op. cit.,* p.12.

[1370] Cité par SONOLET, Daglind, *Günther Anders : phénoménologue de la technique, op. cit.,* p.22. ; pour une étude sur les relations de pensée et d'amitié entre Anders et Jonas, Cf. pour une étude sur les relations entre les pensées de Jonas et d'Anders, on se réfèrera notamment à l'article DAVID, Christophe, RÖPCKE, Dirk, « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique », Ecologie et Politique, N°29, Paris, Presses de Sciences Po, 2004.

[1371] Trente ans plus tard, Anders raconte encore la souffrance de la « faim » ressentie durant ces années difficiles à Berlin. Voir ANDERS, Günther, « Breslau (1966) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.57.

seconde proposition sur la philosophie et la musique[1372]. Jean-Michel Palmier le propose à ce sujet, ce refus d'Adorno et Horkheimer n'est certainement pas sans influence sur l'avis que conserveront Hannah et Günther à leur égard[1373].

En 1930, Günther Stern se résout à se détourner d'une carrière universitaire, et s'engage plus sérieusement dans le journalisme et l'écriture. Sur recommandation de Brecht, il obtient un poste au *Börsen-Courier,* puis au *Vossische Zeitung*. Investi, Günther rédige un nombre toujours plus conséquent d'articles pour le journal, tant et si bien que la direction, qui trouve inconséquent de signer cet ensemble d'un nom juif, lui propose de prendre un surnom, de s'appeler « autrement » : ainsi en sera-t-il, et ainsi Günther Stern deviendra-t-il, littéralement, Günther « Anders » (autre).

Le début des années trente est marqué par la lutte contre le fascisme grandissant. Günther Anders démarre son roman antifasciste *Die Molussiche Katakombe* (sur lequel il reviendra constamment dans ses écrits ultérieurs bien que le roman ne soit paru qu'en 1992, soit soixante ans plus tard), et dès 1932, il organise en compagnie d'Hannah Arendt, des débats sur le sionisme, l'antisémitisme et l'ouvrage *Mein Kampf*[1374].

Les années d'exil à Paris

Rapidement, Anders part seul pour Paris. « Le fait que j'avais fréquenté des gens de gauche très en vue me rendait suspect. La situation devenait chaque jour plus intenable, et c'est ainsi que, dès mars 1933, je partis pour Paris »[1375]. Hannah le rejoindra à l'automne dans sa petite chambre du Quartier Latin. Les années à Paris sont marquées par des relations toujours plus difficiles avec elle, mais aussi des débats antifascistes avec Benjamin[1376], quelques cours suivis dans les séminaires de Kojève sur Hegel avec l'aide de Raymond Aron aux côtés de Jean-Paul Sartre, Alexandre Koyré ou Jean Wahl[1377], quelques échanges avec Emmanuel Lévinas avec qui Anders traduira un de ses articles, des rencontres avec Döblin et Arnold Zweig, et enfin et surtout des moments de

---

[1372] DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises. Dialogues avec Hannah Arendt* [1980], trad. de Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2013, p.110 ; SIMONELLI, Thierry, *De la désuétude de l'homme, op. cit.,* p.12, ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger,* Paris, Sens et Tonka, 2003, p.126.

[1373] « les déboires qu'il connut furent sans doute à l'origine de l'inimitié que ressentit Hannah Arendt à leur égard et qui ne sera pas sans influence sur sa compréhension ultérieure de Benjamin. Günther Stern se lia alors avec Brecht et travailla comme critique littéraire sous le nom de Günther Anders. Tandis qu'il se rapprochait des milieux communistes, Hannah Arendt fréquentait plutôt les intellectuels sionistes et collabora, jusqu'en 1933, à leurs organisations ». PALMIER, Jean-Michel, « Hannah Arendt / Walter Benjamin, une rencontre insolite »., Le Magazine Littéraire N° 337 de Novembre 1995

[1374] Cf. ANDERS, Günther, *Si je suis désespéré…, op. cit.*, p.36 ; ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, *op. cit.,* p.128

[1375] Cf. ANDERS, Günther, *Si je suis désespéré…, op. cit.*, p.37.

[1376] Cf. ANDERS, Günther, *Brecht ne pouvait pas me sentir, op. cit.,* p.13.

[1377] DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, p. 114 et PALMIER, Jean-Michel, « Hannah Arendt / Walter Benjamin, une rencontre insolite »., Le Magazine Littéraire N° 337 de Novembre 1995

famines[1378] et de difficultés sociales. Durant l'exil à Paris en effet, note Anders, « l'existence n'était pas démontrée par un raisonnement cartésien, mais seulement par la présentation d'une pièce d'identité. Si l'on en avait pas, on n'en recevait pas (…) nous n'avions pas le droit d'y travailler ; nous n'avions pas non plus le droit de ne pas y travailler »[1379]. Tout semble être suspect et l'immigré est accusé de tous les problèmes : qui gagne de l'argent doit le gagner au noir ou voler au moins le travail des autres, et qui ne gagne pas d'argent vit au crochet de la société ; dans tous les cas, l'immigré est suspecté.

Günther Anders réussit malgré tout à prononcer une conférence sur *Kafka* à l'Institut d'études germaniques (1934), publier deux articles dans la revue d'Alexandre Koyré *Recherches Philosophiques*, recevoir par André Gide le prix de la nouvelle de l'émigration pour son texte *La marche des affamés* et influer sur Sartre, tant et si bien que celui-ci, puisse reconnaître plus tard qu'Anders n'a pas été tout à fait étranger à l'élaboration de son existentialisme[1380] et de sa formule « L'homme est condamné à être libre » qu'il reconnut devoir à Anders[1381].

Les mauvaises relations finissent par séparer définitivement le couple Arendt-Anders (malgré qu'ils ne divorcent officiellement qu'une fois arrivés l'un et l'autre aux Etats-Unis, en 1937). A ce sujet (et bien que d'ailleurs quelques éléments sur leurs relations soient quand même analysées ici et là[1382]), comme le dit Ludger Lütkehaus, « une étude comparative des œuvres de Hannah Arent et de Günther Anders fait encore défaut »[1383]. En effet, leur rapport intellectuel, qui se poursuivit tout du long de leur parcours respectifs comme en attestent les correspondances de l'un et l'autre, reste dans leurs travaux implicite, voire volontairement masqué ; leurs ouvrages respectifs, bien qu'influencés l'un par l'autre, restant vierges de tout rapport trop directs, de toute mention ou de toute référence même[1384]. Comme si une forme de compétition animait toujours le mouvement intellectuel de l'un et l'autre…

[1378] Cf. ANDERS, Günther, *Si je suis désespéré…, op. cit.*, p.39.

[1379] ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, op. cit., p.10.

[1380] Cf. ANDERS, Günther, *Sur la pseudo concrétude…, op. cit.*, p.129 ; MARIETTI, Angèle Kremer, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être, une lecture de l'Être et le néant*, Paris, L'Harmattan, 2005.

[1381] DAVID, Christophe, « Deux faux jumeaux. Jean-Paul Sartre et Günther Anders », in MÜNSTER, Arno, WALLET, Jean-William (dir.), *Sartre : Le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

[1382] En français, voir notamment SONOLET, Daglind, *Günther Anders : phénoménologue de la technique*, *op. cit.*, p.22 ; mais aussi la postface de Christian Dries présent dans la *La bataille de Cerises*, ou encore l'ouvrage de Simonelli déjà cité à plusieurs reprises.

[1383] DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, p. 137

[1384] une brève étude par exemple du *Condition de l'homme moderne* (1958) d'Arendt montre à quel point de nombreuses argumentations étrangement accordées avec la pensée andersienne ne font nullement références au penseur. Lorsque notamment Arendt note qu' « il se pourrait (…) que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire » (ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne,* p.36). Nous savons tout le bien qu'elle et son mari ont pensé de l'ouvrage d'Anders paru deux ans plus tôt, et il ne fait aucun doute que ce sont ici les thèses sur le décalage prométhéen qui ressurgissent discrètement dans ses travaux. De même, on croirait lire la position anti-nucléaire d'Anders lorsqu'elle affirme que « le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques » (p.39). On retrouve de façon analogue de fortes similarités avec la thèse andersienne de l'étrangeté de l'homme au monde (p.43), ou encore avec la privation de monde décrite par en premier lieu par Anders (p.38, p.322).

L'exil aux USA

Le départ pour les Etats-Unis est pour mars 1936, avec l'aide de Max Horkheimer[1385]. Günther vit tout d'abord à New-York, en partie grâce au soutien financier de son père déjà arrivé dans le pays deux ans plus tôt, avant de déménager pour la Californie. Plongeur, précepteur, répétiteur, ouvrier d'usine à la chaîne, agent d'entretien d'une société d'accessoires pour le cinéma : l'époque pour Anders est à la survie. C'est ce passage dans le monde de l'ouvrier qui forgera toutefois, de ses propres aveux, une grande part de sa philosophie à venir :

« n'était mon temps passé à l'usine, en effet jamais je n'aurais été en mesure d'écrire (…) ma critique de l'époque technique. Même aujourd'hui, alors que j'écris le deuxième volume (…), je me nourris de ces expériences. Si j'ai pu me faire une humble renommée, c'est grâce aux connaissances que j'ai pu acquérir à cette époque, dans l'anonymat total »[1386].

Mais tout de même, écrit-il aussi à propos de fausses bottes nazies qu'il se retrouve obliger de cirer pour un studio de télévision : « avoir fui les originaux pour se retrouver, quelques années plus tard, à l'autre bout du monde, obligé de nettoyer l'imitation pour gagner ma vie… »[1387].

Les années américaines semblent rire d'Anders. Dans une situation floue vis-à-vis des groupes et des mouvements desquels il n'est ni proche ni étranger, Anders s'attire l'incompréhension de tous : trop loin de l'Ecole de Francfort, il ne réussit à en être partie prenante, mais en même temps trop proche d'eux, il s'attire l'incompréhension et le rejet d'Hannah Arendt que cette proximité insupporte[1388]. Il résumera plus tard :

« Je n'avais ma place nulle part. Je n'étais plus heideggerien, et ce depuis bien des années, je ne faisais pas partie du cercle d'Adorno et de Horkheimer, je n'ai jamais été membre de l'Institut de Francfort et je n'étais inscrit au Parti. A vrai dire, on ne me prenait pas au sérieux : Brecht ne me prenait pas au sérieux, parce que ma philosophie n'était pas assez marxiste ; et les universitaires non plus, parce que je ne consentais pas à philosopher en érudit sur la philosophie des autres - ils ne me comprenaient pas quand je déclarais qu'*un astronome ne s'occupe pas en premier lieu des théories astronomiques d'autres astronomes, mais des étoiles »*[1389].

Nous aurons l'occasion par la suite de revenir sur cette posture hybride plaçant Anders à l'écart des disciplines et méthodes instituées de son époque. Pour l'heure,

---

1385 PUTZ, Kerstin, « Improvised Lives. Günther Anders' American Exile », *Quied Invaders Conferences*, Vienna, Wirtschaftuniversität, les 17-19 juin, 2015, Disponible en ligne : http://www.quietinvadersconference.com/418198714 (consulté le 8 décembre 2015)

1386 SCHUBERT, Elke, *Günther Anders Antwortet,* p.38, cité par SIMONELLI, Thierry, *De la désuétude de l'homme, op. cit.,* p.15.

1387 ANDERS, Günther, « Préparateurs de cadavres de l'histoire » (1941), in *Journaux de l'exil et du retour (1985)*, *op. cit.*, p.8.

1388 DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, *op cit.*, p.122.

1389 Andesr, Günther, *Brecht ne pouvait pas me sentir*, *op. cit.*, p.14.

notre philosophe est toujours aux USA, dans une situation plutôt délicate.

Anders habita quelques mois chez Herbert Marcuse à Santa Monica, avant de réussir à écrire un unique article[1390] et quelques recensions pour la *Revue de recherche sociale* publiée par Horkheimer, et de décrocher enfin un poste en 1943 à l'Office for War Information à New York (il abandonnera toutefois assez rapidement après 6 mois ce poste par conviction éthique). En 1944, Günther Anders rencontre Elisabeth Freundlich, avec qui il se mariera dès l'année suivante. Puis, il tentera en vain de s'établir aux Etats-Unis comme écrivain, envoyant des scénarios pour le cinéma, tentant de publier des recueils de poésie, etc. mais en vain.

L'année 1948 est marquée par la publication dans la revue *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. VIII, N°3, Université de Buffalo, Etat de New York), d'un texte intitulé *« On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy »*. Seize ans avant *Le Jargon de l'authenticité* d'Adorno, ce texte d'Anders dénonce radicalement la philosophie heiggerienne. Sa spécificité ? Comme l'écrit Luc Mercier :

« A travers cet essai, Anders ne s'attaque pas au Heidegger recteur de l'université de Fribourg en 1933-1934, comme on le fait habituellement ; il n'interprète pas les interventions publiques de Heidegger telles que « L'auto-affirmation de l'université allemande » et ne polémique pas sur le degré de compromission du « Maître » avec le régime nazi. Il critique Heidegger en interrogeant l'ontologie heideggérienne même »[1391].

Ce maître qui dans les années 30 était si proche de lui qu'il ne savait plus dire lesquels de ses arguments lui appartenaient[1392], était désormais devenu un étranger. A son propos, Anders écrira en 1979, retraçant rétrospectivement la divergence majeure qui les opposa : « *un philosophe aussi moralement indigent que spéculativement génial, parmi ceux qui sont devenus aujourd'hui mondialement célèbres, m'a conseillé un jour, plein de mépris, de ne pas «* déserter la théorie pour la praxis ». *Je n'ai jamais pu oublier ce mot et, à l'époque déjà, j'avais trouvé profondément malhonnête cette mise en garde moralisante contre la morale. Peu importe : c'est précisément ce que j'ai fait » »*[1393].

Difficile d'accès, la critique formulée à l'égard de la « pseudo-concrétude » heideggérienne est paradoxalement elle-même franchement obscure voire absconse par endroits. Elle a toutefois le mérite de porter à jour tant la posture andersienne de 1948 à l'égard de celui qui fut son professeur, que de constituer une attaque en règle du *Dasein* intéressante à étudier pour notre étude présente. Ainsi allons-nous tenter, sans prétention à l'exhaustivité, de synthétiser cette critique par le biais de trois articulations,

---

1390 « Depuis sept ans que je vivais aux *States*, je n'y avais, de fait, pu caser qu'un unique article » ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.*, p.12.

1391 MERCIER, Luc, « Préface », in ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, *op. cit.*

1392 Voir à ce propos le commentaire de Christian Dries présent dans ANDERS, Günther, *La bataille de cerises, dialogues avec Hannah Arend*, *op. cit.*

1393 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme Tome II, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, *op. cit.*, p.12.

trois arguments majeurs qui convergent tous à la même démonstration de la « non-concrétude » de l'ontologie de Heidegger affirmant l'homme comme *Dasein,* cette instance abstraite, « prétentieuse et sombre », qui n'est « ni homme ni femme », qui « n'a pas de sexe »[1394].

Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger

Premier argument
Le Dasein comme être-au-monde n'est confronté à aucun monde concret

Premièrement, affirme Anders, Heidegger, dans ses écrits et propos, ne relie ce *Dasein* à rien de ce qui l'entoure ; aucune confrontation avec la société actuelle n'est mise en mouvement par cette proposition ontologique.

En effet, nous dit Anders, le *Dasein* heideggérien met hors jeu l'alternative « naturel-supranaturel » et se constitue, en autonomie totale, depuis rien et vers rien non plus. Qu'est-ce à dire ? N'étant plus qu'un « être-jeté », l'homme cesse de relever d'une quelconque projection divine, tout autant que d'une descendante naturelle, puisqu'il n'existe personne dans la philosophie heideggérienne pour avoir jeté l'homme dans le monde. Ainsi :

« Le *Dasein* qui, selon Heidegger, se trouve d'abord comme un bien échoué (« jeté dans le monde ») devient authentique en se faisant propriétaire de lui-même. On ne devrait pas oublier les aspects qui sont niés au cours de ce processus d'auto-appropriation totale : bien que cela ne soit pas dit, toute forme d'« appartenance » (au monde, aux groupes, aux devoirs, aux amis) paraît exclue »[1395].

Comment en effet considérer, à la suite de cette exclusion radicale - non seulement du contexte social et politique mais aussi donc de toute origine naturelle ou supranaturelle -, le rapport entre l'individu et ce *là* qu'il habite, et qui *est avant tout habité par autre chose que lui-même ?* Anders poursuit son analyse, synthétisant : le *Dasein* « en quelque sorte, devient son propre père »[1396] : « puisque le *Dasein* jeté est sans ancêtre, c'est au soi d'assumer le rôle de l'ascendance et de devenir son propre *créateur* »[1397]. Soit donc, un peu plus fortement encore : « la description de Heidegger, telle qu'elle est, présuppose que le *Dasein* vienne au monde comme un « non-quelqu'un » et que ce qui lui arrive ne dépende de personne d'autre que lui-même – bref : (…) il s'agit d'un *self-made-man* qui n'a plus aucune occasion de faire son chemin

[1394] ANDERS, Günther, « New York 1949 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, *op. cit.,* p.89.
1395 ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, *op. cit.,* p.47-48.
1396 Idem, p.49.
[1397] Idem, p.49, note bas de page

dans le monde, par conséquent d'un *self-made-man acosmique* »[1398].

De plus, « l'attirail », « l'outil » (*Zeug*) qui pourrait, ici et là, constituer un semblant de contextualisation, n'est nullement confronté aux bouleversements techniques qui ont accompagné le début du XXe siècle, ni à la critique marxiste pourtant déjà largement connue et diffusée. Au contraire, bien que, reconnaît Anders, Heidegger « commence par une description détaillée de la relation existant entre le *Dasein* et son *Zeug*, c'est-à-dire les ustensiles au moyen desquels le *Dasein* aménage son monde »[1399] et reconnaît même « qu'il est sur la bonne voie » quand il considère « ces relations pratiques qui promeuvent ou « révèlent » la vérité : ce n'est pas en fixant des yeux un marteau que l'on apprend ce qu'il est, mais en martelant »[1400], la critique andersienne confond ces développements en marquant leur « non-contemporanéité » : « que dire de l'application de cette intuition aux ustensiles d'aujourd'hui ? Les machines modernes « révèlent-elles » réellement ce qu'elles sont à travers leur fonctionnement ? Leur produit est-il leur but ? »[1401]. Non, affirme-t-il, les machines modernes ne révèlent plus de la même catégorie que les outils primitifs et la relation que ceux-ci pouvaient permettre avec l'homme qui les manie. « Tous ses exemples sont tirés de l'atelier du cordonnier de province » [1402], nous dit-il ; « pour Heidegger, le domaine de la concrétude commence après la faim et finit avant l'économie et la machine : à peu près au milieu est assis le *Dasein*, martelant son *Zeug* et prouvant ainsi la *Sorge* et la renaissance de l'ontologie »[1403]. Pour Anders, cet exemple à lui seul suffit déjà à prouver la « non-concrétude » de la pensée heideggérienne[1404].

