UNIVERSITE DE STASBOURG
FACULTE DE LA THEOLOGIE PROTESTANTE

THESE DE DOCTORANT
NOUVEAU REGIME

HABITER

: PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES ET ETHIQUES

De Heidegger à Ricœur

Présentée et soutenue par

Hye-Ryung KIM

en 2010-2011

Direction de thèse : M. Gilbert VINCENT

Jury

M. Olivier ABEL, Professeur, Faculté Libre de Théologie protestante de Paris
M. Jérôme POREE, Professeur, Université de Rennes I
M. Frédéric Rognon, Professeur, Université de Strasbourg
M. Gilbert VINCENT, Professeur émérite, Université de Strasbourg

SOMMAIRE

SOMMAIRE p. 1

ABREVIATIONS p. 2

INTRODUCTION p. 5

I. HEIDEGGER : L'être et L'habiter p. 17

II. BACHELARD : L'intime du monde p. 38

III. ARENDT : L'espace privé et L'espace public p. 79

IV. BOURDIEU : Habitus, Habiter p. 142

V. LEFEBVRE : Habiter. Le droit à la ville p. 208

VI. LEVINAS ET RICŒUR : L'éthique et La politique de l'habiter p. 250

CONCLUSION p. 295

BIBLIOGRAPHIE p. 303

TABLE DES MATIERES p. 307

RESUME p. 310

Abréviations

Ouvrages de Martin HEIDEGGER

ET *Etre et temps*, traduit par VEZIN François, Paris : Gallimard, 1986.

HH *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, tr. par FEDIER François et HERVIER Julien, Paris : Gallimard, 1988.

EC *Essais et conférences*, tr. André PREAU, Paris : Gallimard, 1993.

Ouvrages de Gaston BACHELARD

TRR *La terre et les rêveries du repos*, Paris : Librairie José Corti, 1948.

PE *La poétique de l'espace*, Paris : *PUF*, 1957.

PN *La philosophie du non*, Paris : PUF, 1973.

Ouvrages de Hannah ARENDT

CC *La Crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1972.

VE *La vie de l'esprit I*, Paris : PUF, 1981.

CH *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

EJ *Eichmann à Jérusalem*, tr. par Martine LEIBOVICI, Paris : Gallimard, 2002.

Ouvrages de Pierre BOURDIEU

AL *Algérie 60*, Paris : Les Editions de Minuit, 1977.

DCS *La distinction critique sociale du jugement*, Les Edition de Minuit, Paris, 1979.

SP *Le sens pratique*, Paris : Les Edition de Minuit, 1980.

DM *La Domination masculine*, Paris : Seuil, 2002.

Ouvrages d'Henri LEFEBVRE

CII *Critique de la vie quotidienne II – fondements d'une sociologie de la quotidienneté,* Paris : L'Arche Editeur, 1961.

RU *La Révolution urbain*, Paris : Editions Gallimard, 1970.

DV *Le droit à la ville suivi d'Espace et politique,* Paris : Editions Anthropos, 1968 et 1972.

PM *La Pensée marxiste et la ville*, Paris : Casterman, 1972.

Ouvrages d'Emmanuel LEVINAS

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye : Martinus Nijhoff, 1974.

TA *Le Temps et l'Autre*, Montpellier : Fata Morgana, 1977.

EI *Ethique et infini*, Paris : Librairie Fayard, 1982.

TI *Totalité et infini*, 4e éd. The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

EPP *Ethique comme philosophie première,* Paris : Rayot & Rivages, 1992.

Ouvrages et articles de Paul RICOEUR

HV *Histoire et vérité,* Paris : Seuil, 1955.

CI *Le Conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 1969.

SA *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1996.

L1 *LECTURS 1*, Paris : Seuil, 1991.

US « Urbanisation et sécularisation », in : le revue de *Le mouvement du christianise social*, n°5-8, 1967, Paris.

AN « Architecture et narrativité », in : le revue de l'*Urbanisme*, n°303, novembre/décembre 1998, Paris.

INTRODUCTION

« Il faut payer pour croire à sa liberté. Il faut déranger les autres pour arranger sa propre indépendance. »[62] Jean Cayrol

Ne voyons pas une provocation ni une manifestation d'orgueil dans la citation ci-dessus ; ce ne serait pas conforme à l'intention de l'auteur, Jean Cayrol. Bien que nous voulions résister du fond du cœur contre la naïveté de l'avare, qui croit que « l'argent fait tout », la réalité nous trahit souvent, vraiment trop souvent, et notre bonne volonté cède peu à peu à une coupable insensibilité. C'est que nous vivons aujourd'hui *d'*un marché libre – pas seulement *dans* un marché -, très libre : comme la jungle primitive. C'est que nous vivons *d'*un grand marché, grand comme le monde. Là où le marché occupe tous les espaces humains, la meilleure justice n'est plus que « le prix juste », dit-on. Qu'est-ce que cette expression signifie ? Est-ce, comme les publicités de télévision la suggèrent sans cesse, le prix le plus bas, adapté aux petits budgets de milliards de consommateurs, ou bien a-t-elle un autre sens, qu'on a commencé récemment à entrevoir avec l'idée de « commerce équitable » ? Le prix raisonnable ! Qui le fixe, pour qui et pour quelle raison ?

Du fait de l'ambigüité du concept de prix juste, il arrive qu'il y a toujours parmi nous des gens qui sont incapables de payer pour leur liberté. La liberté dont nous voulons parler ici, ce n'est pas la grande *Liberté d'expression* ou *d'opinion* ; ce sont plutôt les petites libertés que nous, en tant qu'êtres capables de payer pour nos besoins, avons facilement ignorées. La liberté de la vie, c'est manger ce qu'on veut

[62] CAYROL Cayrol, *De l'espace humain*, Paris : Seuil, 1968, p. 129.

manger, s'habiller comme on veut, apprendre ce qu'on veut apprendre, dormir où on veut dormir… et habiter avec les gens qu'on aime. Les gens incapables d'accéder à ces petites libertés, ce sont souvent les perdants du jeu du marché libéral, trop libéral. Parmi eux, certains finalement deviennent « clochards » ou bien, selon l'expression un peu plus élégante, les « Sans Domicile Fixe ».