Il restera sur cette critique jusqu'à la fin de sa vie, affirmant plus tard dans un entretien : « Dans *Etre et temps,* les usines n'existent pas encore, les analyses ne sont pas simplement non-marxistes ou anti-marxistes, elles sont pré-marxistes età plus fortes raisons pré-capitalistes »[1405].

Ainsi, ni le machinique à l'œuvre, ni les multiples civilisations et leurs rapports, ni même le système économique ne sont convoqués dans la philosophie heideggerienne que l'on dit pourtant s'intéresser à la quotidienneté et aux aspects pragmatiques de la vie sur terre. C'est qu'il confine le *Dasein* à limite « gréco-christiano-européenne » de l'histoire : « son attitude est celle d'une *autoprovincialisation* volontaire (…) Il n'est aucun intérêt qui le pousse *à une ouverture œcuménique, à un « monde »,* à « ce qui est étranger », sans parler des civilisations primitives. Pour lui, ce sont de simples objets de

---

[1398] Idem, p.50.
[1399] Idem, p.25-26.
[1400] Idem, p.26-27.
[1401] Idem, p.27-28.
[1402] Idem, p.28.
[1403] Idem, p.35.
[1404] Idem, p.28.
[1405] ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, *op. cit.*, p.15.

curiosité, jamais notre affaire »[1406]. Et tout ceci concourt à refléter pour Anders « le repli de l'Allemagne sur elle-même après la défaite, la perte de sa flotte et de ses colonies en 1918. Il s'accompagne de ce soupçon et de cette xénophobie qui plus tard faciliteront l'alignement de Heidegger sur le national-socialisme »[1407]…

Second argument
Ni Heidegger ni son ontologie heideggérienne n'ont de « projets » pour le monde

De là découle naturellement le deuxième argument déployé par l'analyse andersienne : ni Heidegger ni le *Dasein* que déploie son ontologie n'ont de « projets politiques ». Ou, dit avec les mots d'Anders, « dans la philosophie de Heidegger l'intérêt pour l'action ou pour la participation morale ou politique (…) s'est éteint »[1408]. Car « ce serait vraiment aller trop loin que d'affirmer que le *Dasein* de Heidegger *constitue* son monde (…) la seule chose dont le *Dasein* se charge directement, c'est le *Dasein* même ; chaque individu se prend en charge – malgré le monde » [1409]. Ainsi, « pas un mot n'est dit à propos de bâtir ou de « constituer » un monde »[1410].

Ces développements datent de 1948, et, objecterait-on, les *Essais et Conférence* qui le suivirent ont traité explicitement de la question, notamment, du « bâtir ». Cela réfute-t-il pour autant la critique andersienne, dénonçant l'absence de projet politique du propos heideggérien ? Rien n'est moins sûr. En effet, et pour ne parler que des textes qui ont fait ici l'objet d'une analyse plus poussée : *Bâtir, habiter, penser* ne traite que peu du contexte d'écriture, situant à peine le propos dans une situation de « crise de l'habitation » que comme prétexte pour développer un propos plus intemporel sur l'habitation comme caractère ontologique de l'homme. Quant à *« …l'homme habite en poète… »*, bien qu'il prenne la précaution de rappeler le caractère terrestre de l'habitation poétique, n'en développe aucun des aspects concrets, il n'en situe aucun des seuils critiques face à l'artificialisation du monde par exemple.

On aurait pu alors penser que, bien que la philosophie Heideggerienne évite tout propos politique ou en tout cas tout engagement trop situé dans une époque précise pour viser une ontologie intemporelle, elle s'applique au moins à constituer l'individu dans son rapport au soi et aux autres sur des bases inattaquables. Mais il n'en est pas ainsi, nous dit Anders :

« Si l'on distingue trois types de « moralité » : 1. Etre moral dans un monde donné et reconnu ; 2. Construire un « monde moral » ; 3. Se rendre moral sans égard pour le monde, Heidegger appartient

1406 ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger, op. cit.*, p.65
1407 Idem, p.65.
1408 Idem, p.42.
1409 Idem, p.40, 42.
1410 Idem, p.52.

assurément au troisième. Puisque le semblable n'est pas pris en compte dans le processus du « devenir-soi » (ni comme *« proximus »*, ni comme « étranger », ni comme partenaire amoureux, économique ou politique), la seule finalité qui reste est de devenir un *homo novus*, bien que celui-ci manque autant de *caritas* que de responsabilités sociales. Appeler « omission » un tel manque, c'est peu dire »[1411].

Troisième argument
Heidegger « ontologise » la liberté

Ainsi, troisième point, et c'est là un développement plus abstrait et complexe mais néanmoins fondamental, Heidegger « ontologise la liberté » de l'homme. En oubliant les contingences de l'histoire auxquelles est confronté tout individu, il avance la liberté de l'homme comme un point ontologique sans jamais la poser au regard de ce qui pourrait éventuellement lui faire face, la limiter voire la détruire.

« Le fait que la majeure partie de l'histoire soit l'histoire du *pouvoir,* par conséquent l'histoire du non-libre, l'histoire *imposée* aux hommes, est totalement supprimée »[1412]. Ainsi note Anders, pas un mot n'est dit des « puissances qui privent le Dasein de sa liberté au cours de sa vie réelles, les seules vraies puissances, ne sont pas dignes d'être évoquées dans la philosophie de Heidegger »[1413]. « La conception morale et politique kantienne de la « liberté » a subi une sorte de « déshumanisation », c'est-à-dire (…) (qu')elle a été dépouillée de sa signification exclusivement anthropologique et morale »[1414]. Heidegger, en « « ontologifiant » la liberté, a renoncé à l'idée de libération réelle de l'homme »[1415], *« « l'ontologie du Dasein » est* (…) *une philosophie de la liberté sans la liberté* »[1416] - conséquence logique d'une philosophie désengagée voire carrément a-politique.

Pourquoi attaquer Heidegger sur ce point ? Certainement cela tient-il à la nature morale de la posture andersienne, si fondamentalement attachée à la liberté, comme le rappelle Christophe David[1417]…

[1411] Idem, p.71.

[1412] Idem, p.67.

[1413] Idem, p.52.

[1414] Idem, p.46.

[1415] Idem, p.46.

[1416] Idem, p.86.

1417 « Anders est avant tout un philosophe de la liberté. Sa réflexion sur l'autonomie de la technique n'est qu'un des moments de sa philosophie de la liberté » DAVID, Christophe, « Postface », in ANDERS, Günther, *Visite dans l'hadès, op. cit.*, p.233.

L'affirmation de la posture andersienne

Face à cette dure critique, on pourrait alors avancer que pourtant entre le Heidegger d'*Etre et Temps* et celui des *Essais et Conférences*, il y a deux postures sensiblement différentes, et qu'Heidegger, vers la fin de sa vie, s'est malgré tout confronté à la technique machinique par exemple. Bien qu'il souligne que « tout au plus apparaissent-ils dans la dernière partie de son œuvre… », Anders toutefois n'en démordra pourtant pas : « chez Heidegger, on ne trouvait que marteaux et scies du Moyen-Age »[1418]. En 1977, ainsi lorsque Matthias Greffrath lui demande « *Vous parlez du* spell*, de la fascination de la pensée heideggérienne*. *Est-ce que ce n'était pas la promesse d'une philosophie plus concrète ? »,* Anders lui répond : « Vous plaisantez ? Alors qu'il n'a même pas appelé les individus des individus, mais en a fait un singulier ontologique : le *Dasein* ?(…) Son « monde de l'outil » (*Zeugwelt*) est celui d'un artisan de village, un monde de l'atelier. Scheler appelait sa philosophie une « ontologie de cordonnier », et il avait raison »[1419].

Tout ceci, nous l'avons déjà souligné, concourt aussi pour Anders à expliquer l'orientation (ou, justement peut-être, la « non-orientation ») prise par Heidegger vis-à-vis du régime nazi : « il ne faut pas s'étonner que Heidegger n'ait aucun principe, aucune idée sociale, bref : *rien*, et que, lorsque la trompette du national-socialisme a commencé a retentir dans son *vacuum* moral, il soit devenu un nazi »[1420]…

En tout cela, c'est la posture de Günther Anders qui s'affirme. Certes en effet, dès 1930 Anders se retourne-t-il contre la métaphysique heideggerienne[1421]. Mais c'est en ces lignes l'affirmation plus radicale que jamais, le serment de foi andersienne par excellence qu'il façonna dès sa thèse avec Husserl, et aboutit en ces lignes : le serment que jamais il ne faille abandonner la concrétude, et l'engagement pour le réel qui doit lui être lié. Cet acte de parricide définitif signera le début du retournement complet de posture pour Anders, l'acceptation en quelque sorte du destin non-universitaire qui sera le sien, et de la critique plus générale à l'égard de la profession philosophique qu'il formule dès lors :

« Quelle est la place sociale et socialement reconnue du philosophe aujourd'hui, du philosophe académique ? Comme il ne soigne pas des hommes mais rédige, dans le meilleur des cas, des traités sur leurs problèmes, son approche « étrange » est privée de la légitimation associée à une pratique reconnue ; et sa philosophie (...) produit l'effet d'un bavardage culturel »[1422].

1418 « Je n'avais pas, comme Heidegger, tout bonnement laissé de côté le fait qu'il y a des animaux et des plantes, et que nous vivons entourés d'un monde animal et végétal. J'avais tout aussi peu omis le fait que les machines existent – chez Heidegger, on ne trouvait que marteaux et scies du Moyen-Age, pas de moteurs électriques, « tout au plus apparaissent-ils dans la dernière partie de son œuvre… » ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?, op. cit.*, p.31

1419 Idem, p.15, 16.

1420 ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, *op. cit.*, p.57.

1421 Cf. ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, *op. cit.*, p.46-47.

1422 ANDERS, Günther, « New York 1947 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, *op. cit.*, p.93.

Trois concepts structurants

La fin des années 1940 est marquée par quelques cours à la *New School for Social Research* de New-York, l'écriture des journaux intimes plus tard publiés[1423] et enfin, du retour en Europe au tout début de l'année 1950. C'est à cette époque, cheminant le monde, qu'Anders pu développer (notamment !) deux concepts majeurs qui structureront toute sa pensée à venir. L'idée, d'une part de « décalage prométhéen », et d'autre part la poursuivre de la notion d'« homme sans monde ». Nous présenterons aussi, à la suite de ces deux concepts, la façon dont entend la « consommation », concept qui lui aussi, s'il ne saurait être attribué à Anders lui-même, doit être reconnu comme un élément structurant particulièrement important de sa pensée.

Décalage et honte prométhéenne

Le décalage prométhéen est un concept à l'influence très large, dont nous retrouvons aujourd'hui l'héritages chez des penseurs aussi différents que Baudrillard, Jean-Pierre Dupuy voire même Pierre Rahbi[1424]. Cette idée débute dès 1942, lorsqu'écrivant dans son journal de Californie, Anders note avoir découvert la trace « d'un nouveau motif de honte encore inconnu dans le passé »[1425]. « Pour le moment, je l'appelle « *la honte prométhéenne* » »[1426], note-t-il. La théorie ainsi nommée (cette dénomination première, il la conservera tout du long de sa vie et ses analyses) sera ensuite brièvement dans une discussion au domicile d'Adorno, en Californie, devant notamment Bertolt Brecht, Max Horkheimer, ou encore notamment Herbert Marcuse. Elle est ainsi formulée : « l'homme n'est pas de taille à affronter les exigences de ses propres produits, une différence prend naissance, un « décalage » entre homme et produit »[1427].

L'idée de ce décalage sera tellement importante pour le penseur que, comme il le notera introduction du Tome II, l'ensemble des textes écrits entre les années 1950 et 1970 sont, *a posteriori*, « tous sans exceptions des variations sur une seule et même question : celle du décalage entre nos différentes facultés »[1428] (et ce bien que Gérard Raulet affirme qu'Anders n'aurait fait que « suggérer » la nécessité d'une telle pensée,

---

[1423] Cf. ANDERS, Günther, « New York 1947 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment, op. cit.*

[1424] « Tout notre problème c'est que nous avons une histoire technologique et la connaissance qui a évoluée mais l'être humain reste en retard par rapport à elle. D'où ce danger – nous sommes devenus dangereux parce que la conscience humaine est en deçà de ses capacités, des capacités qui seraient nécessaires pour qu'elle gère ce que la pensée humaine a produit. Elle a produit des bombes atomiques, elle a produit des choses terrifiantes (…) Celui qui est le plus en retard c'est l'être humain, non pas en terme de ses capacités, mais de sa conscience » RAHBI, Pierre, *La sobriété heureuse*, Entretien avec Pierre Rahbi, DVD, Les Colibris, 2011.

[1425] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.*, p.37.

[1426] Idem.

[1427] ANDERS, Günther, « Thèses sur la théorie des besoins », in HORKHEIMER, Max, *Oeuvres Complètes, Volume XII,* Fischer Verlag, 1985, p.579-586, p.579.

[1428] ANDERS, Günther, « Préface », *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.,* p.14.

sans jamais la développer[1429]).

Par la suite le journal de 1944 (« Aveuglement Retrospectif ») poursuit dans la même lignée, signalant d'une part à quel point notre âme est en retard sur nos productions[1430], et d'autre part à quel point notre imagination et nos facultés de représentations et de compréhension sont en retard sur nos capacités d'actions[1431]. Avec ces réflexions, c'est tout un champ de la philosphie andersienne qui se déploie alors, travaillant entre *« retard » de l'homme sur son monde produit* (d'où découlera dès lors l'*antiquiertheit* de l'humain - son caractère antique)[1432], *exagération nécessaire* (le monde devant être imaginé pour être perçu tel qu'il est, la philosophie se doit de l'amplifier pour le faire apparaître)[1433], et *déclassement de l'humanité* donc, avec les concepts liés de « honte » et de « décalage » prométhéen. Voilà dès l'été 1944, une des caractéristiques les plus présentes de toute la philosophie andersienne mise sur pied, avant même l'advenue des bombardements d'Hiroshima et Nagasaki, trop souvent encore considérés comme point de départ de la pensée andersienne. Par la suite, c'est dans en 1956 dans l'*Antiquiertheit,* mais aussi aux travers des textes de 1958[1434], 1959[1435], 1979[1436], 1986[1437], mais aussi dans les lettres à Eichmann[1438] ou Claude Eatherly[1439] que le philosophe poursuit et déploie son idée. Au fil des années, c'est la notion aussi qui évolue et s'amplifie, de telle sorte que jamais une définition arrêtée ne soit donnée par le penseur, et que toujours évolue et se décline ce concept.

Tentant malgré tout une synthèse de ces déploiements, nous dirions qu'il existe pour Anders trois formes de l'idée de « décalage prométhéen » (ou « différentiel prométhéen » selon la traduction de Gérard Raulet[1440]). La première fut esquissée dans

---

1429 « Anders indique par là un programme, qu'il n'a lui-même que suggéré : entreprendre une nouvelle critique des facultés à l'ère technologique. Marcuse l'a entamée, les esthétiques contemporaines comme celle de Wolfgang Fritz Haug l'ont prise à bras le corps » RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, p.142.

1430 « Que l'histoire de nos émotions avance lentement comparée au *tempo* auquel changent nos concept et nos produits ! »ANDERS, Günther, « Aveuglement rétrospectif (1944) », in *Visite dans l'Hadès*, *op. cit.*, p.43.

1431 « Il faut dire que nous ne sommes absolument pas à la hauteur. D'un seul geste nous éliminons des milliers d'hommes. Et, dans un certain sens, nous comprenons ce que nous voulons dire lorsque nous prononçons ce chiffre. Mais quelle âme est à la hauteur (de celui-ci), et de l'acte dont on témoigne en disant (ce chiffre) ? (…) Nous marchons si vite que nous n'arrivons pas à nous suivre. Nos actes sont trop grands pour que nous puissions les comprendre ». ANDERS, Günther, « Aveuglement rétrospectif (1944) », in Idem, p.36.

1432 Nous nous permettons de renvoyer à ce point à l'analyse développée par l'auteur, proposant d'envisager la différence de sens entre la notion allemande d'*Antiquiertheit* et la notion française d'*obsolescence* proposée par la traduction de Christophe David ; Cf. ROLLOT, Mathias, *L'obsolescence*, *op. cit.*

1433 « Puisque notre perception nue ne nous suffit pas pour concevoir le monde actuel (…) elle devient, aussi absurde que cela puisse sembler, une sorte d' « imagination ». Celui qui croit que le monde est tel qu'il le perçoit imagine. Il imagine parce qu'il minimise » ; ANDERS, Günther, « Aveuglement rétrospectif (1944) », *op. cit.*, p. 37

1434 Cf. ANDERS, Günther, « L'obsolescence du monde humain (1961) », *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.70

1435 Cf. ANDERS, Günther, « Thèses pour l'age atomique » (1959) ; ANDERS, Günther, « Sur la responsabilité d'aujourd'hui » (1959), in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, op. cit., p.68.

1436 ANDERS, Günther, « L'obsolescence des apparences (1979) », *L'obsolescence de l'homme Tome II, op. cit.,* p.35.

1437 Cf. ANDERS, Günther, « Notes préliminaires sur l'histoire du sentiment » (1986), *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment*, op. cit., p.12.

1438 Cf. ANDERS, Günther, *Nous, Fils Eichmann, op. cit.*

1439 Cf. correspondances in ANDERS, Günther, *Hiroshima est partout, op. cit.*

1440 RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945, op. cit.,* p.141.

le premier tome de *L'Antiquiertheit,* et témoigne du « décalage entre le maximum de ce que nous pouvons produire et le maximum (honteusement peu important) de ce que nous pouvons imaginer »[1441]. Vingt-cinq ans plus tard, il ajoute deux stades supplémentaires à cette proposition : un traduisant le « *décalage entre ce que nous produisons et ce que nous pouvons utiliser* »[1442], puis enfin un autre encore, témoignant du décalage *« entre le maximum de ce que nous pouvons produire et le maximum* (honteusement peu important) *de ce dont nous pouvons avoir besoin* »[1443].

En tout cela, rappelons finalement qu'Anders n'oublie pas la dette qu'il doit aux penseurs qui l'ont précédés, faisant notamment référence, ici et là (les citations et références étant, généralement, rarissimes dans ses oeuvres), à Nietzche ou encore Kant[1444].

L'homme sans monde

Tandis donc que l'idée de « décalage prométhéen », nous venons de le voir, trouve sa genèse dans journaux intimes du début des années 40, la seconde grande thématique de la pensée andersienne que nous voudrions ici mettre en lumière est une reprise, elle, des travaux initiés par le penseur dès la fin des années 20, alors qu'il signait encore en Allemagne, sous son vrai nom Günther Stern, des articles très universitaires.

Plusieurs périodes sont à distinguer pour s'entendre sur ce que contient cette expression d'« homme sans monde » chez le penseur.

Les travaux sur « l'homme sans monde » démarrent avec la conférence de 1929 d'Anders, intitulée *Welfremdheit des Menschen* (l'homme étranger au monde). Conférence donnée à la *Kantgesellschaft* de Francfort, la thèse est soutenue en présence notamment d'Adorno, Arendt, Horkheimer, et Tillich. Anders y expose, « des années avant Sartre », une thèse sur l'homme comme « *l'être qui ne peut et ne veut fondamentalement pas être bien portant, c'est-à-dire l'être non fixé, l'être indéfini, un être qu'il serait paradoxal de vouloir définir* »[1445]. C'est ce travail qui servira de base aux deux articles par la suite publiés dans les *Recherches philosophiques* de Koyré : « Une interprétation de l'a-posteriori » (1935, traduit par le jeune Emmanuel Lévinas) et « Pathologies de la liberté. Essai sur la non-identification » (1936, traduit par P.-A.

1441 ANDERS, Günther, « Les Trois Révolutions industrielles (1979) », *L'obsolescence de l'homme Tome II,* p.19
1442 Idem
1443 Idem.
1444 L'« Ajout académique » de mai 1949, notamment, précisera à cet égard : « Quand j'ai écrit ce qui précède, il y a cinq ans, je n'étais pas conscient de la détermination avec laquelle *Kant* avait attiré l'attention sur l'idée que « l'homme ne marche pas au même pas que lui-même » (avec d'autres mots que ceux-ci). Il a réellement traité du fait que nous sommes « plus grands que nous-mêmes », que nous ne sommes pas « à la hauteur de nous-mêmes » dans son « Analytique du sublime » » ; cet ajout académique finissant toutefois par conclure sur « l'absolu inutilisable » de la théorie kantienne « dans la situation où nous nous trouvons » ANDERS, Günther, « Aveuglement rétrospectif (1944) », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, op. cit., p.45
1445 ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'anthropologie philosophique » (1979), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, p.130

Stephanopoli). Voilà comment Anders résume ce qui constitue sa pensée d'alors :

« Entre, disons 1920 et 1927, l'expression « homme sans monde » visait exclusivement pour moi un état de fait dans l'horizon de l'anthropologie philosophique : l'état de fait dans lequel, nous autres hommes (peut-être les seuls parmi les espèces connues), ne nous fixons à *aucun monde déterminé ni à aucun style de vie déterminé*, et où ne sommes bien plutôt obligés, à chaque époque, en chaque lieu, quand ce n'est pas même jour après jour, de nous trouver ou de nous créer un nouveau monde et un nouveau style de vie »[1446].

C'est pour Anders, synthétise Christian Dries, « de l'étrangeté au monde inhérente à l'homme naît son *ouverture* au monde (expression que Anders reprend de Scheler), la capacité de s'installer toujours à neuf dans le monde, d'être toujours un autre »[1447].

Par la suite, les travaux du philosophe se poursuivent dans l'*Antiquiertheit* avec « Etre sans temps », référence claire à Heidegger, dans lequel Anders décrit « le monde, ou plutôt *l'absence de monde,* des chômeurs »[1448], une misère devenue aujourd'hui généralité. Dans cette analyse saluée de Beckett (notamment par Arendt et Blücher), Anders retrace le récit des deux héros, qui « *sont encore en vie même s'ils ne sont plus au monde »*[1449]. Cette analyse de la pièce de Beckett, *a priori* étonnante dans le recueil, est à lire au filtre de la relation extrêmement critique qu'entretenait le penseur avec son ancien maître. En effet, selon ses propres termes, Heidegger ne s'est jamais posé la question de savoir « à qui appartient le monde : question qui, en effet, n'a aucun intérêt pour la construction de la métaphysique du penseur, mais qui, une fois transposée à la concrétude andersienne et son intérêt pour le factuel, sonne soudainement comme un manquement flagrant.

« Puisqu'il vit uniquement pour le monde des autres, pour un monde dans lequel d'autres doivent se sentir chez eux, la caractérisation fondamentale que Heidegger donne de l'être humain comme étant *eo ipso* un être-dans-le-monde ne lui convient pas vraiment : il ne vit pas vraiment *« dans »* mais seulement *« à l'intérieur »* du monde – à l'intérieur du monde des autres »[1450].

A cela, Anders ajoute que puisque la notion d'être-dans-le-monde vaut donc dans son analyse sociologique uniquement pour les classe dominante, et qu'en conséquence « c'est un fait politique étrange (…) que ses élèves (à 90% des étudiants pauvres et « contraints de travailler ») ne lui aient jamais fait cette objection »[1451]…

Dès 1951, nous commençons à le voir, les journaux du penseurs en témoignent très nettement : ce qu'il vise dans la formulation de son concept, est une lutte contre la pensée trop métaphysique d'Heidegger.

« Je crains il est vrai de prêter à malentendu en disant que l'esclave est proprement « *sans monde* », et en

[1446] citation ? ? ? - l'homme sans monde ? ?
[1447] DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, p. 141-142
[1448] ANDERS, Günther, « Préface à la cinquième édition » (1979), *L'obsolescence de l'homme*, p.12
[1449] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, p.245
[1450] ANDERS, Günther, « Introduction » (1984), in *L'homme sans monde*, Paris Fario, 2015, p.12-13
[1451] Idem, p.13.

niant le fait qu'il soit « au monde » ; cette proposition paraît vraiment absurde. Ce que je vise en la formulant, c'est la thèse de Heidegger (…) selon laquelle « l'être-là » est *eo ipso* un « être au monde ». Bien que cette thèse ait l'air de posséder une validité générale, elle me semble exclusivement adaptée à l'homme dominant, ou présupposer que l'homme est justement « libre » »[1452].

A nouveau, c'est donc en référence au *Dasein*, à l'*être-au-monde* heideggerien qu'Anders poursuit ses travaux sur l'« homme sans monde », ciselant par là des arguments plus ancrés, culturellement, sociologiquement, économiquement et politiquement parlant. Et c'est donc de cette figure conceptuelle désormais explicitement opposée[1453] au *Dasein* heideggerien, qu'Anders en vient finalement à désigner par l'idée d'*homme sans monde* un « fait de classe »[1454]. C'est de cette troisième vision dont naîtra finalement le recueil de texte intitulé *Mensch ohne welt* (L'homme sans monde), paru en 1984 et traduit en français en 2015.

« A travers sa lutte pour un poste où il fabrique souvent des objets absurdes ou catastrophiques, poste auquel il assure avoir droit, un droit sacré même, le travailleur prouve combien peu il vit dans *son* monde, il prouve qu'il est, sans en être conscient, « *privé de monde* » »[1455]. Ici, par « homme sans monde », Anders ne vise plus aucune référence à l'*acosmisme ontologique de l'homme*, ni aucune critique infra-universitaire, mais plus pragmatiquement, « « ceux qui sont contraints de vivre à l'intérieur d'un monde qui n'est pas le leur », les exploités et les marginalisés »[1456].

Cette thèse du penseur est explicite et stimulante pour la constitution d'une pensée de l'habitation en ce qu'elle affirme que l'idée de « *faire monde* » ne peut être saine et régénératrice que dans le cadre où elle est déployée par l'action *libre* de l'homme capable. En effet, « *le dominé* ne participe pas au schéma qui donne un sens, au monde que l'autre a construit (…) »[1457]. Certes alors Lévinas le dit - « être libre, c'est construire un monde où l'on puisse être libre »[1458]. Mais encore encore faut-il donc posséder cette liberté initiale de pouvoir construire quelque chose comme un monde dans la condition qui est la nôtre : ce qui n'a pas été le cas de tous, toujours. Par delà donc les affirmations existentialistes de l'homme comme être libre, c'est après tout une évidence que de le rappeler, et peut-être même une tautologie que de le souligner : l'homme privé de liberté effective ne peut être dit *constructeur de monde*, ni donc *habitant d'aucun monde ;* l'homme privé de liberté n'en perd pas que la possibilité de *faire monde*, mais avec celle-ci, perd tout aussi fondamentalement la possibilité *d'habiter un quelconque monde*. Un tel homme – s'il peut encore être appelé de la sorte ayant perdu sa liberté -, ne serait plus dans un monde qui n'est pas le sien, mais plutôt ne serait dans aucun monde. Ainsi

1452 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.*, p.239.
1453 Cf. RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, *op. cit.*, p.142.
1454 ANDERS, Günther, « Introduction » (1984), in *L'homme sans monde*, Paris Fario, 2015, p.13
1455 *Idem* ; pour une étude sur la relation paradoxale d'Anders à la notion de travail, Cf. SCHANDL, Franz, « Arbeit macht nicht frei. Libre commentaire des vues de Günther Anders sur le travail », trad. Aurélie Marx, Revue germanophone en ligne Krisis, 2009, http://www.krisis.org/2009/arbeit-macht-nicht-frei-2/.
1456 RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, *op. cit.*, p.142.
1457 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.*, p.240.
1458 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p.179.

ne peut-on que se rallier à l'impératif moral andersien ainsi résumé : « la tâche morale qui nous incombe aujourd'hui : celle de rendre possible un vrai monde ; ou, ce qui revient au même, celle de démasquer et de combattre les puissances qui ont systématiquement privé les hommes de monde et les ont rendus inhumains »[1459].

En tout cela donc, là où, *ontologiquement parlant*, l'homme utopique andersien est capable de « faire-monde », le prolétariat lui est *concrètement parlant* incapable de faire sien le monde du luxe dans lequel il est plongé par la réclame. Günther Anders :

« Etaient et sont des « hommes sans monde » ceux qui sont contraints de vivre *à l'intérieur d'un monde* qui n'est pas le leur, d'un monde qui, bien qu'ils le produisent et le maintiennent en marche par leur travail quotidien, n'est pas *« construit pour eux »* (…), n'est pas là pour eux, un monde *pour* lequel ils sont pensés, utilisés et « là » mais dont les standards, les objectifs, la langue et le goût ne sont *pas les leurs*, ne leur ont pas été donnés »[1460].

Ainsi proposons-nous de lire l'apparent paradoxe proposé par la philosophie andersienne entre la figure positive de l'*homme utopique* et la destructivité proposée par les analyses sur l'*homme sans monde*, véritable « esclave » d'un système dans lequel il n'est ni libre, ni responsable, ni pleinement satisfait, celui-ci ne lui correspondant nullement. On nous répondra que tout un chacun n'en construit pas moins son propre monde, et que, prolétaire ou non, le *faire-monde* que nous cherchons à mettre en lumière dans l'habitation s'établit par delà les classes sociales et processus de consommation. Cette remarque justifiée est déconstruire par Anders lui-même tant et si proprement que nous ne pouvons que rendre compte ici de son argumentation telle quelle :

« Celui qui veut contredire mon affirmation en disant que le « monde de la pauvreté » est aussi un « monde », utilise un concept de monde totalement creux et ne mérite pas une réfutation explicite mais seulement le ton sarcastique que Marx employait pour parler de Stirner, lorsqu'il disait que ce dernier n'aurait guère hésité à décrire l'homme affamé comme le « propriétaire de sa faim » »[1461]

Les trois stades de la consommation

Notre dernier point thématique étudiera la question de la *consommation* telle qu'entrevue chez le penseur. Dans plusieurs textes datant tous des années 1960, Günther Anders distingue en effet « trois stades » de consommation de masse : ce sont ces trois étapes, que nous considérons comme révélateurs de sa pensée, qui constitueront la structure de notre présentation.

1459 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour, op. cit.*, p.242-243.
1460 ANDERS, Günther, « Introduction » (1984), in *L'homme sans monde*, *op. cit.*, p.12-13
1461 Idem, p.14.

Dans le premier stade décrit par le penseur, tout d'abord, les divertissements sont collectifs et physiques : c'est le théâtre, ou le cirque, le concert, ou même le cinéma.

Puis, dans le second stade, « le produit de masse n'est *plus seulement produit pour la masse, mais en masse*, il est reproduit à d'innombrables exemplaires pour des millions d'hommes. Il n'y a plus d'original, mais seulement des copies. Ou, si l'on préfère : il n'y a plus que des originaux »[1462]. Dans cette deuxième étape, celle du paradigme de la télévision et de la radio largement décrite dans le premier tome de l'*Antiquiertheit*, le consommateur bénéficie à domicile des produits. La « masse » humaine qui était présente dans le premier stade, physiquement, est ici disséminée, et remplacée par une autre forme de masse, hautement plus paradoxale, qui est productrice de solitude. Il s'agit de la « masse atomisée » des consommateurs ingérants, à domicile, le même programme télévisuel, radiophonique. Une « foule solitaire »[1463] qui, parce que justement elle n'est constituée que d'individu solitaires, est bien plus à même de recevoir un grand nombre de reproductions. Ce deuxième stade de la consommation est ouvert par la plus grande capacité de diffusion simultanée et l'ouverture des limites physiques, frontières, distances et mêmes langues et cultures par la télévision et la radio.

Le troisième stade de la consommation, finalement est celui dans lequel les effets de cette livraison à domicile nous pénètrent tant et si bien qu'ils conditionnent lorsque nous sommes hors de celui-ci, de sorte que nous nous comportions bientôt comme des consommateurs du monde où que nous allions, que nous nous attendions, où que nous soyons, à ce que le monde nous soit, de la même façon, *livré pour nous*.
Cette troisième phase inclut une solitude encore plus grande, puisqu'alors « nous nous comportons comme des solistes même s'il nous arrive d'intégrer un orchestre. Aujourd'hui, nous pouvons sans souci sortir de notre isolement, retourner à l'extérieur et être placés dans telle ou telle situation sociale ou pseudo-sociale, sans risquer de perdre la mentalité acquise à la maison ou la sorte de solitude dont nous avons fait l'expérience »[1464]. Mais il inclut aussi une forme d'exil du monde tel que traditionnellement vécu, puisque dès lors tout devient perçu au filtre de la consommation, celle-ci fut-elle souhaitée ou non…

Ce constat est partagé par le point de vue historique de Daniel J. Boorstin qui le

---

[1462] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.82.
[1463] « Cette façon de dissimuler la massification derrière le masque de l'individualisation n'est pas nouvelle dans la société conformiste. L'expression de « foule solitaire », qu'on doit à Riesman et qui semble montrer quelque chose de semblable est déjà devenue un slogan » ANDERS, Günther, « L'obsolescence de l'individu » (1962-1970), in Idem, p.180.
[1464] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in Idem, p.84.

confirme lui aussi, notant au passage la perte des repères peut-être inconsciente mais bien effective, qui suit ces bouleversements[1465].

Ce point, évidemment, est de la plus haute importance pour notre étude. Car il nous fait entrer dans une forme de solitude ni physique ni existentielle, mais psychologique. Dans le récit andersien, l'homme moderne est prisonnier d'une cage qui n'est pas physique mais virtuelle, et qui plus est, n'est pas extérieure à lui, mais intérieure à lui à ce point tel qu'il ne puisse plus que porter celle-ci avec soi.

Ainsi, très concrètement, à l'argument notant qu'il est toujours possible d'éteindre la télévision et la radio pour sortir dans la rue, les champs, la plage, pour retrouver un contact avec le monde naturel ou la société qui nous entoure, Anders répond que même alors, si la télévision et la radio ont été suffisamment impactantes pour notre organisme, nous ne serons plus capable d'ôter de nos structures comportementales la prégnance de ces mécanismes. Nous n'aurions plus la liberté de vivre la ville comme une extériorité publique, politique, éthique et sociale, et serions contraint à la parcourir, toujours seul, comme des âmes formatées, toujours absorbée par le spectre de la reproduction livrée à domicile. C'est ainsi se conclut, avec l'optimisme qui la caractérise, la démonstration andersienne. Et pour cette raison, qu'écrit-il, « on peut laisser sortir les consommateurs ermites d'aujourd'hui, parce qu'on sait que, même à l'extérieur, ils ne cesseront pas de se comporter comme des ermites et persisteront même lorsqu'ils seront entassés »[1466]…

L'éternel retour en Europe

Nous sommes en avril 1950, il est cinq heures et demi du matin. « Une ligne sombre à l'horizon. *That's Europe*, ont-ils dit. Je ne l'ai pas cru. Je ne le crois toujours pas. Il me semble que j'ai douté, depuis des années, que l'Europe soit encore là. –Peu m'importe le nom réel du trait à l'horizon (ils ont dit « Cherbourg »). Il s'appelle « Europe » »[1467].

Le *retour* en est un véritable ; il ne s'agit pas d'un déplacement, mais bien d'un *retour*. Pour Anders, une fois à Paris, apparaît l'étrange sentiment de ne jamais être parti, que l'exil ne fut qu'un rêve, que rien n'a changé ; l'étonnement de ne pas être étonné d'être là, à nouveau ; et, simultanément, un sentiment d'impossible, d'irréalité, un abime véritable qui traverse tant les souvenirs que l'instant présent.