Le clochard chassé de chez soi ! Où va-t-il ? Que fait-il ? Malgré la grande peur d'être jeté dehors, il sait où aller dans une ville, pour ne pas être seul. « Ils trouvaient, témoigne Cayrol, toujours sur leur route des gros tuyaux de ciment dans lesquels ils se faufilaient et faisaient leur lit de paille et de chiffons à l'intérieur. Nous avons trouvé de ces couches au fond des barques de pêcheurs, car dès que le clochard s'installait, il y avait une recherche du confort, un désir de possession très net de l'endroit repéré par lui. Parfois ils régnaient sur les gares, se mêlant avec les voyageurs qui attendaient les trains de nuit. Ils s'installaient sur les bancs avec leurs paquets sur les genoux, demandaient des cigarettes aux militaires, découvraient, sous les bancs, des morceaux de pain abandonnées. Quand ils en avaient assez de rester assis pour ne rien attendre, ils s'en allaient trainer dans le quartier des gares où existait en permanence une effervescence propice : cafés illuminés, musiques d'accordéon, femmes cachées dans la pénombre qui demandaient du feu, etc. »[63] Se regroupant là où il n'y a pas de chez soi, les clochards repéraient ainsi leurs « points de chute ».[64]

Tournons nos yeux vers nous-mêmes. Pourquoi suis-je gênée – j'ai presque peur ! -, de croiser un pauvre clochard dans une petite ruelle obscure ? Parce qu'il est sinistre ? Parce qu'il sent si fort ? Parce que je suis une femme prudente et qu'il est un homme saoul ? Parce qu'il a faim, mais n'a pas d'argent ? Parce qu'on a peut-être vu trop de séries criminelles à la télévision ?..... Mais, comme d'habitude, il me laisse passer sans difficulté, comme pour se moquer de ma méfiance. Or, d'où cette peur, cette angoisse inidentifiable vient-elle? Elle ne vient pas du clochard lui-même, surtout pas de quelque méchanceté innée. Car, il a le droit d'être bon ou méchant comme les autres, les « Avec Domicile Fixe ». Autrement dit, il est lui aussi un humain, qui a sa dignité et est témoin d'humanité, comme moi. A vrai dire, mon embarras face au clochard, a son origine en moi, qui ne veux pas m'encombrer de la misère de l'autre privé, de toit dans la rue. Mais on ne peut pas hâtivement me juger égoïste. Dépassant le clochard, je peine pour le moins à démêler mes

[63] *Ibid.*, p. 125.
[64] *Ibid.*, p. 123.

sentiments compliqués : la pitié envers le clochard qui a tout perdu, la colère face à lui qui s'abandonne à l'alcool et qui n'a plus envie de chercher un travail, la déception à l'égard de la politique, qui est incapable de protéger les personnes économiquement faibles, la reconnaissance pour les personnes secourables qui s'occupent passionnément des milliers de sans domicile fixe, le sentiment d'impuissance, de ne pas donner plus, la fatigue devant la vie de plus en plus chère dans la société industrielle, etc.

Face à ces sentiments mêlés, Levinas a déjà avancé un diagnostic explicite, mais peut-être trop simple : ils résulteraient de *ma* crainte d'usurper la place de l'autre : « Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre.»[65] Selon le philosophe de l'« Ethique de l'autre », le visage du clochard accuse *mon* bien-être et *m'*appelle à la justice pour lui. C'est dans la ruelle obscure que Levinas, en tant que discret metteur en scène, place, sans aucun autre figurant, ces deux personnages en position de couple inséparable : « le *moi* » (le seul responsable) et « le pauvre autre ».

Cependant, cette mise en scène très émouvante s'efface soudain dès lors que je refuse d'assumer une responsabilité « infinie », comme Levinas l'a dit. Au moment où je tente de prendre un pauvre petit dans mes bras, je me rappelle ma famille, mes enfants, mon travail, ma retraite ou d'autres urgences. Je ne conçois pas de faire mes adieux à ceux de ma maison et à mes proches. Dès lors, la scène de la ruelle obscure se dissipe rapidement ; heureusement, je vois d'autres passants, non des figurants mais de vraies personnes : les policiers, le maire, les assistants sociaux, les personnes chargées de l'aide d'urgence, les musiciens vagabonds, les commerçants, les ouvriers, les membres du clergé, les jeunes, etc. Cette multiple présence humaine s'intercale inévitablement dans la rencontre exclusive du *moi* et de l'autre. Cependant, puis-je maintenant continuer librement mon chemin en laissant le soin de ce pauvre SDF aux autres ? Il n'est pas plus facile de répondre.

La prise en compte de la complexité de la relation humaine, à la fois personnelle et sociale, nous conduit nous-mêmes à la question de l'« habiter », objet de notre thèse. Il est vrai que j'habite chez moi, que ma demeure est à moi ; mais mon toit touche le toit du voisin et ma porte s'ouvre sur la rue, où les gens passent. Face à cette réalité à double dimension qu'est ma maison, notre étude de l'« habiter » ne vise pas quelque sens pur d'une demeure anonyme, sans plaque

[65] LEVINAS Emmanuel, *Ethique comme philosophie première*, Paris : Rayot & Rivages, 1992, p. 94.

indiquant le nom du propriétaire ou du locataire. Pour parler de ma demeure, il me faut aussi parler de la demeure de l'autre et de l'espace commun. De même que, pour assurer mon bien-être chez moi, il me faut aussi travailler au bien-être de l'autre et de la communauté. C'est la raison pour laquelle cette thèse philosophique ne peut pas se limiter à l'étude des grands discours ontologiques et phénoménologiques sur ce que depuis Martin Heidegger on nomme l'être-au-monde. Nous voulons emprunter un autre chemin, celui que nous a ouvert Paul Ricœur ; celui d'une philosophie dialectique, qui ne sacrifie ni la visée éthique ni le souci du politique.