« Après le premier coup d'œil (sur la marquise portant l'inscription CAFE TABAC à la Gare du Nord), j'aurais vraiment pu oublier tout le reste. Au terme de ce court laps de temps, on flâne à nouveau dans les

---

[1465] « La distinction habituelle entre activités d'intérieur et activités de plein air avait de moins en moins de raison d'être (…). Les Américains emmenaient véritablement leurs habitations avec eux lorsqu'ils écoutaient de la musique ou des informations dans la capsule climatisée de leur automobile ou sur la plage. Les vieilles oppositions qu'avait dictées le simple bon sens : les distinctions entre le dedans et le dehors, entre le monde qu'avait créé le dieu de la Nature, et le petit monde artificiel créé par l'homme, étaient plus confuses que jamais et les Américains en étaient totalement désorientés » BOORSTIN, Daniel J., *L'histoire des américains*, *op. cit.,* p. 1249.

[1466] ANDERS, Günther, « L'obsolescence de la masse » (1961), in *L'obsolescence de l'homme Tome II*, *op. cit.*, p.84.

1467 ANDERS, Günther, « Revoir et oublier » (1950-1951), in *Journaux de l'exil et du retour*, *op.cit.*, p.112.

rues sans penser à rien : c'est tout simplement révoltant. De temps en temps seulement, on sursaute et dit tout bas : « Tu te rends compte ? On est vraiment là » »[1468].

Les pages du retour sont véritablement émouvantes, et il faudrait pouvoir tout reprendre ici pour saisir non seulement ce qu'a représenté ce retour, mais aussi donc, ce que l'importance apparente de ce retour révèle sur la situation qui fut celle d'Anders aux Etats-Unis : celle d'un *émigré* jamais métamorphosé véritablement en *immigré* – d'un Européen qui jamais n'a pu déraciner véritablement ses attaches sentimentales du vieux continent pour se reconstruire ailleurs. Au contraire d'Hannah Arendt ou Marcuse, Anders semble, plus que jamais à travers ces lignes, revivre et renaître, exister à nouveau une fois de retour dans le Paris des années 30 (car pour lui s'agit-il de retrouver ce Paris-*là* et la guerre qui s'est déroulée pendant son absence n'est-elle pour lui nullement liée à ces lieux). Après une longue *parenthèse*, Günther Stern est de retour à Paris ; « le fils prodigue revient à la maison, et le monde d'avant redevient malgré tout un présent »[1469].

Le retour s'est-il jamais terminé ? Quand peut-on dire, que, *ça y est*, « on est arrivé » ? Il semble que la biographie complexe de Günther Stern ne lui laissa que peu le loisir d'en dire tant.

Premières publications majeures en Europe

Finalement, et comme l'a bien souligné Kerstin Putz, l'exil a marqué le penseur[1470]. Il en revient aussi avec une vision plus précise du futur à venir pour l'Europe (le développement de la télévision par exemple, étant alors beaucoup plus avancé aux USA qu'en Europe). Comme le note Zygmunt Bauman, c'est aussi que l'exil, par son caractère déstabilisant, voire traumatisant, force à penser, à mûrir - l'exil devient la destinée de l'exilé[1471].

Selon ses propres propos, « après avoir passé vingt-cinq ans à écrire dans le désert »[1472], Anders démarre alors sa carrière « d'homme de lettres », par un texte sur

---

1468 Idem, p.113-114.

1469 Idem, p.116.

1470 « In summary, it can be stated that his sixteen years in the US left a remarkable imprint on Anders' philosophical oeuvre. Exile and emigration in general and the confrontation with American culture and American capitalism in particular did shape and influence Anders' thinking and writing in a way that can hardly be overestimated » PUTZ, Kerstin, « Improvised Lives. Günther Anders' American Exile », *Quied Invaders Conferences*, Vienna, Wirtschaftuniversität, les 17-19 juin, 2015, http://www.quietinvadersconference.com/418198714

1471 « Quelques décennies après qu'Adorno eut envoyé son *Minima Moralia* aux éditeurs, Czeslaw Milosz, le grand poète polonais, suggérait que les intellectuels et les artistes qui choisissaient (ou étaient contraints de choisir) l'exil – ce vaste inconnu par delà la frontière – comprenaient mieux la crise de leurs contemporains que s'ils étaient restés parmi eux. James Joyce aurait-il écrit *Ulysse* s'il n'avait pas quitté Dublin ? Isaac Bashevis Singer aurait-il évoqué l'univers du shtetl s'il n'avait déjà perdu tout espoir de retour ? Questions rhétoriques ; la réponse est non, chaque fois. Il faut du temps pour comprendre que « l'exil ne signifie pas simplement passer une frontière ; il croît et mûrit en chaque exilé, le transforme et devient sa destinée » » BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide, op.cit.,* p.216-217.

1472 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.*, p.14.

Kafka. On pourrait s'étonner de ce qu'Anders ait pu écrire sur Kafka. A dire vrai, lui-même semble s'en étonner : « Aurais-je jamais de moi-même écrit sur Kafka ? J'en doute fort »[1473]. C'est que ce texte, comme quelques autres sur l'art (*George Grosz*[1474], *Scupltures sans abris*[1475], etc.), a été occulté, pour Anders lui même, par les événements historiques à l'œuvre. En effet, comme le note le philosophe lui-même « au prix de la monstruosité des événements réels – je songe certes à Hiroshima -, ces pages perdirent à mes yeux toute importance »[1476]. Ainsi le penseur ne s'est-il par là nullement transformé en un spécialiste de la question, ou intéressé même ne serait-ce que de manière raisonnable à celle-ci. C'est, explique-t-il en 1951 déjà, « qu'à un moment où il importe essentiellement d'empêcher la survenue d'une certaine catastrophe, je considérerais comme indécent de gaspiller mon temps à inventorier des wagons entiers de philologie germanique »[1477]. Nous l'avons déjà envisagé ensemble : le tournant et l'advenue de la posture andersienne tournée vers la concrétude avait déjà eu lieu…

Œuvre transitoire de son parcours intellectuel et politique, *Kafka. Pour et contre*, marque en 1951 la rencontre fondamentale avec l'éditeur avec lequel il poursuivra son parcours jusqu'à la fin de ses jours : C.H. Beck. C'est aussi là que paraîtra, en 1956, le premier tome de son *opus magnum* : *Die Antiquiertheit des Menschen*[1478]. C'est avec cette parution que Günther Anders (1902 – 1992) se positionne durablement parmi le cercle restreint des grands penseurs du XXe siècle. C'est à sa suite notamment que nous ne pouvons nous étonner aujourd'hui de lire les éditions Payot-Rivages noter de lui qu'il est a situer « *parmi les philosophes les plus importants du XXe siècle. Dans l'aire de langue allemande, sa radicalité intellectuelle autant que politique est sans exemple.* (Il) *fut « vraisemblablement le critique le plus acéré et le plus lucide du monde technique » (Jean Amery) »*[1479].

La réception de l'ouvrage est pourtant, dans les premiers temps, mitigée. « Le jugement totalement pessimiste que j'ai porté sur les *mass media* dans le troisième essai (« le monde comme fantôme et comme matrice ») n'a pas trouvé beaucoup (…) d'écho sur le moment »[1480] - preuve en est s'il en fallait une, qu'en 1962 encore, « le philosophe de Tübingen Walter Schulz dénonça l'absence de réflexion philosophique sur l'aliénation de l'homme par la technique, la radio, la télévision, sur la menace atomique, etc »[1481], illustrant par là le fait que les écrits d'Anders n'étaient pas encore devenus des réflexions populaires au double sens du terme : ni connues du public - ni partagées plus

---

1473 Idem, p.7.
1474 ANDERS, Günther, *George Grosz*, Paris, Allia, 2005.
1475 ANDERS, Günther, *Scupltures sans abris. Etude sur Rodin,* Paris, Fario, 2013.
1476 ANDERS, Günther, *Kafka. Pour et contre (1951)*, *op. cit.,* p.13.
1477 Idem, p.16. Pour une étude sur le sujet, Cf. SONOLET, Daglind, « Habitus et Modernité, Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno : interprètes de Kafka », Sociologie de l'Art, Paris, L'Harmattan, 2010.
1478 Pour une explication complète des ressorts expliquant l'arrivée tardive de l'ouvrage en France pour des raisons éditoriales, BAUDET, Jean-Pierre, « Günther Anders, de l'anthropologie négative à la « philosophie de la technique » », *op. cit.*
1479 ANDERS, Günther, *La bataille de cerises, dialogues avec Hannah Arendt*, Notices sur les auteurs, *op. cit.*
1480 ANDERS, Günther, « Préface à la cinquième édition » (1979), *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit*., p.12.
1481 RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, *op. cit.*, p.7

largement par d'autres philosophes.

Malgré tout, les réflexions sur le nucléaire rencontrent, elles, un plus franc succès. Etonnamment, ce sont aussi d'Arendt et de Blücher que viennent les éloges : « Ce sont de francs éloges que Anders récolte pour le premier volume de l'*Obsolescence de l'homme,* qui paraît en 1956. « J'ai lu tout de suite l'essai sur la bombe atomique – excellent, la meilleure chose qui existe sur le sujet ». Semblablement exalté le jugement que porte Hannah Arendt sur l'interprétation de Beckett par Anders dans le même volume : « Remarquable ! » Heinrich Blücher de son côté serait « encore plus enthousiasmé que moi » »[1482].

Les années de l'engagement

Le déploiement d'une posture singulière[1483]

Bien que plus tard grandi d'éloges[1484] par Baudrillard, Gorz, Deleuze ou Jean-Pierre Dupuy pour ne citer qu'eux, l'auteur ne trouvera hélas que très peu d'échos pour publication en France avant les années 2000[1485], et il faudra attendre 2002 pour que *l'Antiquiertheit* soit traduit en France.

Pourquoi ce retard ? L'éditeur de *l'Obsolescence de l'Homme*, dans sa note introductive à la première publication du texte en langue française, justifie premièrement la traduction tardive du texte par sa difficulté et « la traditionnelle lenteur de l'édition française en matière de traductions », avant d'ajouter que l'ouvrage possède aussi, de l'aveu même de l'auteur, un caractère « hybride », propre à le desservir : « *trop prosaïque et concret, dans sa description de la « vie mutilée » qu'on mène dans les sociétés modernes, pour ne pas paraître trivial aux spécialistes de la philosophie, il est en même temps trop philosophique, dans sa terminologie et ses références, pour ne pas rebuter des lecteurs mieux à même d'en saisir le contenu critique* ». Nous allons essayer de déployer au cours de notre argumentation ce « caractère hybride », illustrant sa capacité à fournir au milieu de l'architecture et de l'urbanisme des propositions inédites et radicales pour repenser leurs rapports à l'habitation humaine contemporaine et ses établissements.

[1482] DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, p. 126

[1483] Les pages qui suivent sont adaptées d'un article précédemment paru ; Cf. ROLLOT, Mathias, « l'habitation humaine et la question de la technicisation dans les écrits de Günther Anders », in *Ecrire sur l'architecture, la ville et le paysage, Chercheurs, théoriciens, essayistes, Cahiers thématiques n°14,* ENSA Lille, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, p.117-126

[1484] On trouve un texte intéressant sur l'histoire tumultueuse des écrits andersiens avec les milieux intellectuels et éditoriaux français dans DAVID, Christophe, PARIENTI-MAIRE, Karin (dir.), *Tumultes n°28-29,* Paris, Kimé, 2007, p.11-13.

[1485] Tandis que seul *Kafka pour et contre* était paru en 1990 chez Circé, on compte depuis 2000 près d'une vingtaine de traductions et publications de l'auteur – soit plus d'une par an, après 50 ans d'absence – ainsi que de nombreux articles universitaires, quelques ouvrages biographiques, plusieurs directions d'ouvrages et un petit lot de thèses de troisième cycle en philosophie, achevées ou en cours.

Nous l'avons dit, jusque dans les années trente et son départ d'Allemagne pour Paris, Günther Anders travailla principalement à la constitution d'une habilitation académique ainsi qu'à des articles universitaires. Et l'écriture andersienne est alors difficile, pour ne pas dire d'accès extrêmement restreint. Académique, particulièrement rigoureuse et pointue, mais aussi jargonneuse et réservée à une élite, elle vise la reconnaissance par ses pairs, la construction d'une situation dans le milieu universitaire allemand.

L'exil va changer la donne. Après guerre, le temps n'est plus à la philosophie théorique et intemporelle, et l'écriture d'Anders se métamorphose, pour s'ancrer dans le réel contemporain et y prendre position. Dès son recueil de contes antifascistes intitulé *Die molussische Katakombe* (« La Catacombe molussienne »[1486]), il s'éloigne du milieu universitaire.

Et cette « désertion pour la praxis » prit chez Anders un sens bien particulier, si bien qu'au delà des nombreuses luttes qu'il mena (contre le nucléaire notamment, mais aussi lors de ses participations au tribunal international des crimes de guerre Russell-Sartre ou les échanges épistolaires avec Claude Eatherly ou Klaus Eichmann), c'est tous ses écrits qui prirent le tournant de la concrétude et de l'actualité. Quels bouleversements sont à l'œuvre, et quels changements éthiques et ontologiques ces métamorphoses supposent-elles ? Les préoccupations du penseur s'orientent rapidement sur la question de la technique, principale responsable dans son œuvre des grandes transformations de l'habitation humaine sur la Terre – entendons par là l'existence humaine autant que ses établissements humains et leurs structures économiques, sociales et politiques de fonctionnement. Dans sa thèse sous la direction de Husserl dejà, le philosophe « s'était efforcé de démontrer, en appliquant la méthode phénoménologique à des analyses concrètes, que la connaissance doit prendre son point de départ dans la situation du penseur au lieu de s'en abstraire »[1487] comme le demandait Husserl. *« En fait, je trouvais inconvenant de se contenter de théoriser de façon universitaire (…) la bombe n'est pas suspendue seulement au-dessus des universités »,* écrira plus tard Anders[1488].

Critique précoce de la diffusion sociale à grande échelle des arrivées technologiques « télévision » et « radio », Anders fournit un témoignage poignant du passage d'un paradigme habitationnel à un autre - et de cette charnière culturelle qui nous laisse une trace de sa tentative de diffusion de ses conclusions au plus grand nombre. En témoignent les considérations critiques sur la télévision, qui ne s'adressent plus à ses confrères chercheurs, philosophes, universitaires, mais sont destinées *« aux consommateurs, c'est-à-dire aux auditeurs et aux spectateurs »* principalement. A leurs propos Günther Anders s'écrit conscient du fait que l'objet dont il est question (la télévision, la radio – et leurs impacts sur l'homme et son rapport au monde) *« restera*

[1486] L'ouvrage, écrit avant la prise du pouvoir par Hitler, n'a pas encore été traduit en français à l'heure d'aujourd'hui.
[1487] RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, *op. cit.*, p.51
[1488] ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit*., p.12

étranger aux philosophes et la façon dont je le traite aux spécialistes », mais aussi de la difficulté de vulgariser des explicitations complexes sur les effets propres aux technologies « télévision » et « radio ». Il notera ainsi prudemment en exergue de l'analyse qu'il ne s'adresse *« pas à tous les consommateurs, mais uniquement à ceux auxquels il est déjà arrivé de se demander pendant ou après une émission : « qu'est-ce que je fais là ? Qu'est-on en train de me faire ? ». C'est à ceux qui s'interrogent ainsi que je souhaite apporter quelques éclaircissements »*[1489].

A ceux qui auraient pressenti intuitivement que la télévision n'était pas un simple moyen au service d'une fin dont on peut disposer librement, il se propose d'expliciter, rigoureusement mais simplement, scientifiquement mais dans une langue dépourvue au maximum du jargon des experts, quelques uns des modes d'actions inhérents à ces moyens technologiques, quelques unes des raisons pour lesquelles ils est possible d'affirmer que *« les instruments (…) ne sont pas de simples objets que l'on peut utiliser mais déterminent déjà, par leur structure et leur fonction, leur utilisation ainsi que le style de nos activités et de notre vie, bref, nous déterminent »*[1490]. Des propos qui préfigurent d'une décennie les analyses de Marshall McLuhan sur les médias de masse, et conduisent déjà à ce que le canadien résumera plus tard par la formule « the medium is the message »[1491].

Le défi que se lance Günther Anders est particulièrement ambitieux. Comment expliciter au consommateur *la déshumanisation* dont il est victime - et, argumentera Anders, qu'il contribue lui-même à produire ? Tout au long du chapitre intitulé *« Le monde comme fantôme et comme matrice. Considérations philosophiques sur la radio et la télévision »,* et par le biais d'une argumentation construite avec précision et lenteur, l'écrivain multiplie les stratagèmes pour expliciter son propos. Par des exemples concrets l'auteur illustre des raisonnements théoriques : il déploie ainsi les personnages fictifs des Smith et des Müller pour explorer parallèlement les thèmes de l'uniformisation, de la globalisation, de la masse et de la solitude[1492] ou bien ouvre sur les articles de journaux de l'époque pour apporter un contre-éclairage ou une lecture différente[1493]. Il tente aussi des résumés systématiques, puissants et précis de son analyse[1494], ou déploie sur de plus larges illustrations concrètes sur le film en 3D, ou des commentaires sur la doxa et le tutoiement employé pour parler des stars de cinémas par exemple[1495].

Outre la production spécifique de romans et de contes, les formes du récit, de la parabole ou de la poésie sont convoquées dans les essais eux-mêmes pour tenter les

---

1489 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, op. cit.,* p.119.
1490 Idem.
1491 Cf. MC LUHAN, Marshall, *Comprendre les médias, op. cit.*
1492 ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.,* p.119-121.
1493 Idem. p.123
1494 Idem. p.131, p.136
1495 Idem. p.139-141

démonstrations philosophiques. Rien d'étonnant à cela quand on connait par ailleurs la méthode de travail du penseur, principalement axée sur ses journaux intimes[1496].

De la même façon, Günther Anders traite-t-il d'une « philosophie de l'occasion »[1497], avec une méthodologie relevant de « l'exagération »[1498] - ou, vers la fin de sa vie, de façon paradoxalement analogue, dans une « minimisation » des faits[1499]. Tout ceci dans le but, toujours, de porter le plus efficacement possible son objet d'étude en visibilité - afin que soit rendu perceptible, ce qui était resté jusque là *infraliminaire* (et qu'il faudra donc exagérer en vue de le rendre lisible) ou *supraliminaire* (et qu'il faudra donc minimiser pour le rendre compréhensible, appréhensible).

En peu de mots : tous les moyens sont bons pour essayer de faire passer l'idée.

1950-1970 : les années de l'engagement

C'est au déploiement de cette attitude tournée vers la concrétude et l'engagement « hors université » que s'attèlent les années qui suivront la publication de l'*Antiquiertheit.* Finalement « de retour » avec sa nouvelle femme autrichienne, Anders avait choisi de s'installer à Vienne, refusant au passage le poste de professeur qui lui avait été offert par Ernst Bloch à l'Université de Halle[1500] et préférant selon Gérard Raulet, « s'établir à Vienne comme publiciste indépendant »[1501]. En 1955, il divorce d'Elisabeth Freundlich ; mais dès 1957, il se remarie une troisième fois, cette fois avec Charlotte Zelka, une pianiste américaine installée en Europe.

C'est depuis Vienne toujours donc, qu'entre les années cinquante et la fin des années soixante-dix, Günther Anders s'attelle principalement à la lutte contre le développement nucléaire dans le monde. Co-initiateur du Mouvement international contre la menace nucléaire, il publie de nombreux textes, réalise une multitude de conférences, congrès, interventions et marches sur le sujet. Il s'engagera aussi dans deux échanges épistolaires devenus célèbres, avec Klaus Eichmann[1502], fils d'Adolf Eichmann, et Claude Eatherly[1503], le pilote d'un des avions ayant bombardé Hiroshima et Nagasaki en 1945. A nouveau, il refuse un poste offert à l'université libre de Berlin. Puis, en 1967, et participe au Tribunal Russell qui jugea les crimes de guerres des Etats-Unis au Vietnam, en compagnie de Bertrand Russell et Jean-Paul Sartre notamment.

[1496] Ce qui apparaît clairement de l'étude des textes d'une part, et ce que note d'autre part Christophe David : « Les journaux sont l'antichambre de la « philosophie de l'occasion » revendiquée par Anders – philosophie qui, bien souvent, s'élabore dans cette antichambre et n'attend pas qu'on lui dise que son heure a sonné – et en préfigurent même le style » DAVID, Christophe, « Postface », in *Visite dans l'Hadès (1997)*, *op. cit.*, p.189.

[1497] Cf. ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p.22-29.

[1498] Idem, p.29-33.

[1499] Cf. ANDERS, Günther, *Visite dans l'hadès, op. cit.*

[1500] Choix motivé aussi par un refus de participation à la guerre froide alors en germination : fallait-il s'installer en RDA ou en RFA ? Vienne, territoire germanophone proche mais extérieur à ce conflit, apparaissaît comme la solution la plus raisonnée. Cf. MORABIA, Ariel, *Günther Anders, un phénoménologue de la technique*, revue *Esprit* n°5, mai 2003, p.166.

[1501] RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, *op. cit.*, p.139

[1502] Cf. ANDERS, Günther, *Nous, fils d'Eichmann, op. cit.*

[1503] Publié en 1959 sous le titre *Off limits für das Gewissen*, inséré plus tard à l'opus *Hiroshima est partout, op. cit.*

Finalement relativement connu, l'intéressé fut même l'objet de fréquentes émissions et recensions médiatiques[1504]. En 1979, l'intéressé pouvait même l'écrire : « aujourd'hui, vingt-cinq ans après la rédaction de (*l'Antiquiertheit*), certains hommes politiques au pouvoir tiennent compte de mes mises en garde »[1505]. C'est que, comme put l'écrire Manfred Bissinger en 1987, « Le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (…) l'appelait déjà il y a dix ans « l'écrivain philosophique le plus important de notre époque »[1506]. Anders publie alors régulièrement chez C.H.Beck et semble enfin avoir trouvé, a priori, sa voie et sa stabilité…

Fin de vie et actualité de Günther Anders

Mais, par delà ce relatif succès médiatique, l'envers du décor nous révèle une réalité toute autre. Hannah Arendt qui lui rendit visite quelques fois en dépeint un portrait franchement défavorable. Dès 1961, notamment :

« Il ne songe à rien d'autre qu'à sa gloire, est insouciant, légèrement dérangé, surtout absolument comme sa mère, vivant en dehors de toute réalité, désignant tout par un cliché, en paix dans un château en Espagne, auquel ne correspond rien d'effectif à proprement parler. En vérité, il est tout à fait insécurisé financièrement, gagné a moitié ce dont il a strictement besoin, et encore sans doute pas toujours ; vit à la petite semaine, n'a pas de logement à lui et connaît de graves ennuis avec la propriétaire qui lui loue une chambre, n'arrive pas à terminer ses choses (…) Bref il est ensorcelé »[1507].

Abandonné par sa troisième femme qui retourne en 1972 aux Etats-Unis sans divorcer pour ne pas lui faire trop de peine, le philosophe reste seul à Vienne, dans son appartement « spartiate »[1508] et sale, presque délabré[1509], avec peu de moyens. En 1975, il est très affecté par la mort d'Hannah Arendt. Comme le note Hans Jonas, « Les lettres que j'ai reçues de lui à l'époque donnaient l'impression qu'un homme prenait le deuil de sa femme. Il était inconsolable (…) il fut très profondément frappé par sa mort et vécut celle-ci comme la perte définitive de la femme qu'il avait le plus aimée »[1510].

Il vécut dès lors, plus encore que jamais, dans l'ombre et le rejet absolu de toute

---

[1504] Preuve de son omniprésence, Manfred Bissinger écrit à son égard : « la radio et la télévision informent à intervalles réguliers (…) des directions que suit son oeuvre » BISSINGER, Manfred, « le philosophe Günther Anders », *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire (1987),* Paris, Fario, 2014, p.13 ; Comme quoi même critiquer ces médias n'empêche pas d'être transmis par eux, et même *régulièrement*…

[1505] ANDERS, Günther, « Préface à la cinquième édition » (1979), *L'obsolescence de l'homme*, p.12

[1506] BISSINGER, Manfred, « le philosophe Günther Anders », *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire*, *op. cit.*, p.13.

[1507] Correspondance de Hannah Arendt, citée par DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, p.128

[1508] BISSINGER, Manfred, « le philosophe Günther Anders », *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire (1987),* Paris, Fario, 2014, p.14

[1509] Voir notamment les récits et descriptions données le critique littéraire Fritz J. Raddatz et le professeur américain d'histoire allemande Nathan Stoltzfus de leurs visites respectives de l'état pitoyable de l'appartement de Günther Anders en 1986, publiées en ligne notamment sur le site d'Harold Marcuse, petit-fils d'Herbert Marcuse : http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/stoltzfusanders.htm

[1510] Hans Jonas cité par DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises*, op. cit, p.130.

aide, semblant avoir refusé (à chaque fois pour une bonne raison) toutes les mains qui pouvaient se tendre vers lui. Les cas sont nombreux. Pour la fin de sa vie seulement : en 1982, il quitte la communauté juive de Vienne qui lui demande de soutenir l'invasion israélienne au Liban ; en 1985, il refuse le prix Andreas-Gryphius offert par les autorités ouest-allemandes ; en 1989, il quitte l'académie des Arts de Berlin qui refuse la lecture d'extraits des *Versets sataniques* de Salman Rushdie ; en 1992, il refuse le doctorat *honoris causa* que l'université de Vienne tente de lui décerner… C'est, en conclusion, comme le note Ariel Morabia à son égard, qu'« il est né, il a *refusé*, il est mort »[1511].

Daglind Sonolet poursuit en ce sens, éclaircissant l'apparente contradiction en ses refus systématiques, sa personnalité marquée, et le succès médiatique qui perdura malgré tout autour de lui :

« l'intransigeance de ses positions valut à Anders la réputation de « Cassandre »[1512], une figure très appréciée par les pages culturelles des journaux. Même si ses relations avec la presse étaient parfois tendues, l'éditeur de *Merkur* le félicite - non sans ironie - à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire d'avoir atteint quelque chose comme un record d'isolement, d'« avoir tenu bon en tant que conscience malheureuse » »[1513].

Le philosophe s'éteint finalement en 1992 à Vienne, après avoir traversé un siècle de guerres, d'exils, de ruptures et de refus, laissant derrière lui une somme colossale d'écrits ; une lutte pour que même dans notre *temps de la fin* / en cette *fin des temps*[1514] puisse continuer à être une humanité. Le conservatisme[1515] moraliste[1516] du penseur se sera attardé sur deux grandes thématiques, celles liées de « l'homme sans monde » et du « monde sans homme ». Elle nous parvient aujourd'hui avec trop de retard, mais aussi une actualité toute particulière à l'ère où les catastrophes ne sont plus que des pronostics théoriques, mais constituent des réalités de plus en plus fréquentes. C'est dans ce contexte que, comme le note Yotetsu Tonaki, « Il ne fait aucun doute que Günther Anders (1902 – 1992) se trouve parmi les auteurs à relire ou même à découvrir dans le contexte d'« après Fukushima »[1517].

C'est dans ce contexte d'émergence de la pensée écologique à l'échelle planétaire, de catastrophisme concret et d'inquiétudes nouvelles sur la considération à porter aux idées d'*éthique* et de *morale*, que nous avons cherché à comprendre en quoi ses apports pouvaient aussi savoir éclairer une pensée de l'habitation humaine.

1511 MORABIA, Ariel, « Günther Anders, un phénoménologue de la technique », revue *Esprit* n°5,*op. cit.,* p.165.

1512 De cette posture de « Cassandre » témoigne aussi le titre de l'ouvrage récemment paru d'Alessio Cernicchiaro, *Günther Anders, La Cassandra della filosofia : Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo,* Petit Plaisance, 2014

1513 SONOLET, Daglind, *Günther Anders : phénoménologue de la technique, op. cit.*, p.27.

1514 Cf. ANDERS, Günthes, *Le temps de la fin,* Paris, l'Herne, 2007.

1515 Anders répond aux critiques qui l'accusent d'être un *conservateur* en retournant l'attaque, affirmant effectivement être un « conservateur de l'humanité », c'est-à-dire un travailleur au service de sa sauvegarde

1516« la seule tache qui nous incombe aujourd'hui est de reformuler une morale, même si nous devons l'ancrer dans les airs » ANDERS, Günther, « New York 1949 », *Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment (1947-1949)*, Lyon, Fage, 2012, p.113

1517 TONAKI, Yotetsu, « Günther Anders en France, Recension de deux revues destinée au public japonais », in *Journal of International Philosophy,* n°2, 2013

Iconographie historique



Eva, Günther et Hilde en 1909



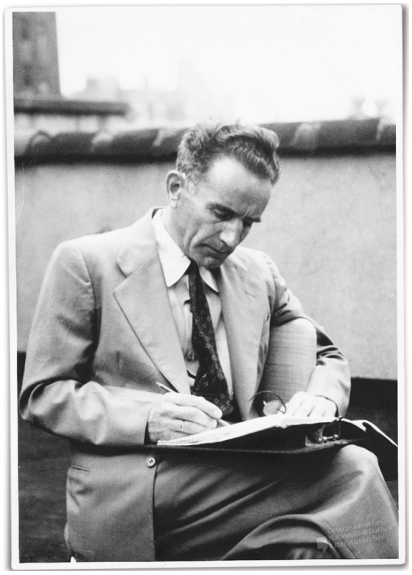
La famille au complet avec Dora Benjamin,
la soeur de Walter Benjamin, 1914.



Avec Hannah Arendt,
autour des années 1930



Günther Anders durant l'exil



Günther Anders à New-York en 1945

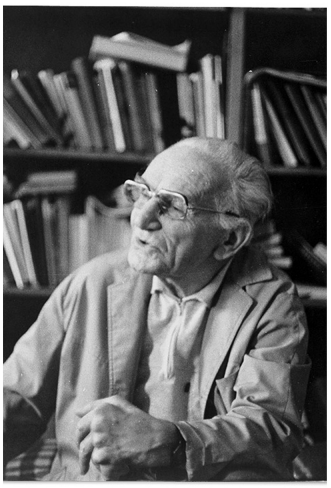


Günther Anders, au Japon en 1958



Avec Charlotte Zelka,
autour des années 1960.





A gauche : Günther Stern, au tournant des années 1920,
A droite : Günther Anders, 60ans plus tard.

Annexes iconographiques

Frank Kunert

Frank Kunert est né en 1963 à Francfort. Depuis les années 90, il se consacre principalement à l'élaboration et la photographie de ses « mondes miniatures ». Il expose régulièrement en Allemagne et à l'international dans le cadre d'exposition monographiques et collective. Il vient de publier « Verkehrte Welt » aux éditions Hatje Cantz.







Franck Bohbot

Né en France en 1980, Franck Bohbot est un photographe reconnu à l'international pour ses portraits d'espaces publics, de scènes de rues et d'architecture. Il a reçu plusieurs prix internationaux pour son travail, et exposé dans de nombreuses galeries en Europe et aux Etats-Unis. Il vit à New-York depuis 2013.







Martin Parr

Martin Parr est un photographe anglais né en 1952, membre de l'agence Magnum depuis 1994. Il enseigna la photographie à la Wales Newport University entre 2004 et 2012, et est toujours professeur invité à l'université d'Ulster. Son travail fameux est exposé dans les plus grandes galeries mondiales et publié dans plus de 80 ouvrages monographiques.





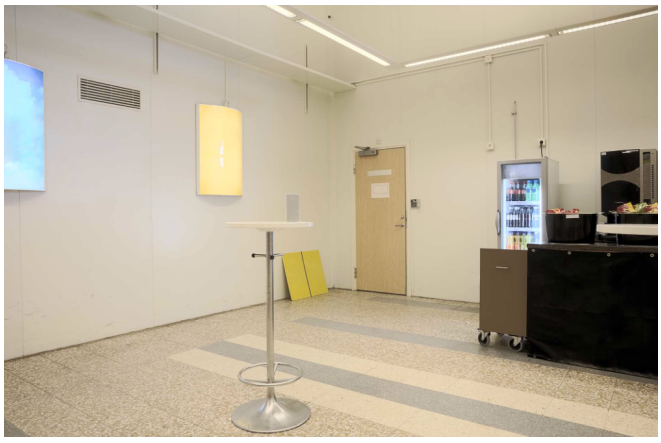


Max McClure

Max McClure est un photographe indépendant travaillant à Bristol (UK). Après avoir acquis une solide reconnaissance auprès de l'Arts Council England et de l'Arts Council of Ireland, il s'est fait connaitre en travaillant pour le projet *Artists Taking the Lead* durant les jeux olympiques de Londres en 2012.







Alex MacLean

Alex MacLean est un photographe américain né en 1947, bien connu pour ses photographies aériennes. Après avoir obtenu un Master en Architecture à Harvard, il s'intéressa à la façon dont s'installent les établissements et communautés humaines sur la Terre. Six monographies ont été publiées sur son travail entre 1996 et 2012.







Andreas Gursky

Andreas Gursky est un célèbre photographe allemand né en 1955. Il enseigne à l'académie publique des beaux-arts de Düsseldorf. L'artiste fit récemment parler de lui pour avoir vendu les deux photographies les plus chères du monde à leur mise en vente (plus de 3,3millions de dollars en 2001 pour *99cent II Diptych* et 4,3millions de dollars en 2011 pour *Rhein II*).







Denis Darzacq

Denis Darzacq est un photographe français, né en 1961 à Paris. Il est membre de l'Agence VU, a reçu plusieurs prix nationaux pour son travail, qui est publié dans plusieurs monographies. Ses oeuvres sont entrées dans de nombreux collections privées et publiques, et notamment au centre Georges-Pompidou.





Frederic Bourgeois

Frederic Bourgeois est un photographe belge installé à Paris, travaillant notamment avec la photographie mobile. Il a participé a plusieurs expositions à Bruxelles et à Liège.







Laurent Kronental

Laurent Kronental est un photographe français né en 1987. Il a acquis une grande reconnaissance dès son premier travail « Souvenir d'un Futur » (2015), sélectionné et primé par de nombreux festivals et prix en France et à l'international.







Alexa Brunet

Alexa Brunet est une photographe française, vivant et travaillant à Marseille. Elle expose régulièrement dans des galeries à travers toute l'Europe et fut lauréate de nombreux prix et bourses nationaux. Elle publia depuis 2005 trois ouvrages monographiques de photographie.







Damon Winter

Damon Winter est un photographe américain. Il travaille pour le New-York Times. Il a reçu de nombreux prix pour son oeuvre photographique, dont le célèbre Pulitzer Price en 2009.









BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE

Günther Anders : oeuvre complète

ANDERS, Günther - Ouvrages

L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle [1956], trad. de Christophe David, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, Ivrea, 2002.

L'obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle [1980], trad. de Christophe David, Paris, Fario, 2011.

Aimer hier. Notes pour une histoire du sentiment [1997], trad. d'Isabelle Kalinowski, Lyon, Fage, 2012.

Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?, entretien avec M. Greffrath, trad. de Christophe David, Paris, Allia, 2010.

Hiroshima est partout [1995], trad. de Denis Trierweiler, Françoise Cazenave, Gabriel Raphaël Veyret, Ariel Morabia, Paris, Seuil, 2008.

Kafka. Pour et contre [1951], trad. de Henri Plard, Strasbourg, Circé, 1990.

Scupltures sans abris. Etude sur Rodin, trad. Christophe David, Paris, Fario, 2013.

Journaux de l'exil et du retour [1985], trad. d'Isabelle Kalinowski, Lyon, Fage, 2012.

La bataille de cerises. Dialogues avec Hannah Arendt [1980], trad. de Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2013.

La haine à l'état d'antiquité [1985], trad. de Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2007.

La Menace Nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique [1981], trad. de Christophe David, Paris, L'Herne, 2006.

Le temps de la fin, Paris, L'Herne, 2007

La violence : Oui ou non, trad. de Christophe David, Paris, Fario, 2014.

Nous, fils d'Eichmann, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003.

Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger, Paris, Sens et Tonka, 2003.

George Grosz, trad. de Catherine Wermester, Paris, Allia, 2005.

Visite dans l'Hadès, [1996], trad. de Christophe David, Lormont, Le bord de l'eau, 2014.