Pourtant, cette thèse ne se consacre pas à l'examen de la seule philosophie ricoeurienne. A franchement parler, ce serait plutôt une sorte de biographie qui expose, chapitre par chapitre, le développement de notre propre pensée face à la question de l'« habiter ». D'un chapitre à l'autre, d'un philosophe à l'autre, nous avons voulu enrichir notre regard sur la manière humaine d'habiter : « cohabiter avec et pour les autres ». Ricœur sera notre guide, précieux et discret.

Dans le développement de notre thèse, le premier chapitre concernant l'ontologie de l'habiter chez Martin Heidegger correspond à une perspective assez critique. De fait, on peut dire que c'est ce philosophe qui a pour la première fois tenu le mot « habiter » pour l'équivalent du mot « être », l'un des vocables aussi importants pour lui que pour les tout premiers philosophes. Contre toute attente, en particulier celle de son maître, le grand phénoménologue Edmund Husserl, son premier ouvrage, *Etre et Temps* (1927), aborde sans hésiter l'examen de questions philosophiques considérées comme dépassées : l'*être* et le *néant*, la *vie* et la *mort*. Pour Heidegger, le néant n'est pas le simple antonyme de l'être, ni la mort celui de la vie. Il n'interroge le sens du néant ou de la mort que par rapport à l'existence humaine, comme présence temporaire au monde. Son thème fondamental, le « *Dasein* (l'être-là) », illustre sa compréhension de la temporalité et de la limite spatiale de l'existence humaine. Il est clair pour lui que l'homme en tant qu'*être-là* vit toujours, jusqu'à la fin de sa vie, avec l'*angoisse* de mourir à tout moment, de cesser d'exister dans le monde.

Réfléchissons encore un instant sur le sens de la mort, dans l'ontologie de Heidegger. Comme nous l'avons indiqué, la mort, au sens heideggérien, ne désigne pas simplement la fin de la vie ou la brièveté de la vie humaine ; elle est plutôt considérée comme l'*arrêt d'exister au monde*. Il n'y a qu'un seul monde, selon ce philosophe qui ne parle pas de l'immortalité de l'âme après la mort. C'est dire que le monde n'est que le lieu de la vie et le séjour des vivants. Celui qui est mort n'a

plus de lieu. Il est parti vraiment du monde. Quand un homme disparaît, son monde disparaît aussi. De ce point de vue, le mot « monde » n'équivaut pas, dans la philosophie heideggérienne, à la Terre ou au cosmos. Il désigne exactement l'espace où un homme mène son existence, autrement dit, « le monde ambiant » du *Dasein*. A cet égard, précisément à cet égard, Heidegger identifie « *exister* au monde » à « *habiter* au monde ».

Ce à quoi nous prêtons attention, dans le premier chapitre, c'est au fait que la notion heideggérienne d'« habiter » s'attribue à tout lieu, au monde même où se déroule la vie humaine. En ce sens, « habiter » est, chez le philosophe, une expression poétique qui désigne, en un double sens temporel et spatial, la limite existentielle de l'être humain. (Pour la comparaison avec la poétique de la maison par Bachelard, nous rependrons, dans le deuxième chapitre, l'interprétation par Heidegger de « habiter au monde » dans le poème de Hölderlin.) Assurément, le concept heideggérien d'« habiter » n'est pas lié au thème de la « maison », comme logement, auquel nous nous sommes au contraire intéressé dans cette étude, à propos de la vie heureuse. La maison n'est, chez le philosophe, qu'**un outil** pour habiter ; la vraie maison de l'homme heideggérien, le *Dasein*, désigne le vaste monde ambiant. Que l'homme soit un habitant, ainsi que Levinas l'a noté dans *Totalité et infini*, cela ne fait rien, ne compte pour rien au regard de l'être immobile et solitaire face à la mort.

Gaston Bachelard : c'est en puisant dans la grande richesse de sa pensée poétique que nous commencerons à parler véritablement de la maison, de l'espace d'habitation, distincte du monde extérieur. A la différence du philosophe allemand, le philosophe français prête attention au mouvement dynamique de la vie humaine : l'homme ne reste pas toujours à la même place, ni ne se loge n'importe où. Il répète constamment le geste de sortir et de rentrer dans son foyer. L'être humain, Bachelard l'appelle l'« être du dehors et du dedans ». Celui-ci ne s'identifie pas à l' « être errant » qui n'a pas trouvé sa place et, par conséquent, qui se déplace, de-ci de-là, dans le monde étrange où il est jeté. L'homme qui trouve sa demeure dans un petit coin du monde n'a plus peur du monde. Le concept bachelardien d'« habiter dans la maison » souligne ainsi la vitalité de l'être humain qui ose sortir de la maison, la base sûre de son être. Pour cet homme rassuré, le monde n'est plus étrange, ni terrifiant, mais familier et chaleureux. Il en résulte que la maison selon Bachelard est, pour l'homme, le centre du monde, l'intérieur du monde où il vit et se repose, l'espace privé où il jouit pleinement de sa solitude.

Cependant, le concept bachelardien de la maison n'est pour nous qu'une toute

première étape sur un chemin qui devrait déboucher sur l'utopie d'un monde habitable pour tous. Selon nous, il serait regrettable que le philosophe se plaise à décrire la maison comme un espace individuel et solitaire – le lieu de vie d'un homme ou d'un petit garçon -, sans prendre acte de la présence de la femme. Pour mieux exposer ce problème, nous allons à la fin de ce deuxième chapitre confronter la poétique de la maison selon Bachelard, avec la théorie féministe de Luce Irigaray.