L'homme sans monde [1984], trad. de Christophe David, Paris, Fario, 2015.

Sténogramme philosophique, trad. de Nicolas Briand, Paris, Fario, 2015.

ANDERS, Günther - Entretiens

« Brecht ne pouvait pas me sentir », entretien avec Fritz J. Raddatz, publié en 1985 *Die Zeit*, n°13 du 22 mars 1985. Traduction de Catherine Weinzorn, *Austriaca*, Presses Universitaires de Rouen, 1992.

« Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ? », entretien avec Matthias Greffrath, 1977, in LE RIDER, Jacques, PFERSMANN, Andreas (dir.), *Günther Anders*, Austriaca N°35, Presses Universitaires de Rouen, 1992.

Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?, entretien avec Matthias Greffrath, 1977, nouvelle traduction de Christophe David, Paris, Allia, 2001.

ANDERS, Günther - Articles

ANDERS, Günther, « Briseur de machines ? », in *Das Argument,* N°164, 1987, disponible en français dans *Agir pour repousser la fin du monde,* pp.363-364.

ANDERS, Günther, « Thèses sur la théorie des besoins », in HORKHEIMER, Max, *Oeuvres Complètes, Volume XII,* Fischer Verlag, 1985, p.579-586, p.579.

STERN, Günther, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin & Cie, VI, pp.22-54.

STERN, Günther, « Über die sogennante « Seinsverbundenheit » des BewuBstein », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, n°64, 1930.

STERN, Günther, « Une interprétation de l'a posteriori », *Recherches philosophiques*, n°IV/1934, pp.60-80.

Etudes sur Günther Anders

BAUDET, Jean-Pierre, « Günther Anders, de l'anthropologie négative à la « philosophie de la technique » », disponible en ligne sur le site des Amis de Nemesis, http://www.lesamisdenemesis.com/?p=81 (consulté le 10 septembre 2015)

BISSINGER, Manfred, « le philosophe Günther Anders », *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire* (1987), Paris, Fario, 2014

CARROZZINI, Giovanni, « Technique et humanisme. Günther Anders et Gilbert Simondon », Revue Appareil n°2, 2008.

CERNICCHIARO, Alessio, *Günther Anders, La Cassandra della filosofia : Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo,* Petit Plaisance, 2014

DAVID, Christophe et PARIENTI-MAIRE, Karin (dir.), *Agir pour repousser la fin du monde, Tumultes n°28-29,* Paris : Editions Kimé, 2007

DAVID, Christophe, « Postface », in ANDERS, Günther, *Visite dans l'hadès,* [1996], trad. de Christophe David, Lormont, Le bord de l'eau, 2014.

DAVID, Christophe, « De l'homme utopique à l'utopie négative, Notes sur la question de l'utopie dans l'oeuvre de Günther Anders », La Découverte, *Mouvements*, 2006/3, N°45-46, pp.133-142.

DAVID, Christophe, « Günther Anders et la question de l'autonomie de la technique », *Ecologie & Politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006/1, N°32, p.179-196.

DAVID, Christophe, RÖPCKE, Dirk, « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique », Ecologie et Politique, N°29, Paris, Presses de Sciences Po, 2004.

DAVID, Christophe, « Deux faux jumeaux. Jean-Paul Sartre et Günther Anders », in MÜNSTER, Arno, WALLET, Jean-William (dir.), *Sartre : Le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

DAVID, Christophe, « Entretien avec Christophe David », propos recueillis par Nathalie Jungerman, Fondation LaPoste, Mars 2013, http://www.fondationlaposte.org/article.php3?id_article=1488 (consulté le 23 septembre 2015)

DELBRACCIO, Mireille, « La technique et l'être-là », retranscription de la conférence donnée à Paris au CNRS UMS 2267 CAPHES le 13 décembre 2004. http://1libertaire.free.fr/GAnders05.html (consulté le 04 juin 2015)

DRIES, Christian, « Günther Anders et Hannah Arendt », in ANDERS, Günther, *La bataille de cerises. Dialogues avec Hannah Arendt* [1980], trad. de Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2013.

JOLLY, Edouard, « Nihilisme et technique », EuroPhilosophie, Bibliothèque de philosophie sociale et politique, 2010.

LE RIDER, Jacques, PFERSMANN, Andreas (dir.), *Günther Anders*, Austriaca N°35, Presses Universitaires de Rouen, 1992.

MARCUSE, Harold, UCSB (University of California Santa Barbara) Research website, http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/stoltzfusanders.htm (consulté le 02 décembre 2014)

MARIETTI, Angèle Kremer, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être, une lecture de l'Être et le néant*, l'Harmattan, 2005

MERCIER, Luc, « Préface », in ANDERS, Günther, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Paris, Sens et Tonka, 2003.

MORABIA, Ariel, « Günther Anders, un phénoménologue de la technique », revue *Esprit* n°5, mai 2003

PALMIER, Jean-Michel, « Hannah Arendt / Walter Benjamin, une rencontre insolite. », Le Magazine Littéraire N° 337 de Novembre 1995

PUTZ, Kerstin, « Improvised Lives. Günther Anders' American Exile », *Quied Invaders Conferences*, Vienna, Wirtschaftuniversität, les 17-19 juin, 2015, Disponible en ligne : http://www.quietinvadersconference.com/418198714 (consulté le 8 décembre 2015)

ROLLOT, Mathias, *L'obsolescence, ouvrir l'impossible*, préface de Chris Younès, Genève, MetisPresses, à paraître septembre 2016.

ROLLOT, Mathias, « L'habitation humaine et la question de la technicisation dans les écrits de Günther Anders », in *Ecrire sur l'architecture, la ville et le paysage, Chercheurs, théoriciens, essayistes, Cahiers thématiques n°14,* ENSA Lille, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, p. 117-126.

ROLLOT, Mathias, « Günther Anders et l'obsolescence de la méchanceté », in REGINA, Christophe, FAGGION, L. (dir.), *Dictionnaire de la méchanceté*, Paris, Max Milo, 2013

SCHANDL, Franz, « Arbeit macht nicht frei. Libre commentaire des vues de Günther Anders sur le travail », trad. Aurélie Marx, Revue germanophone en ligne Krisis, 2009, http://www.krisis.org/2009/arbeit-macht-nicht-frei-2/ (consulté le 15 septembre 2015)

SONOLET, Daglind, *Günther Anders : phénoménologue de la technique,* Bordeaux, PUB, 2006.

SONOLET, Daglind, « Habitus et Modernité, Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno : interprètes de Kafka », Sociologie de l'Art, Paris, L'Harmattan, 2010.

SIMONELLI, Thierry, *Günther Anders, de la désuétude de l'homme*, Paris, Jasmin, 2004.

TONAKI, Yotetsu, « Günther Anders en France, Recension de deux revues destinée au public japonais », in *Journal of International Philosophy,* n°2, 2013.

TREMBLAY, Ugo Gilbert, « Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique », Revue Phares, Volume 12, 2012.

WUILLEME, Tanguy, « Günther Anders, *l'obsolescence de l'homme. Tome 2. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* », Questions de communication n°20, 2011, p.417-420.

Penser l'habitation humaine dans le contexte de la modernité-liquide

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. George Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1983

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard, 1989.

ARENDT, Hannah, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, Paris, L'Herne, 2007

AUGE, Marc, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992

BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1992.

BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace,* Paris, PUF, 2012.

BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, Galilée, 1970.

BAUDRILLARD, Jean, *Le système des objets*, Paris, Galilée, 1968.

BAUDRILLARD, Jean, *Pourquoi tout n'a t-il pas déjà disparu ?*, Paris, L'Herne, 2007.

BAUMAN, Zygmunt, *La vie liquide*, trad. de Christophe Rosson, Paris, Hachette, 2013.

BAUMAN, Zygmunt, *L'éthique a t-elle une chance dans un monde de consommateur ?*, trad. de Christophe Rosson, Paris, Climats, 2009.

BAUMAN, Zygmunt, *Identité*, trad. de Myriam Dennehy, Paris, L'Herne, 2010.

BAUMAN, Zygmunt, *L'amour liquide*, Paris, Hachette, 2010.

BERQUE, Augustin, BONNIN, Philippe, DE BIASE, Alessia (dir.), *L'habiter dans sa poétique première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Donner lieu, 2008

BERQUE, Augustin, DE BIASE, Alessia, BONNIN, Philippe (dir.), *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Donner lieu, 2012.

BERQUE, Augustin, *Etre humains sur la Terre, Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996.

BERQUE, Augustin, *Histoire de l'habitat idéal, de l'Orient vers l'Occident,* Paris, Le Félin, 2010.

BESSE, Jean-Marc, *Habiter, un monde à mon image,* Paris, Flammarion, 2013.

(de) BODINAT, Baudoin, *La vie sur Terre. Réflexions sur le peu d'avenir que contient le temps où nous sommes*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme*, Nantes, L'Atalantes, 2008.

CARLE, Christian, *Libéralisme et paysage,* Paris, Editions de la Passion, 2003.

CAUQUELIN, Anne, *Essai de philosophie urbaine*, Paris, PUF, 1982.

CHARBONNEAU, Bernard, *Le Jardin de Babylone (1969),* Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2002.

CHOAY, Françoise, *La terre qui meurt*, Paris, Fayard, 2011.

CHOLLET, Mona, *Chez soi, une odyssée de l'espace domestique*, Paris, La Découverte, 2015

CITTON, Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014

DARDEL, Éric, *L'homme et la Terre*, Paris, Colin, 1952.

DEBORD, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967

DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce, *L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994.

DE MAN, Henri, *L'ère des masses et le déclin de la civilisation (1951*), trad. de M. Delmas, Paris, Flammarion, 1954

DEBRAY, Regis, *L'erreur de calcul*, Paris, Cerf, 2014

DOLLE, Jean-Paul, *L'inhabitable capital : crise mondiale et expropriation,* Paris, Lignes, 2010.

DOLLE, Jean-Paul. *Le territoire du rien*, Paris, Lignes, 2005.

DHOQUOIS, Anne (dir.), *Habiter autrement*, Revue *Le Mook*, Paris, Autrement, 2009

GOETZ, Benoit, *La Dislocation*, Paris, Passion, 2001.

GOETZ, Benoit, *Théorie des Maisons, l'habitation, la surprise*, Editions Verdier, 2011

GUATTARI, Félix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Fécamp, Lignes, 2014.

ECO, Umberto, *La Guerre du faux*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985

HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Amsterdam éditions, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférence*, Paris, Gallimard, 1980

HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, 10e édition, trad. Emmanuel Martineau. Disponible en ligne : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf (consulté le 8 décembre 2015).

HONESTE-FLITI (dir.), Marie-Luce, *Dire l'espace familier*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000.

ILLICH, Ivan, *Dans le miroir du passé*, trad. de Maud Sissung et Marc Duchamp, Paris, Descartes et Cie, 1994.

ILLICH, Ivan, *H_2O. Les eaux de l'oubli*, trad. de Maud Sissung, Paris, Lieu commun, 1988.

ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1975.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2013.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, *Essai sur l'extériorité,* Paris, Poche, 1998

LEFEBVRE, Henri, *Le droit à la ville (1967*), 3e édition, Paris, Economica, 2009

LUSSAULT, Michel, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Paris, Grasset, 2009.

LUSSAULT, Michel, *L'Avènement du Monde, essai sur l'habitation humaine de la Terre*, Paris, Seuil, 2013

LUSSAULT, Michel, YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 2007.

MANGEMATIN, Michel, NYS, Philippe, YOUNES, Chris (dir.), *Le sens du lieu*, Bruxelles, Ousia, 1996.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidirectionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée (1964),* Paris, Minuit, trad. Monique Wittig, 1968.

MC LUHAN, Marshall, *Comprendre les médias*, trad. de Jean Paré, Paris, Mame / Seuil, 1968.

MOREL-BROHET, Annabelle, ORTAR, Nathalie, *La fabrique des modes d'habiter. Homme, lieux et milieux de vie,* Paris, L'Harmattan, 2012.

MOTTET, Jean, *Habiter, communiquer,* Paris, L'Harmattan, 2008

MUMFORD, Lewis, *Art et technique*, Paris, La Lenteur, 2015.

MUMFORD, Lewis, *Les transformations de l'homme*, trad. de Bernard Pecheur, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

NORBERG-SCHULZ, Christian, *Habiter, vers une architecture figurative*, Electa Moniteur, 1984,

PEREC, Georges, *Penser/Classer*, Paris, Seuil, 2003.

PAQUOT, Thierry, *Demeure terrestre, enquête vagabonde sur l'habiter*, Paris, L'imprimeur, 2005.

PAQUOT, Thierry, *Un philosophe en ville,* Gollion, Infolio, 2011

PAQUOT, Thierry, YOUNES, Chris (dir.), *Le territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, 2009

PAYOT, Daniel, *Villes-refuges, témoignages et espacements,* La Tour d'Aigues, L'aube, 1992.

PEZEU-MASSABUAU, Jacques, *Demeure Mémoire. Habitat : code, sagesse, libération*, Paris, Parenthèses, 2011.

RADKOWSKI, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter, vers le nomadisme*, Paris, PUF, 2002.

ROSA, Hartmut, *L'accélération*, trad. de Didier Renault, Paris, La Découverte, 2013.

SALIGNON, Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter ?*, Paris, La Villette, 2010

SANSOT, Pierre, *Du bon usage de la lenteur,* Paris, Payot&Rivages, 1998

SERRES, Michel, *Habiter*, Paris, Le Pommier, 2011.

SERRES, Michel, *Atlas*, Paris, Flammarion, 1997.

STOCK, Mathis (dir.), *Habiter*, Travaux de l'institut de Géographie de Reims, n°155-118, 2003-2004

VIAL, Stéphane, *L'Etre et l'écran*, Paris, PUF, 2013.

WEIL, Simone, *L'enracinement (1949)*, Disponible en ligne : *http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/weil_Enracinement.pdf* (consulté le 8 décembre 2015).

YOUNES, Chris, (dir.), *Henri Maldiney, Philosophie, art et existence*, Paris, Cerf, 2007

YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel, *Donner l'habiter, Architecture - Oeuvre d'art - existence*, Vers une architecture appropriée, N°3, Ecole d'Architecture de Clermont-Ferrand, 1990.

Ré-envisager les capacités de l'architecture

AALTO, Alvar, *La table blanche et autres textes,* Paris, Parenthèses, 2012.

ARNHEIM, Rudolf, *Dynamique de la forme architecturale*, Bruxelles, Mardaga, 1986.

ASCHER, François, *Les nouveaux principes de l'urbanisme,* La Tour d'Aigues, L'aube, 2013.

BAUDRILLARD, Jean, NOUVEL, Jean, *Les objets singuliers. Architecture et philosophie,* Paris, Calmann-Lévy, 2000.

BEGOUT, Bruce, *Suburbia*, Paris, Inculte, 2013.

BEGOUT, Bruce, *Lieu commun. Le motel américain*, Paris, Allia, 2003.

BEGOUT, Bruce, *Zeropolis*, *l'expérience de Las Vegas*, Paris, Allia, 2002.

BERTHET-BLONDET, Isabelle, *20 maisons nippones, un art d'habiter les petits espaces*, Paris, Parenthèses, 2013.

BOURDIN, Alain, *L'urbanisme d'après crise,* La Tour d'Aigues, L'aube, 2014.

BOITO, Camillo, *Conserver ou restaurer ? (1893)*, Saint-Front-sur-Nizonne, L'Encyclopédie des Nuisances, 2013.

BONNET, Frédéric, *Extension du domaine de l'urbanisme*, Paris, Parenthèses, 2014.

COOK, John W., KLOTZ, Heinrich, *Conversations with Architects*, Praeger Publishers, 1973.

CHASLIN, François, *Deux conversation avec Rem Koolhaas, et caetera*, Paris, Sens&Tonka, 2001.

CHOAY, Françoise, BANHAM, Reyner, BAIRD, G., VAN EYCK, A., FRAMPTON, Kenneth, RYKWERT, J., SILVER, N., *Le sens de la ville (1969)*, trad. de Jean-Paul Martin, Paris, Seuil, 1972.

COOPER MARCUS, Clare, *Habitat et nature, du pragmatique au spirituel*, Gollion, Infolio, 2005.

CLEMENT, Gilles, *Le petit manifeste du tiers paysage,* Sens & Tonka, 2014.

D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris (dir.), *Recycler l'urbain*, Genève, MetisPresses, 2014.

D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, ROLLOT, Mathias, LAPENNA, Annarita (dir.), *Ressources Urbaines Latentes*, Genève, MetisPresses, à paraitre printemps 2016.

DAVIS, Mike, MONK, Daniel B., *Paradis infernaux, les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

FRAMPTON, Kenneth, *L'Architecture moderne, une histoire critique*, trad. de Guillemette Morel-Journel, Londres, Thames&Hudson, 2006.

GUILLOT, Xavier (dir.), *Habiter la modernité. Actes du colloque "Vivre au 3e millénaire dans un immeuble emblématique de la modernité*, St-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006.

GEHL, Jan, *Pour des villes à échelle humaine*, Paris, Ecosociété, 2013.

FORZESE, Emanuele, *Architettura Terza, forme emozioni e visioni del paesaggio tecnologico*, Catania, Malcor D Edizione, 2014.

GARNIER, Jean-Pierre, *Un espace indéfendable*, Grenoble, Le monde à l'envers, 2012.

GENETTE, R., *L'oeuvre de l'art, Immanence et transcendance,* Paris, Seuil, 1994.

GOODMAN, Nelson, *Langages de l'art,* Paris, Fayard, 2011.

HATZFELD, Marc, *les dézingués, parcours de SDF*, Paris, Autrement, 2006.

HALL, Edward T., *La dimension cachée (1966),* trad. de Amélie Petita, Anne Fabre-Luce, Paris, Seuil, 2014.

JACKSON, John Brinckerhoff, *A la découverte du paysage vernaculaire,* Arles et Versailles, Actes Sud et Ecole nationale supérieure du paysage, 2003.

JEUDY, Henri-Pierre, *L'imaginaire des architectes,* Paris, Sens&Tonka, 2012.

JEUDY, Henri-Pierre, *La Machine patrimoniale*, Belval, Circé, 2008.

KAHN, Louis, *Silence et lumière*, trad. de Mathilde Bellaigue et Christian Devillers, Paris, Linteau, 1996.