Le troisième chapitre commence par souligner un autre défaut de la poétique de la maison. Divisant le monde en deux parties, dedans et dehors, le philosophe élude la question du monde public, où un individu rencontre d'autres humains. Dans le monde que lui peint son imagination, la maison est bâtie au plein cœur de la nature. La maison serait le lieu où est née la culture humaine, protection contre la sauvagerie de la nature. En ce sens, nous pouvons dire que le philosophe est profondément marqué par l'individualisme et par l'idée de l'« être jeté au monde » chère à Heidegger et aux existentialistes. Pour dépasser cette limite de la philosophie de Bachelard, nous ferons place, au milieu de cette thèse, à une pensée politique qui aborde le monde humain à partir du couple de l'espace privé et de l'espace public. C'est la pensée d'Hannah Arendt. Dans son livre, *Condition de l'homme moderne* (1958), elle souligne l'autonomie et l'indépendance de l'espace privé, qui soutient l'espace public, à savoir l'espace de l'action politique. Loin de Heidegger, qui fut son maître et son amant secret dans sa jeunesse, qui est devenu l'un de ses chers amis avec qui elle échangera beaucoup de lettres jusqu'à sa mort, Arendt étudie la question de l'habiter en rapport avec la communauté des humains sur la Terre. Cette perspective nous aide à nous affranchir de l'individualisme bachelardien et à envisager la pluralité humaine.

Cependant, toute pensée et tout penseur ayant des points faibles, nous découvrons dans sa pensée un défaut, nullement négligeable. Dans sa critique de la disparation de l'action politique, du fait du développement de la masse dans la société industrielle, elle limite le concept de « politique » à l'apparition d'opinions et d'actions spécifiquement politiques. A travers cette remarque, nous entendons prêter attention au fait que l'espace public, l'espace de l'« action », qu'elle pense à partir de l'ancien modèle de la cité grecque, est bien différent de l'espace économico-social, l'espace du « travail » et de l'« œuvre ». Il est vrai, l'immigrante qu'elle est, accueillie aux Etats-Unis, n'a aucune confiance dans le Parti communiste ni dans l'économie sociale de l'époque de la guerre froide. A ses yeux, ceux-ci sont discrédités par l'idéologie totalitaire, qui détruit la pluralité humaine. C'est pourquoi sa théorie de l'action opère une distinction tranchante entre le social

et la politique.

Notre question, du coup, porte sur cette autre distinction, entre l'action, le travail et l'œuvre. Pour la politologue, l'étude de la manière dont l'homme doit vivre avec les autres se confond essentiellement avec la cause de la liberté politique, chacun devant trouver place au sein de la pluralité humaine. Cependant, n'oublions pas que la vie communautaire de l'homme vise fondamentalement la survie elle-même, comme dans le cas des abeilles ou des fourmis. Ce n'est pas tout. En tant qu'*être culturel*, mû par divers désirs, l'être humain bénéficie de la culture que l'humanité crée et, grâce à cette culture, surmonte ses limites individuelles. Pour sa survie, mais aussi pour une vie meilleure, l'homme vit en communauté. A cet égard, l'action politique, selon nous, n'est pas simplement l'activité interhumaine « sans l'intermédiaire des objets ni de la matière ». Sans de bonnes conditions matérielles pour tous, il ne m'est pas possible d'être libre face à l'autre. En ce sens, l'espace public n'est pas seulement le lieu de la liberté de chacun, mais l'espace commun où l'on s'occupe du bien-être de l'autre. C'est pourquoi nous nous écartons de la théorie de l'action politique défendue, par la politologue et nous nous tournons vers l'éthique sociale.

Avant d'aborder plus directement l'éthique sociale, en rapport avec la question de l'« habiter », il convient peut-être que nous prenions garde à ce que peut avoir de naïf une pensée abstraite comme, souvent, celle des philosophes. Aussi le détour par la sociologie, qui part de l'observation prétendument « objective » de la réalité, est souvent indispensable. Parmi nombre de sociologues qui ont traité le thème de l'habitation et de son environnement, nous avons retenu Pierre Bourdieu et Henri Lefebvre dans les deux chapitres suivants.

Bourdieu est un sociologue, soi-disant poststructuraliste, qui analyse la reproduction de la structure de la domination, difficilement modifiable, à la lumière du concept d'« habitus ». En lien avec nos préoccupations, nous présenterons les deux études qu'il a menées en Algérie. D'abord, nous prêterons attention à la petite étude annexée à la fin de *Le sens pratique.* Dans cette annexe, intitulée « la maison ou le monde renversé », le sociologue refuse le schéma commun, celui d'une dichotomie entre la maison (l'espace des femmes) et le monde (l'espace des hommes) dans une société qui privilégie les hommes. D'après lui, l'intérieur de la maison kabyle n'est nullement le petit royaume des femmes, écartées de l'espace public. Selon ses observations sur les maisons kabyles, l'intérieur se divise en deux parties, féminine et masculine, et est structuré conformément à l'ordre hiérarchique existant entre les deux sexes. C'est que la maison n'est qu'un tombeau pour la

femme. Avec le sociologue, nous pouvons dire que la domination masculine ne règne pas seulement sur le monde public, mais également sur l'espace privé. C'est à travers cette double structuration de l'espace que la domination masculine ne cesse de se reproduire. Il est important, pour nous, de pouvoir découvrir à la suite de Bourdieu le poids de la discrimination sexuelle de l'espace, dans le monde mais aussi dans la maison.

Mais nous ne voulons pas nous contenter de rappeler, avec lui, l'étendue de la domination masculine elle-même. Pour lutter plus profondément contre l'ordre de la domination sexuelle, nous avons tenu à présenter brièvement la théorie du genre proposée par Judith Butler, la féministe américaine que Bourdieu lui-même a souvent citée. Alors que le sociologue tente d'éclairer la structure de la domination des hommes sur les femmes, la féministe s'attache plutôt à la structure emblématique de la domination hétérosexuelle, avec la dichotomie entre l'homme et la femme, entre l'époux et son épouse. Selon elle, la femme n'est pas seulement une victime de la domination machiste, mais encore le sujet qui reproduit la domination hétérosexuelle symbolique. Avec elle, nous souhaitions évoquer l'existence, dans notre société, des diverses formes de famille, de groupes de gens qui cohabitent dans une demeure mais qui ne ressemblent pas à la famille prétendue « normale », composée de ces trois éléments : le père, la mère et leurs propres enfants. L' « anormalité » de la composition familiale - par exemple : familles monoparentale et recomposée, célibataire ou famille homosexuelle, débouche généralement sur une discrimination sociale et économique au quotidien.

En second lieu, nous présentons une autre étude de Bourdieu, qui nous semble très importante du point de vue de l'éthique sociale, sur la société algérienne des années 60 lors de l'implantation du capitalisme. Dans cette étude, le sociologue s'intéresse à la destruction de la société rurale, à la construction massive d'appartements modernes et à l'apparition des bidonvilles. Selon lui, les nombreux nouveaux appartements résultant de la politique urbaniste et de l'économie immobilière, imposent aux nouveaux habitants un modèle de bonne gestion économique de la vie et un nouvel *habitus*, une nouvelle manière de vivre, que nous qualifierons de « chic ». Mais, comme la définition du concept d'« habitus » l'implique, la plupart des habitants immigrés venus du monde rural ont de grandes difficultés à changer leur manière de parler, d'agir et de penser, autrement dit leur manière d'être (dans) leur corps. De ce fait, les immigrants arrivés en ville commencent à se distinguer selon leur succès ou leur échec ; dans leur adoption du nouvel habitus de l'habitation, ils forment des classes sociales qui vivent

séparément et, finalement, ils lèguent leur appartenance de classe à leurs enfants. Cette étude bourdieusienne nous conduit à prêter sérieusement attention à cette question : une politique de l'habitation peut-elle transformer sans violence la vie des gens les plus marginaux ?

Avant de terminer ce quatrième chapitre, nous - en tant que philosophe – tenterons de penser plus profondément le concept bourdieusien d'« habitus » en le mettant en rapport avec le concept d'« hexis », développé par Aristote. Bien que le sociologue souligne, avec son concept, la difficulté de toute modification de la manière d'agir, l'ancien philosophe a voulu mettre l'accent sur la bonne habitude, l'habitude d'agir pour le Bien. Selon nous, il est impossible de choisir l'un contre l'autre ; il faut plutôt accepter une mise en rapport dialectique de ces deux concepts. C'est la raison pour laquelle il faut admettre que l'homme, en tant qu'individu, est un être faible, mais que l'homme, en tant qu'être politique, autrement dit en tant qu'« être parlant », est capable, avec les autres, de changer le monde. C'est ainsi, à ce moment de notre parcours, que nous apercevrons véritablement l'importance du travail d'articulation de l'éthique et de la politique chez Ricœur.

Henri Lefebvre, que nous aborderons dans le quatrième chapitre, est le sociologue – mais aussi bien le philosophe – qui nous permettra d'enrichir notre perspective sur le droit de l'habiter dans l'espace privé et sur le droit d'user de l'espace public : « le droit à la ville », dit-il. Selon lui, la ville, en tant qu'œuvre commune, est l'espace central de la richesse, de la connaissance, de l'information et du pouvoir de la communauté urbaine. Tous les citoyens ont le même droit d'accéder au centre de la ville et de profiter de tous les fruits accumulés par la communauté urbaine. Pourtant, nous pouvons très vite percevoir que sa revendication d'un droit à la ville est, contradictoirement, un verdict rendu contre la réalité urbaine, dans laquelle, à cause d'une politique urbaniste liée au capital immobilier, les citoyens pauvres sont privés du droit au centre-ville et sont condamnés à reproduire les classes sociales à travers la discrimination des espaces urbains.

On se rappelle sans doute que Lefebvre avait adhéré à un parti marxiste. Quant à nous, nous voulons tenter de préciser, dans cette thèse, l'importance philosophique de son herméneutique de la ville, plutôt qu'éclairer après coup la nature de ses liens avec le parti communiste. A partir de ses observations sociologiques sur la politique de ségrégation de l'espace urbain, Lefebvre, en tant que philosophe, s'attache à « lire la ville » comme un texte, face auquel, nous, en tant que à la fois lecteurs et habitants, devons réfléchir sur notre droit à la ville, à une ville habitable car offerte

à l'interprétation et ouverte par elle. Il est impressionnant de constater que Lefebvre a déjà appliqué dans la topologie, la pensée de l'espace, des concepts repris de la sémiologie linguistique, et ce, une dizaine d'années avant Foucault ou Ricœur. Grâce à cette rencontre entre la critique de la politique de l'espace et l'étude sémiologique du discours urbain, nous souhaitons souligner que la construction de la ville « habitable » pour tout le monde ne dépend pas seulement de la révolution des conditions matérielles, ni des entreprises de construction, ni du gouvernement, mais dépend également de la participation, par diverses actions et par la parole de tous les habitants.

Avant d'arriver au chapitre final, il paraîtra utile de présenter un article peu connu de Ricœur : « Architecture et narrativité », paru dans la revue de l'*Urbanisme* (1998). Nous procéderons à une comparaison de cet article avec l'herméneutique de la ville par Lefebvre. Malgré nombre de points communs entre les deux approches, la comparaison nous permettra de découvrir, d'une part, que Lefebvre semble avoir désespéré des « institutions », soit étatiques, soit sociales ; d'autre part, que Ricœur insiste, presque obstinément, sur l'importance du rôle des institutions. Face à cette divergence entre nos deux philosophes, nous devrons préciser le rôle éthique des institutions.