KAHN, Louis, *Conversation with students,* Princeton Architectural Press, Second Edition, 1998.

KAHN, Louis, *Louis Kahn, essential texts,* New-York - London : W.W. Norton & Compagny, 2003.

KOOLHAAS, Rem, *Junkspace. Repenser radicalement l'espace urbain,* trad. de Daniel Agacinski, Paris, Payot, 2011.

KOOLHAAS, Rem (dir.), *Harvard Guide to Shopping Project on the city 2*, Taschen, 2002.

KOOLHAAS, Rem, *Conversation with students*, Architecture at Rice, Paperback, 1996.

KOOLHAAS, Rem, *New-York Delire,* trad. de Catherine Collet, Paris, Parenthèses, 2002.

KOOLHAAS, Rem, *The conversation Series, with Hans Ulrich Obrist,* Köln, Walther König, 2007.

KOOLHAAS, Rem, *Mutations*, Bordeaux, ACTAR, 2000.

KOOLHAAS, Rem, OBRIST, Hans Ulrich (dir.), *Project Japan. Metabolism talks*, Köln, Taschen, 2011.

LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris, Crès et Cie, Paris, 1923.

LE CORBUSIER, *Urbanisme*, Paris, Crès, 1925.

LE LANNOU, Maurice, *Le déménagement du territoire, rêveries d'un géographe*, Paris, Seuil,1967.

LEVY, Jacques, LUSSAULT, Michel (dir.), Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, Belin, Paris, 2003.

MADEC, Philippe, *L'architecture et la paix. Eventuellement, une consolation,* Paris, Jean Michel Place, 2012.

MAGNAGHI, Alberto, *Le projet local*, trad. de Marilène Raiola, Amélie Petita, Sprimont, Mardaga, 2003.

MONS, Alain, *Les lieux du sensible. Villes, hommes, images,* Paris, CNRS, 2013.

MANGIN, David, *La ville franchisée : formes et structures de la ville contemporaine,* Paris, La Villette, 2004.

PALLASMAA, Juhani, *La main qui pense*, Arles, Actes Sud, 2013.

PAQUOT, YOUNES, *Ethique, Archi, Urbain*, Paris, La Découverte, 2000.

PEREC, George, *Espèces d'espace*, Paris, Galilée, 1974.

PAQUOT, Thierry, MASSON-ZANUSSI, Yvette, STATHOPOULOS, Marco, *Alterarchitecture Manifesto*, Gollion, Infolio, 2012.

PROST, Robert, *Pratiques de projet en architecture*, Gollion, Infolio, 2014.

ROLLOT, Mathias, *Saint-Dizier 2020 : Projet de ville*, Cirey-sur-Blaise, Châtelet-Voltaire, 2014

SALIGNON, Bernard, *Où. l'art - l'instant - le lieu*, Paris, Cerf, 2008.

SANSOT, Pierre, *Poétique de la Ville*, Paris, Klincksieck, 1973.

SAUZET, Maurice, YOUNES, Chris, LARIT, Christian, *Habiter l'architecture, entre transformation et création*, Paris, Massin, 2003.

VACCHINI, Livio, *Capolavori*, Paris, Linteau, 2006.

VENTURI, SCOTT BROWN, IZENOUR, *L'enseignement de Las Vegas*, Bruxelles, Mardaga, 2008.

VERSTEEGH, Pieter (dir.), *Méandres, penser le paysage urbain*, Lausanne, Presses Polytechnique et universitaires romandes, 2005.

VIGATO, Jean-Claude, *Régionalisme*, Paris, La Villette, 2008.

WEBER, Max, La ville, Paris, La Découverte, 2014.

YOUNES, Chris (dir.), *Ville contre-nature. Philosophie et architecture*, Paris, La Découverte, 1999

YOUNES, Chris, BONNAUD, Xavier, *Perception, architecture, urbain*, Gollion Infolio, 2014.

YOUNES, Chris, *Maison Mégapole*, Paris, Passion, 1998.

YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry, *Ethique, Architecture, Urbain*, La Découverte, 2000.

YOUNES, Chris, PAQUOT, Thierry (dir.), *Géométrie : mesure du monde*, Paris, La découverte, 2005.

YOUNES, Chris, MANGEMATIN, Michel (dir.) *Donner l'habiter : Architecture – Œuvre d'Art – Existence*, Clermont-Ferrand, EACF, 1992.

YOUNES, Chris, GOETZ, Benoit, MADEC, Philippe, *Indéfinition de l'architecture,* Paris, La Villette, 2009.

ZUMTHOR, Peter, *Atmosphères*, Basel, Birkhäuser, 2008.

Bibliographie générale convoquée pour l'étude

OUVRAGES

ADORNO, Theodor W., *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. d'Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 2001.

ADORNO, Theodor Wiesengrund, HORKHEIMER, Max, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses*, trad. d'Eliane Kaufholz, Paris, Allia, 2012.

ARENDT, Hannah, *Walter Benjamin 1892-1940,* Paris, Allia, 2007.

AUGE, Marc, *La Communauté illusoire*, Paris, Payot & Rivages, 2010.

BACHELARD, *L'air et les songes*, Paris, Corti, 1990.

BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves*, *Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942.

BACHELARD, Gaston, *La poétique de la rêverie,* Paris, PUF, 1960.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et Simulations,* Paris, Galilée, 1981.

BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

BEGOUT, Bruce, *La décence ordinaire. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell,* Paris, Allia, 2008.

BEGOUT, Bruce, *Le ParK*, Paris, Allia, 2010.

BENJAMIN, Walter, *Expérience et pauvreté*, Paris, Payot & Rivages, 2011.

BENJAMIN, Walter, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. de Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz, Paris, Allia, 2010.

BERGSON, Henri, *Le bon sens ou l'esprit français*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

BERGSON, Henri, *Le rêve,* Paris, Payot&Rivages, 2012.

BIAGINI, Cédric (dir.), *Radicalité, 20 penseurs vraiment critiques*, Paris, L'échappée, 2013.

BIAGINI, Cédric, CARNINO, Guillaume (dir.), *Les luddites en France, résistance à l'industrialisation et à la l'information*, Paris, L'échappée, 2010.

BOORSTIN, Daniel J., *The Americans : the democratic experience*, New-York, Random House, 1974.

BOORSTIN, Daniel J., *Le triomphe de l'image. Une histoire des pseudo-événements en Amérique,* trad. Mark Fortier, Montréal, Lux, 2012

BORGMANN, Albert, *Holding on to reality*, *The nature of information at the turn of the millenium*, Chicago, Chicago press, 1999.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU, Pierre, *Sur la télévision*, Paris, Raisons D'agir, 1996.

BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Augustin, *La pensée écologique. Une anthologie,* Paris, PUF, 2014.

CAMUS, Albert, *L'Etranger*, Paris, Gallimard, 1971.

CARRON, Guillaume, *La désillusion créatrice. Merleau-Ponty et l'expérience du réel*, Genève, MetisPresses, 2014.

CHARDEL, Pierre-Antoine, FRELAT-KAHN, Brigitte, SPURK, Jan (dir.), *Espace public et reconstruction du politique*, Paris, Presses des Mines, 2015.

CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard (dir.), *Ecologies sociales, Le Souci du commun,* Lyon, Parangon, 2014.

CHARDEL, Pierre-Antoine, *Zygmunt Bauman. Les illusions perdues de la modernité*, Paris, CNRS Editions, 2013.

CHARDEL, Pierre-Antoine, REBER, Bernard, KEMP, Peter (dir.), *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Sandre, 2010.

CHARDEL, Pierre-Antoine, ROCKHILL, Gabriel, *Technologies de contrôle dans la mondialisation : enjeux politiques, éthiques et esthétiques*, Paris, Kimé, 2009.

CRAWFORD, Matthew B., *Eloge du carburateur, Essai sur le sens et la valeur du travail,* Paris, La Découverte, 2010.

DATSUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2011.

DAVIS, Mike, *Au delà de Blade Runner, Los Angeles et l'imagination du désastre*, Paris, Allia, 2010.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition,* Paris, Minuit, 1968.

DORST, Jean, *La nature dé-naturée,* Paris, Delachaux et Niestlé, 1970.

DUMONT, Léon, « De l'habitude », Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1ere année, tome 1, 1876.

DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain,* Paris, Seuil, 2002.

ELLUL, Jacques, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Gallimard, 1994.

ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, economica, 1990.

FREUD, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté* (1919), Paris, Gallimard, 1933

GAUTHIER, Alain, *Charmer le banal*, Paris, Sens & Tonka, 2001.

GAUTHIER, Alain, *Le Virtuel au quotidien*, Belfort, Circé, 2002.

GAUTHIER, Alain, *L'impact de l'image*, Paris, L'harmattan, 1993.

GIORGINI, Bruno, YOUNES, Chris, *Lignes d'univers, lignes de vies urbaines*, trad. Mathias Rollot, Paris, Les points sur les i, à paraître 2016

GORI, Roland, *La dignité de penser,* Paris, Les liens qui libèrent, 2011.

GORI, Roland, *La fabrique des imposteurs*, Paris, Les liens qui libèrent, 2013.

GORZ, André, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

GUERANT, Florian, ROLLOT, Mathias, Du bon sens, Paris, Libres et Solidaires, février 2016.

HABERMAS, Jurgen, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?,* Paris, Gallimard, 2002.

ILLICH, Ivan, *Une société sans école*, trad. de Gérard Durand, Paris, Seuil, 2015.

ILLICH, Ivan, *Le chômage créateur*, trad. de Maud Sissung, Paris, Seuil, 1977.

ILLICH, Ivan, *Libérer l'avenir*, trad. de Gérard Durand, Paris, Seuil, 1971.

JEUDY, Henri-Pierre, *Eloge de l'arbitraire*, Paris, PUF, 1993.

JONAS, Hans, *Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979),* Paris, Flammarion, 2013.

JONAS, Hans, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, 1998.

JULLIEN, François, *Un sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie,* Paris, Seuil, 2013.

KAMBOUCHNER, Denis, *Notions de philosophie III*, Paris, Gallimard, 1995.

KANT, Emmanuel, *Le jugement esthétique,* Textes choisis par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1955.

KUNDERA, Milan, *La Lenteur*, Paris, Gallimard, 1997.

KUNDERA, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1987

LE BRETON, David, *L'adieu au corps,* Paris, Métailié, 2013.

LE COMITE INVISIBLE, *A nos amis,* Paris, La Fabrique, 2014.

LE COMITE INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007.

LASCH, Christopher, CASTORIADIS, Cornelius, *La culture de l'égoïsme*, Paris, Climats, 2013.

LARRERE, Catherine, Raphaël, *Du bon usage de la nature*, *pour une philosophie de l'environnement,* Aubier, Paris, 1997.

LAVELLE, Louis, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948.

LE LANNOU, Jean-Michel, *La puissance sans fin, essai sur la dissolution du monde*, Paris, Hermann, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *Ethique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo,* Paris, Fayard, 1982.

LEVY, Marie-Françoise (dir.), *La télévision dans la République. Les années 50*, Paris, Complexe, 1999.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir,* Paris, Minuit, 1979.

MALDINEY, Henri, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2003.

MALDINEY, Henri, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Paris, Encre Marine, 2000.

MADINEY, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 2007.

MALDINEY, Henri, *Regard, Parole, Espace*, Paris, Cerf, 1973.

MANDROSIO, Jean-Marc, *Après l'effondrement, notes sur l'utopie néotechnologique*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2000.

MARX, Karl, *Le Capital. Livre 1*, trad. de 1875 revue par l'auteur, Paris, Gallimard, 1968.

MASCI, Francesco, *Entertainment ! Apologie de la domination*, Paris, Allia, 2011.

MATHIEU, Nicole, GUERMOND, Yves, La ville durable, du politique au scientifique, Cemagref, Cirad, Ifremer, INRA, 2005.

MC DONALD, Dwight, *Une tragédie sans héros. Essais critiques sur la politique, la guerre et la culture*, trad. de Grégory Cingal, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2013.

MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz*, *et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, L'encyclopédie des Nuisances, 1996.

NEUBURGER, Robert, *Exister. Le plus fragile des sentiments*, Paris, Payot, 2012.

NANCY, Jean-Luc, *L'équivalence des catastrophes*, Paris, Galilée, 2012.

NANCY, Jean-Luc, TYRADELLIS, Daniel, *Qu'appelons-nous penser ?*, Zurich, Diaphanes, 2013.

NUSSBAUM, Martha C., *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?,* Paris, Flammarion, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José, *La déshumanisation de l'art (1925)*, Paris, Allia, 2014.

ORTEGA Y GASSET, *Le mythe de l'homme derrière la technique,* trad. BOURGEOIS Frédéric, MELOT Claire, ROLLOT Mathias, Paris, Allia, décembre 2015.

PASCAL, George, *Les grands textes de la philosophie*, Paris, Bordas, 1986.

PAQUOT, Thierry, *L'espace public*, La Découverte, 2009.

PELLUCHON, Corinne, *Élements pour une éthique de la vulnérabilité, les hommes, les animaux, la nature,* Paris, Cerf, 2011.

RABINOVITCH, Gérard, *De la destructivité humaine. Fragments sur le Béhémoth*, Paris, PUF, 2009.

RAHBI, Pierre, *Du Sahara aux cévennes*, Paris, Albin Michel, 2002.

RAHBI, Pierre, *Vers la sobriété heureuse,* Arles, Actes Sud, 2010.

RAULET, Gérard, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006.

RAVAISSON, Félix, *De l'habitude (1838)*, Paris, Allia, 2007.

REY, Pierre-Louis, *L'Etranger. Albert Camus,* Paris, Hatier, 1981.

REVAULT D'ALLONES, Myriam, *La crise sans fin*, Paris, Seuil, 2012.

RIESEL, René, SEMPRUN, Jaime, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

RIGAUD, Bernard, *Henri Maldiney, la capacité d'exister,* Paris, Germina, 2012.

ROSSET, Clément, *L'invisible*, Paris, Minuit, 2012.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme (1946)*, Paris, Gallimard, 1996.

SARTRE, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

SANSOT, Pierre, *Du bon usage de la lenteur,* Payot, 1998.

SCHÜTZ, Alfred, *L'étranger,* Paris, Allia, 2003.

SERRES, Michel, *Le mal propre*, Paris, Le pommier, 2008.

SHAKESPEARE, William, *Macbeth. Une tragédie*, Trad. Ariane Mnouchkine, Paris, Théâtrales, 2014

SIMONDON, Gilbert, *Cours sur la perception 1964-1965*, Paris, PUF, 2013.

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012.

STEINER, George, *Martin Heidegger,* trad. Denys de Caprona, Paris, Flammarion, 2008.

STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie (1935),* Grenoble, Jerôme Millon, 1989.

STIEGLER, Bernard, *La télécratie contre la démocratie*, Flammarion, 2006.

TCHAKOTINE, Serge, *Le viol des foules par la propagande politique,* Paris, Gallimard, 1952.

TESSON, Sylvain, *Petit traité sur l'immensité du monde,* Paris, Equateurs, 2005.

TRUC, Gerome, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité,* Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008.

THEIS, Robert, *Jonas, Habiter le monde*, Paris, Michalon, 2008.

VIRILIO, Paul, *Esthétique de la disparition,* Paris, Galilée, 1989.

ARTICLES

ABRAM, Joseph, « Dislocation / Re-structuration. La forme comme laboratoire du réel », in *L'atelier de Montrouge, la modernité à l'oeuvre (1958-1981)*, Cité de l'Architecture et du Patrimoine / Actes sud, 2008, pp.65-75

BAUMAN, Zygmunt, Vivre dans la « modernité liquide », Entretien avec Xavier de la Vega, propos recueillis par Sciences Humaines, N° Spécial N° 13 *À quoi pensent les philosophes ?* mai-juin 2011

BEGEL, Antoine, « De la surprise des lieux », in DUDEVANT, Aurore, ROLLOT, Mathias (dir.), *Surprise,* Revue en ligne Trapèze, n°11, mai 2014, disponible en ligne sur une nouvelle plateforme : http://trapezerevue.tumblr.com/post/106047540741/de-la-surprise-des-lieux (consulté le 6 décembre 2015).

BERNADET, Denis, « Trois grandes tours… et puis s'en vont », *Habiter autrement*, Revue Le Mook, Paris, Autrement, 2009, p.116-121

BONNET, Frédéric, BONZANI, Stéphane, YOUNES, Chris, « Ville-nature et architectures des milieux », *Cahiers de la recherche architecturale et urbaine,* mcc, n°26/27, 2012.

BLANC, Nathalie, « L'habitabilité urbaine », in COUTARD, Olivier, LEVY, Jean-Pierre, *Ecologies urbaines*, Paris, Economica/Anthropos, 2010.

CABIRON, Damien, « le voyage de G. Mastorna », TOPOI des lieux de l'architecture, N°2, *La mémoire du temps*, Nancy, Ecole d'architecture de Nancy, 1988.

COGATO LANZA, Elena, « Habitabilité vs. développement durable. Pour une initiation au projet territorial », Présentation de l'atelier de projet conduit à l'EPFL, Revue en ligne *Espaces temps*, 2008 ; disponible en ligne à l'adresse http://www.espacestemps.net/articles/habitabilite-vs-developpement-durable/ (consulté le 7 décembre 2015).

COURVOISIER, Martine, « Trouble de Dépendance à Internet - IAD, Notions générales », Action Innocence (Suisse) - MCO, Mars 2007.

DE LA VEGA, Xavier, « Vivre dans la « modernité liquide » », ENTRETIEN AVEC ZYGMUNT BAUMAN, *Sciences Humaines*, N°Spécial N° 13, À quoi pensent les philosophes ?, 2011.

DEYMIE, Brice, « Prison : comment habiter un espace contraint », in *Un lieu où (s')habiter*, Proteste n°139, septembre 2014.

DOLLE, Jean Paul, « La crise est là », Revue Lignes, 2009/3 (n° 30), pp.78-88.