Afin de revenir au cœur même de cette thèse, « habiter » au sein de la communauté humaine, le dernier chapitre sera consacré à une réflexion sur la relation de l'éthique et de la politique. Pour ce faire, nous tenterons d'organiser une confrontation entre les deux œuvres nous ayant servies de guides dans cette thèse doctorale : celles d'Emmanuel Levinas et de Paul Ricœur. De fait, Levinas, au regard de la problématisation du sujet de cette thèse, est l'un des plus importants penseurs. C'est lui en effet qui a signalé l'ambigüité du concept ontologique d'« habiter-*au-monde* » de Heidegger, et précisé véritablement l'importance de la demeure pour *ma* vie heureuse, appuyée sur la distinction entre le monde et la maison. Cependant, pour ce philosophe, la tranquillité de *ma* demeure est aussitôt annulée par l'apparition du visage souffrant de l'autre. Comme nous l'avons déjà noté au début de cette introduction, le *Moi* tombe sous le coup d'une inculpation : il est accusé d'usurper la place de l'autre. Levinas reconnaît pourtant que, malgré cette accusation, le *Moi* ne peut céder sa demeure à personne ; c'est que sa demeure est le seul fondement de sa vie dans le vaste monde. Malgré cette réalité contradictoire de la demeure du *Moi*, le philosophe place le *Moi* dans une relation de sujétion infinie à autrui. Ce qui suscite notre interrogation, c'est que, malgré sa revendication d'une responsabilité totale du *Moi* pour l'autre, Levinas lui-même

révèle, ironiquement, l'incapacité éthique du *Moi* vis-à-vis de la souffrance de l'autre. Il est vrai que la misère, chez mes voisins, n'est pas vraiment résolue par *mes* seuls efforts personnels. C'est pourquoi, malgré de belles réflexions levinassiennes sur la demeure et la responsabilité sublime du *Moi* vis-à-vis de l'autre, notre thèse ne trouve pas chez lui un chemin susceptible de déboucher sur la question de la construction d'un « monde habitable » pour tous.

Tout à la fin, nous examinerons comment Ricœur, contrairement à Levinas, tente de rétablir la complémentarité de l'éthique et de la politique, en vue de rendre le monde mieux habitable et mieux vivable. Avec lui, nous apprenons que la politique, plus exactement « le politique » au sens ricoeurien du terme, peut devenir la grande affaire humaine, par laquelle la responsabilité infinie de chacun pour l'autre pourrait se déployer, par l'intermédiaire des divers services rendus par les institutions, dans tout l'espace public, au-delà des relations personnelles. Pour lui, la « bonne » politique ne concerne pas seulement la liberté individuelle, mais aussi l'égalité entre les citoyens, au regard de la justice distributive. La visée éthique du politique est de rendre effective notre responsabilité pour nos voisins proches mais aussi pour des personnes lointaines, sans visage. En ce sens, notre philosophe ne perd pas tout espoir dans la politique.

Bien entendu, Ricœur n'est pas naïf au point d'ignorer la fragilité et même la corruption des institutions publiques. Ainsi que le montre sa réaction face à l'insurrection de Budapest en 1957, il a toujours conscience du danger que représente la monopolisation du pouvoir étatique par les technocrates et les classes supérieures. Il sait qu'aucun type de régime politique ne peut échapper aux conflits de pouvoir, bien que le politique repose sur la bonne volonté des citoyens, désireux de construire ensemble un monde meilleur. Comme Ricœur le souligne, « le politique » qui vise le Bien pour tous est toujours menacé par le mal de « la politique ». Sa solution reste plutôt simple dirons-nous. Il revient à chaque citoyen d'assumer deux exigences inséparables. La première est la participation durable à l'espace public, en action et en parole, en veillant à la légitimité du pouvoir. La seconde est l'engagement plus personnel avec les autres, et surtout les plus marginaux : par exemple par le don, la charité, le secours, l'échange de paroles, etc.

De Heidegger à Ricœur, le chemin est long. Il fallait le suivre pour comprendre et mieux assumer, le souci de notre propre demeure et de notre vie privée et familiale, en rapport avec le bien-être de nos voisins et avec les autres sans visage. Au terme de ce chemin, nous souhaiterions que nos lecteurs n'hésitent plus à user de cette expression composée : « l'éthico-politique » ou bien « le politico-éthique »,

- jusques et y compris dans les échanges courants. Si cela pouvait être, notre thèse – toute thèse est d'initiation – n'aurait pas été vaine. Nous en sommes maintenant pleinement persuadée : un monde habitable est bâti sur des paroles justes et responsables. Ces paroles sont, doivent être les nôtres, même si nous les empruntons à d'autres. Utopie ? L'utopie n'est pas déraisonnable : du moins l'espérons-nous.

CHAPITRE I.

HEIDEGGER : L'être et l'habiter

Depuis que Husserl, dans sa *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, a centré son attention sur le *monde-de-la-vie*, trop souvent négligé par les sciences objectives, soit scientifique, soit philosophique, la philosophie prend conscience de ce monde où « nous-mêmes nous vivons conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne. Mais, ajoute-t-il, nous ne trouvons rien des idéalités géométriques, ni l'espace géométrique, ni le temps mathématique avec toutes ses formes. »[66] Le monde révèle son véritable sens en tant qu'espace habité par moi et par tous les vivants. Cependant, si nous adoptons, avec Gaston Bachelard, une version de la phénoménologie différente de celle de Husserl, nous accédons à un autre regard sur l'espace habité dans le monde, sur la maison. Bachelard écrit, dans la *Poétique de l'espace* que « les philosophes ne manquent pas qui ''mondifient'' abstraitement, qui trouvent un univers par le jeu dialectique du moi et du non-moi. Précisément, ils connaissent l'univers avant la maison, l'horizon avant le gîte. Au contraire, les véritables départs d'image, si nous les étudions phénoménologiquement, nous dirons concrètement les valeurs de l'espace habité, le non-moi qui protège le moi…tout espace vraiment habité porte l'essence de la notion de la maison. »[67] Ainsi celle-ci n'est plus une simple structure architecturale ni un bien immobilier, mais un véritable objet pour la réflexion philosophique. Il n'est donc pas possible

[66] HUSSERL Edmund, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. par Gérard GRANEL, Paris : Gallimard, 1962, p. 59.
[67] BACHELARD Gaston, La *Poétique de l'espace* (***PE***), Paris : PUF, 1957, p. 24.

d'élucider le sens du « monde » habité par tous les êtres vivants, sans parler de la « maison » qui est notre premier espace habité : la maison est notre espace vécu.

Mais est-il nécessaire de faire distinguer la maison du monde, alors qu'il est évident qu'elle n'est qu'une petite partie de l'espace géométrique du monde ? N'est-il pas suffisant de parler du monde en tant que le plus grand espace habité ? Pour problématiser la dialectique de la maison et le monde, il est utile de prendre appui sur la pensée heideggérienne exposée dans *Etre et Temps*. Il est évident que Heidegger n'a pas traité la maison comme un thème philosophique, mais s'est seulement intéressé au monde en tant qu'habitat du *Dasein* (Etre-au-monde). Il considère que la maison est un étant parmi les autres étants que l'on rencontre à l'intérieur du monde et qui peuvent se dévoiler par des voies diverses, à des niveaux différents. En énumérant le genre de choses qui sont « dans » le monde, il met à la première place « des maisons », avant même les hommes.[68] Selon lui, toutes les choses faites ou valorisées par l'homme, même si elles sont non vivantes, se superposent à l'être-chose naturel, appelé « l'être là-devant ». La maison est évidemment pensée comme un étant naturel en ce sens. Elle n'apparaît jamais chez lui comme l'espace existentiel de l'être humain, celui-ci n'existant qu'à la même manière de l'« être-au », ainsi que tous les êtres-choses naturels. Bien que nous *habitions* réellement chez nous, à savoir à la maison, le concept heideggérien de l'« habiter chez… » ne s'applique bien qu'« au monde ». En analysant, au plus près de l'étymologie, le concept de l'être-au (*In-sein*), il écrit : « Cet étant auquel appartient l'être-au avec cette signification, nous l'avons caractérisé comme l'étant que je suis (*ich bin*) chaque fois moi-même. L'expression '' *bin* '' est en intime connexion avec '' *bei* ''(auprès) ; '' *ich bin* '' à son tour veut dire : j'habite, je séjourne **auprès du … monde** en tant que ce qui m'est, de telle ou telle façon, familier. *Sein*(être) en tant qu'infinitif de '' *ich bin* '', c'est-à-dire entendu comme existential, signifie **habiter chez…**, être familier avec… *Etre-au est par suite l'expression existentiale formelle de l'être du Dasein qui a la constitution essentielle de l'être-au-monde*. »[69] Ainsi, chacun de nous est auprès du monde, mais on ne peut pas dire qu'il est auprès de la maison ; le concept d'espace habité ou

---

[68] HEIDEGGER Martin, *Etre et temps* (***ET***), tr. par François VEZIN, Paris : Gallimard, 1986, p. 98 (texte origine p. 63) : « Donner à voir ce qui se montre à même l' ''étant'' qui est à l'intérieur du monde. La première chose à faire en ce cas, c'est d'énumérer le genre de choses qu'il y a ''dans'' le monde : des maisons, des arbres, des hommes, des montagnes, des astres. »

[69] *Ibid.*, p. 88 (t.o.p. 54).

d'habitation existentielle ne vise pas fondamentalement la maison, mais le monde lui-même. Pour Heidegger, la maison n'est qu'un des êtres-au-monde *quotidiens*, que l'homme en tant que Dasein (être-au-monde) découvre placé là *devant* ses yeux.

Cette découverte est pourtant loin de prendre l'aspect de la connaissance *objective* d'une chose, au sens kantien ; c'est qu'une chose (au sens large du latin « *res* ») peut être découverte de manière immédiate dans le commerce de l'être humain avec la réalité. Heidegger nomme « préoccupation » le commerce d'un être humain avec un être-chose. La préoccupation se définit au double sens suivant : l'activité en tant qu'utilisation d'un être-chose, et la connaissance à cette activité.[70] A travers la préoccupation d'un Dasein, un « être-chose là-devant » se détache de son vieux destin ontologique de « pure et simple chose »,[71] et révèle son caractère spécifiquement « pragmatique » en tant qu'« utilisable *sous la main* ».[72] D'un côté, pour Heidegger, la maison ne peut pas être comparable au monde habité dans lequel un Dasein vit en tant que tel ; mais, d'un autre côté, elle n'est pas une simple chose là-devant, l'espace qu'il y a entre quatre murs, immergé au sein de l'espace géométrique. Lorsqu'un être humain se « préoccupe » d'une maison, à savoir lorsqu'il y séjourne, elle devient un ustensile, un « *outil* d'habitation » au sens heideggérien.[73] [74]

---

[70] *Ibid.*, p. 102 (t.o.p. 67).

[71] Selon Heidegger, les anciens grecs « avait pour les « choses » un terme « πράγματα», ce à quoi on a affaire dans le commerce qu'instaure la préoccupation (παάξις). Mais, du point de vue ontologique, ils laissaient justement dans l'ombre le caractère spécifiquement « pragmatique » des πράγματα» et les déterminaient « d'emblée » comme de « pures et simple choses » ». *Ibid.*, p.104 (t.o.p. 68).

[72] *Ibid.*, p. 142 (t.o.p. 102).

[73] *Ibid.*, p. 104 (t.o.p. 68) François Vezin, traducteur de la version française, traduit *Zeug* par « util », mais nous aimerons traduire par « outil » qui est mieux adapté dans le langage français. Par la même raison, nous préférons « outillage » plutôt que « utillage » proposé par le traducteur.

[74] *Ibid.*, p.104 -105 (p. 68-69). « *Un* outil n' ''est'' en toute rigueur jamais. A l'être de l'outil appartient toujours chaque fois un outillage à l'intérieur duquel cet outil peut être ce qu'il est. Par essence l'outil est '' quelque chose qui est fait pour… '' …. Conformément à son usualité, un outil est toujours *issu* de son appartenance à un autre outil : l'outil pour écrire, la plume, l'encre,.., la table, la lampe, le mobilier, la fenêtre, les portes, la pièce. Jamais ces '' choses '' ne se montrent d'abord chacune pour soi afin d'emplir ensuite une pièce à titre de somme du réel. Ce qui se rencontre immédiatement sans être toutefois saisi thématiquement, c'est la pièce, encore n'est-elle pas non plus saisie comme ce qu'il y a '' entre les quatre murs '' au sens de l'espace géométrique – mais au contraire comme **outil d'habitation.** C'est à partir de lui que se montre l'aménagement et en celui-ci l'outil pris chaque fois '' isolément ''. *Avant* lui est chaque fois déjà dévoilée une utillerie. » (C'est nous qui soulignons.)

Comme on l'a vu à propos de la « préoccupation », le commerce avec l'étant au sein du monde signifie pour celui-ci la destination à un emploi et, à la fois, la connaissance qu'il requiert. Nous avons dit que cette connaissance n'est pas celle, objective, que visent les sciences mathématiques, scientifiques, ou à la philosophie moderne, séduite par l'épistémologie. Heidegger écrit : « Cet étant n'est pas alors objet d'une connaissance théorique du ''monde'', c'est ce dont il est fait usage, ce qui est produit, etc. Se rencontrant ainsi, l'étant arrive préthématiquement sous le regard d'un ''connaître'' qui, du moment qu'il est phénoménologique, prend premièrement en vue l'être et, une fois l'être ainsi thématisé, s'accompagne de la thématisation de chaque étant. Il s'ensuit que cette explication phénoménologique, loin de prendre connaissance des constituants qui sont ceux de cet étant, consiste au contraire à déterminer la structure de son être. »[75] Il nous semble très important de noter que cette re-définition de la connaissance, à partir de la distinction entre connaissance pragmatique et théorique, a pour but la critique de la civilisation moderne, qui se fonde sur la mathématisation ou l'objectivation du « monde là-devant ». A cette occasion, Heidegger se trouve partager avec Husserl le même souci à l'égard de l'époque contemporaine, toutefois ; il suit un autre chemin. « Contre Husserl qui affirme que c'est la perception qui nous livre la présence ''en chair et en os'', Heidegger montre qu'il y a un mode de donation plus originaire, celui des outils dans l'usage et le maniement. »[76] Il regrette que la conception mathématique de l'espace neutralise les espaces du monde ambiant où vit le Dasein et les ramène à de pures dimensions, en sorte que l'emplacement des êtres-choses est fixé par accident, et que le monde ambiant devient monde naturel. « Le monde en tant qu'*outillage formant un attirail* se spatialise pour devenir un ensemble articulé de choses *étendues* qui ne sont plus que là-devant. » [77] Heidegger appelle cette réduction du monde ambiant à la nature, l'« immondation ». Selon lui, même un être-chose qui n'est pas utilisé ou utilisable n'est pas interprété comme choséité pure et simple, prédestinée à une saisie à titre d'étant qui n'est que là-devant, mais plutôt comme ce qui ne dévoile pas encore son caractère d'outil ou de chose utilisable.[78] Il considère que les caractères d'un outil se déterminent par rapport à sa place précise en quelque portion du monde. Pour être prêt à servir, « l'outil a sa place ou bien il ''traîne'', ce

---

[75] *Ibid.*, p. 103 (t.o.p. 67).
[76] VAYSSE Jean-Marie, *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris : Ellipses, 2000, p. 32.
[77] ***ET***, p. 153 (t.o.p. 112).
[78] *Ibid.*, p. 118 (t.o.p. 81).

qui diffère fondamentalement d'une pure apparition là-devant à une quelconque position dans l'espace ».[79] Autrement dit, un outil est disposé à sa place, et sa position est en rapport avec son utilisation.

Il est important, au regard de notre étude, que Heidegger prenne l'exemple de maison afin d'expliquer la spatialité de l'outil, en relation avec son utilibilité : « La maison a sa façade au soleil et sa façade exposée aux intempéries ; c'est sur ce partage que s'oriente la répartition des « pièces » et, à l'intérieur de celles-ci, que se fait leur « aménagement » en fonction de leur caractère respectif d'util ».[80] La maison est, pour lui, d'une part, un étant utilisable, destiné à l'habitation à l'intérieur du monde ; d'autre part, « *une* utillerie » qui sert de lieu de rangement à d'autres outils à l'intérieur d'elle-même.[81] Prêtons attention au mot étrange, traduit par « outillerie », créé par Heidegger. Si l'on veut dire, avec ce concept, que la maison est un grand être utilisable qui sert d'emplacement pour d'autres outils, on peut alors dire que le monde est le plus grand Etant utilisable, le plus grand espace pour tous les outils. Mais le monde ambiant, selon Heidegger, n'est pas l'outillerie la plus grande ; bien plutôt il l'appelle : l'« outillage formant un attirail »[82]. C'est la raison pour laquelle le monde heideggérien n'est pas l'espace le plus grand, ce qu'on peut dire pourtant à propos de l'univers. « L'espace n'est pas plus dans le sujet que le monde n'est dans l'espace. L'espace est plutôt ''au'' monde, dans la mesure où l'être-au-monde constitutif du Dasein a découvert l'espace. »[83] C'est que nous pouvons parler du monde uniquement en relation existentielle avec l'être-au-monde qui y vit. C'est pourquoi il est possible d'imaginer l'univers sans l'être humain, mais impossible de parler du monde sans le Dasein (l'être-au-monde). Dans ce cas, le monde ambiant se présente comme *outillage* autour du Dasein, mais il n'est pas lui-même utilisable comme un outil qu'on a sous la main. Le volume de la maison, en tant qu'utilisable, ne peut donc jamais être considérée, selon Heidegger, comme le symétrique du volume du monde. Ainsi il n'y a pas chez lui d'analogie, ni de dialectique entre la maison et le monde. Disons encore une fois que la maison est simplement un étant utilisable à l'intérieur du monde ambiant.

Or, c'est le moment de répéter notre question : Est-ce que la maison est vraiment un étant utilisable comme les autres êtres-choses à l'intérieur du monde ?

---

[79] *Ibid.*, p. 142 (t.o.p. 102).
[80] *Ibid.*, p. 143 (t.o.p. 104).
[81] *Ibid.*, p. 105 (t.o.p. 69).
[82] *Ibid.*, p. 153 (t.o.p. 112).
[83] *Ibid.*, p. 