ESQUIROL, Josep Maria, « Critique d'Heidegger », in HOTTOIS, Gilbert, CHABOT, Pascal (dir.), *Les philosophes et la technique,* Paris, Vrin, 2003, p.136,

FINDELI, Alain, COSTE, Anne, « De la recherche-création à la recherche-projet : un cadre théorique et méthodologique pour la recherche architecturale », Lieux communs, n°10, 2007

FOUCAULT, Michel, *Le beau danger*, Entretiens avec Claude Bonnefoy [1968], Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie », 2011

FUKSAS, « Less Aestethics, More Ethics », Venice Biennale direction, 7th International Architecture Exhibition, 2000

HAYLES, Katherine Hayles, *Hyper and Deep Attention : the generational divide in cognitive modes*, profession, 2007

HATZFELD, Marc, « l'art d'habiter nulle part », in *Habiter autrement*, revue Le Mook, Paris, Autrement, 2009

HERZOG & DE MEURON, Conférence du Jeudi 10 octobre 1991, extrait retranscrit dans l'ouvrage *Yellow. 25, Arc en rêve, centre d'architecture, l'album des 25ans,* Bordeaux, 2006, pp.212-213

HOORNAERT, Geert, « Le réel de l'autonomie », *Courtils en lignes*, n°10 / février 2013, *habiter & schizophrénie*, pp.178-182

HOYAUX, André-Frédéric, « Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant : Introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept d'habiter », *Cybergeo : European Journal of Geography*, Epistémologie, Histoire de la Géographie, Didactique, document 216, mis en ligne le 29 mai 2002, consulté le 22 novembre 2014. Disponible en ligne à l'adresse : http://cybergeo.revues.org/1824 (consulté le 2 décembre 2015)

HUSSY, Charles, « Habiter ou loger : l'exemple d'Onex », in *Habitation : revue trimestrielle de la section romande de l'Association Suisse pour l'Habitat*, n°47 (1974)

KOOLHAAS, Rem, « Le territoire intelligent », trad. Mathias Rollot, in D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris, LAPENNA, Annarita, ROLLOT, Mathias (dir.), *Ressources urbaines latentes,* Genève, MetisPresses, à paraître printemps 2016.

LEGER, Jean-Michel, DECUP-PANNIER, Benoîte, « La famille et l'architecte : les coups de dés des concepteurs », *Espaces et sociétés* 2/2005 (n° 120-121), p. 15-44

LEROUX, Nadège, « Qu'est-ce qu'habiter ? », VST - Vie sociale et traitements 1/ 2008 (n° 97), p. 14-25. Disponible en ligne à l'adresse : www.cairn.info/revue-vie-sociale-et-traitements-2008-1-page-14.htm, Consulté le 10 janvier 2015.

LOSSON, Marc, « Il faut rêver le monde pour pouvoir l'habiter », revue *L'Ormée*, n°106, Bordeaux, 2015.

MARCHAND, Jean Pierre, « le temps d'une ruine », in TOPOI des lieux de l'architecture, N°2, *La mémoire du temps,* Nancy : Ecole d'architecture de Nancy, 1988, pp.3-17

MALET, Jean-Baptiste, « *Amazon, l'envers de l'écran* », Le Monde Diplomatique, novembre 2013.

MARCILLON, David, REBOIS, Didier, YOUNES, Chris, « Des formes et des visions urbaines diversifiées », in OFFNER, Jean-Marc, POURCHEZ, Carole, *La ville durable, perspectives françaises et européennes,* Revue *Problèmes politiques et sociaux*, N°933, février 2007, pp.34-37

MARTINEZ, Annick, « Habiter : être-au-monde », *Habitation et symbolisation*, 3ème Colloque International Humaniste Phénoménologique à Montréal, 1999

MAURIAC DYER, Nathalie, « Poétique de la surprise : Aristote et Proust », Revue en ligne *Item*, 2007. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.item.ens.fr/index.php?id=75879 (consulté le 2 décembre 2015)

MOUSSEAU, Jacques,« La télévision et son public », in revue *Communication et langages*, 1991, N°87

NANCY, Jean-Luc, « Le temps partagé », in *Revue Traverses,* n°1, Paris, Centre Georges Pompidou, Printemps 1992

ONFRAY, Michel, « Comment lutter contre l'atomisation », *La Décroissance*, n°118, avril 2015

RABHI, Pierre, « Habiter ? », 2007, Disponible sur le site du Réseau Inter-Régional de L'habitat Groupé : http://www.habitatgroupe.org/spip.php?article1008 (consulté le 10 décembre 2015).

RAMMSTEDT, Otthein, « L'étranger de Georg Simmel », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1994, pp.146-153.

REBOIS, Didier, ROLLOT, Mathias, « Upcycler l'urbain : quelles opportunités en jeu ? », in D'ARIENZO, Roberto, YOUNES, Chris (dir.), *Recycler l'urbain*, Genève, MetisPresses, 2014

REBOIS, Didier, « Introduction : la ville de tous les sens », in REBOIS, DIDIER (dir.), *La ville de tous les sens*, numéro spécial de la revue Architecture & Comportement, Vol. 9, Lausanne, EPFL, 1993, N°3, p.281.

RENNEVILLE, Marc, HIGELIN, Audrey, « Habiter la prison : la question de l'espace carcéral dans l'œuvre de Berthet One, ancien détenu devenu dessinateur », in *Criminocorpus, carnet de l'histoire de la justice, des crimes et des peines,* 2012

RIOU, Pascal, « Défense et illustration du Mézenc », Août 2006, in *Quel avenir pour les paysages du Mézenc ? Les zones de développement éolien en question…,* Association pour la Préservation des Paysages Exceptionnels du Mézenc, Mars 2007, disponible en ligne à l'adresse http://meygal.mezenc.free.fr/appem/docs/_Volumes_Untitled_DocFinalWeb.pdf, consulté le 3 septembre 2015

ROSA, Hartmut, Entretien, *Le Monde magazine*, 28 aout 2010

SERFATY-GAZON, Perla, « Chez-soi » et « Appropriation », in *Dictionnaire de l'habitat et du logement*, sous la direction de Marion Segaud, Jacques Brun, Jean-Claude Driant, Paris, Editions Armand Colin, 2003

STIRN, François, « Remarques préliminaires », in *L'inquiétante étrangeté,* Paris, Hatier, 1987.

VERSTEEGH, Pieter, *Présentation du projet ALCOVES – architecture et soins infirmiers en psychiatrie* ; http://www.jointmaster.ch/jma/ch/de-ch/index.cfm?page=/jma/home/education/researchjma/jmaalcoves ; consulté le 14 juillet 2015.

VESCHAMBRE, Vincent, « La notion d'appropriation », in *Norois,*195, 2005/2, mis en ligne le 11 août 2008, consulté le 10 janvier 2015. Disponible à l'adresse : http://norois.revues.org/589 (consulté le 2 décembre 2015).

YOUNES, Chris, « La maison de l'impossible », *MEI n°27*, « Habiter, communiquer », 2007, pp. 43-51.

YOUNES, Chris, « Les nouveaux enjeux de l'habiter et du cohabiter », revue en ligne Influencia.

YOUNES, Chris, « Une philosophie spatiale existentielle », L'esprit des villes, n°1, pp.79-84.

YOUNES, Chris, « Limites, passages, transformations en jeu dans une architecture des milieux », Louvain-la-Neuve, Laboratoire Analayse Architecture, 2008.

YOUNES, Chris, GOETZ, Benoit, « Mille milieux, Éléments pour une introduction à l'architecture des milieux », *Le Portique*, mis en ligne le 25 novembre 2010. Disponible en ligne à l'adresse : http://leportique.revues.org/2471 (consulté le 2 décembre 2015)

YOUNG, Kimberly S., « Internet addiction : the emergence of a new clinical disorder », *CyberPsychology and Behavior*, Vol. 1 No. 3., pp. 237-244, 1998

ZIZEK, Slavoj, *Le Sujet Interpassif*, Paris, Centre Pompidou, *Traverses*, 1998

ZUPPINGER, T., « Humanisme et urbanisme », in *L'habitat, un monde à l'échelle humaine*, Revue Implication philosophiques, Dossier 2009.

« Que vive l'art », Appel co-signé, publié dans *Libération*, Rebonds, 11 juillet 2000. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.liberation.fr/tribune/2000/07/11/que-vive-l-art_332698 (consulté le 5 décembre 2015).

MEMOIRES D'ETUDES, THESES DE DOCTORAT, ETUDES ET RAPPORTS DE RECHERCHE

ARCILE, Pierre-Yves, *Différence et habitation, autour d'une architecture sans visage*, mémoire de DPEA sous la direction de Chris Younès et Jacques Boulet, ENSAPLV 2009.

BAUDRY, Hugues, *Approche des conditions fondamentales de l'habitabilité des espaces. Pour une contribution à la Géographie comme science de l'habiter*, Thèse de Doctorat en Géographie, sous la direction de Michel Lussault, soutenue à l'Université François Rabelais de Tours le 6 Juillet 2007

BONZANI, Stéphane, *La ligne d'édifier, Invention architecturale et transmilieu(x)*, thèse de philosophie, sous la direction de Chris Younès, septembre 2010, Lyon, Université Lyon 3 Jean Moulin

CHATONSKY, Grégory, *habiter l'inhabitable*, DEA Esthétique, Centre Saint-Charles, Paris I, 1996

CHEVRIER, Sébastien, *L'inhabitable est notre site. Habiter l'inhabitable comme éthique de l'architecture*, mémoire de DPEA, soutenu en Septembre 2008 à l'ENSAPLV

DAERON, Isabelle, *Habitabilité*, mémoire de fin d'études sous la direction de Marie-Haude Caraës, Paris, ENSCI-Les Ateliers, 2009.

HALIMI, Patrice, BEGNIS, Catherine, FERRER, L., NOREST, S., Enquête, mai 2013. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.asef-asso.fr/mon-enfant/notre-enquete-repas-des-enfants/1786-l-assiette-des-enfants-l-enquete-des-medecins-de-l-asef (consulté le 2 décembre 2015)

KIM, Hye-Ryung, *Habiter, perspectives philosophiques et éthiques – de Heidegger à Ricoeur*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, Soutenue en 2010-2011, p.200, nous précisons entre parenthèse les termes grecs

KIMMEL, Laurence, *Une poétique des repères : propositions pour une architecture des repères comme mode d'habiter l'espace*, thèse de doctorat sous la direction de Maryvonne Saison, soutenue le 7 avril 2006 à l'Université de Paris X Nanterre, p.1

GIRARDON, Lucie, *La place de l' « habiter » dans le corpus psychiatrique. Contribution à une approche historique, clinique et institutionnelle,* Université Claude Bernard Lyon 1, Faculté de Médecine Lyon Est, Année 2011 - N°9, Thèse présentée le 25 janvier 2011.

THINK Institut, Great Place to Work Institut, *Etude : 1 salarié français sur 2 est confronté à une situation de burn-out*, octobre 2014. Disponible en ligne à l'adresse : http://www.greatplacetowork.fr/publications-a-evenements/blogs-et-actualite/784-etude-1-salarie-francais-sur-2-est-confronte-a-une-situation-de-burn-out- (consulté le 2 décembre 2015).

LAUGIER, Louise, *Prendre part au monde, ces espaces "entre" que l'on habite*, mémoire Master II, ENSAPLV 2014

MICKALA, Cyrile, *Habiter : sciences, phénoménologie et herméneutique à partir de Gaston Bachelard et Maurice Merleau-Ponty*, Thèse en Philosophie sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger, soutenue le 13 juin 2014 Lyon, Université Lyon 3 Jean Moulin.

NABLI, Fella et RICROCH, Layla, Rapport de recherche de l'INSEE, division *Conditions de vie des ménages*, 2013.

THIBAULT, Serge, *EhEA « Espaces habités, espaces anticipés »*, Rapport de recherche UMR CNRS 6173 Cités territoires environnement et sociétés (CITERES), ANR, 2008.

ROLLOT, Mathias, *De quoi Junkspace est-il le nom ?*, mémoire de DPEA Philosophie et Architecture, Paris, ENSAPLV, 2012.

ENTRETIENS ET DOCUMENTAIRES VIDEOS

BORREL, Philippe, *Un monde sans humains*, Reportage ARTE, 2012, disponible en ligne à l'adresse : https://www.youtube.com/watch?v=QkFRxbXbYdQ (consulté le 9décembre 2015).

LEFEBVRE, Henri, *Entretien avec Henri Lefèbvre*, Urbanose, Chapitre 15, Office Nationale du Film du Canada, 1972. Disponible en ligne à l'adresse : *https://www.youtube.com/watch?v=0kyLooKv6mU* (consulté le 9 décembre 2015).

RAHBI, Pierre, *La sobriété heureuse*, Entretien avec Pierre Rahbi, DVD, Les Colibris, 2011.

STIEGLER, Bernard, *Le temps de cerveau disponible,* Reportage France 2 de Christophe Nick et Jean-Robert Viallet, 2010.

ROBIN, Marie-Monique, *Le monde selon Monsanto, de la dioxine aux OGM, une multinationale qui vous veut du bien,* documentaire ARTE, 2008.

LABOREY, Claire, *Mainmise sur les villes,* documentaire ARTE, 2015.

ENTRETIENS ET DOCUMENTAIRES AUDIO, COMMUNICATIONS, CONFERENCES, DISCOURS.

HEROUARD, Florent, « Habiter, Etre, bien-être : éléments de méthode pour une investigation auprès des habitants », Colloque *Peut-on prétendre à des espaces de qualité et de bien-être ?*, Angers - Septembre 2004, publié en ligne sur le site du CNRS : http://eso.cnrs.fr/spip.php?article269 (consulté le 2 décembre 2015).

JEUDY, Henri-Pierre, *Le mot ou le geste de la semaine*, France culture, le 30.03.2013

KOOLHAAS, Rem, « Current preoccupations », Conférence à l'UNESCO, 7 avril 2015.

MADEC, Philippe, *Habitant, le texte*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2004.

NATALINI, Adolfo (Superstudio), AA School of architecture lecture, London, 3 March 1971.

TRAUTMANN, Catherine, « Faire habiter les hommes », 2 octobre 1997, Ministère de la culture et de la communication, lettre n°16, 15 octobre 1997, consultable en ligne à l'adresse : http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/lettre/16.pdf (consulté le 2 décembre 2015).

RAHBI, Pierre, « Pierre Rabhi en son jardin », Emission du 19 juin 2014, France Culture.

RICIOTTI, Rudy, Entretien avec Joseph Confavreux, *Contrechamp*, Mediapart, 04 octobre 2015

REMERCIEMENTS

Merci tout d'abord à Messieurs Pierre-Antoine Chardel, Philippe Madec, David Vanderburgh et Pieter Versteegh d'avoir accepté d'être membres du jury de la thèse.

Merci à Chris Younès et à Stéphane Bonzani pour leur suivi et leurs soutiens chaleureux et singuliers, fins et précieux d'attentions multiples. Merci aussi pour avoir su instaurer une relation humaine d'une si belle qualité, m'avoir fait confiance, et laissé une telle liberté intellectuelle et quotidienne.

Merci à Manuela pour ses apports et supports innombrables et incommensurables. L'immense richesse des quelques années passées à travailler sur ces sujets n'aurait pas même été envisageable sans sa patience, sa qualité d'écoute, sa grande sagesse et son enthousiasme salvateur.

Elements vers une éthique de l'habitation est une recherche menée sous Contrat Doctoral du Ministère de la Culture ; et donc une recherche qui n'aurait abouti à ce résultat sans ces conditions privilégiées pour son établissement. Et en ce sens, c'est Chris Younès qu'il me faut encore remercier pour avoir porté ce projet de thèse, mais aussi Guy Amsellem pour l'avoir soutenu, et le Ministère de la Culture pour lui avoir fourni pareil soutien.

Etablie au sein et dans la poursuite des travaux de recherches de l'équipe GERPHAU (Philosophie Architecture Urbain), cette recherche n'oublie pas à quel point elle doit à l'équipe un certain nombre de ses hypothèses et axiomes, vocabulaires, champs et arguments de travail. Durant presque quatre ans, l'équipe fut un environnement de travail riche et épanouissant, humainement comme intellectuellement. Par ordre alphabétique, merci notamment à Xavier Bonnaud, Marc-Antoine Durand, Laurence Kimmel, Didier Rebois et Antonella Tufano ; et parmi les doctorants, il me faut remercier chaleureusement et plus particulièrement, Antoine Begel, Céline Bodart, Roberto D'Arienzo, Jeremy Gaubert, Annarita Lapenna et Emmanuelle Roberties. Merci à vous, il faut bien une pareille équipe de doctorants pour vaincre la solitude de l'aventure du doctorat.

Durant toutes ces années de recherche et d'écriture, j'ai beaucoup appris aussi de mes éditeurs, leurs exigences et leurs retours variés. Merci à Henri-Pierre Jeudy en premier lieu pour m'avoir fait confiance et m'avoir conseillé et porté avec amitié. Merci à Franco Parrachini et Marc Logoz, chez MetisPresses, pour l'attention et l'exigence portée aux travaux initiés ensembles. Ces lignes ne seraient pas non plus les mêmes sans vos retours et accompagnements.

Puis, ces remerciements ne seraient pas complet si n'était pas mentionné le nom

de Jean-Pierre Marchand, à qui je dois non seulement d'avoir pu envisager de faire dialoguer architecture et philosophie, mais aussi d'avoir découvert et tant aimé Günther Anders. Et, preuve supplémentaire que l'enseignement forme véritablement des passions, merci aussi à Joseph Abram, Felice Fanuele et Marc Verdier pour avoir incarné des postures d'enseignants si singulières, puissantes et riches de sens. Je ne serais probablement pas entré en thèse sans pareils exemples de pédagogies incarnées.

Merci à vous, finalement, mes amis architectes et musiciens, pour m'avoir supporté et aiguillé parfois, durant toutes ces années de constructions.

Merci à ma famille, dont l'apport est indiscible.

MATHIAS ROLLOT
7 Rue Joseph Dijon
75018 Paris
mathias.rollot@gmail.com

LABORATOIRE GERPHAU UMR CNRS 7218 LAVUE
ENSA Paris La Villette
118 / 130 avenue Jean Jaurès 75019 Paris
Tel / +33 (0)1 53 72 84 51
gerphau@gmail.com

UNIVERSITE PARIS VIII - VINCENNES SAINT-DENIS
ECOLE DOCTORALE PRATIQUES ET THEORIES DU SENS
2 rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex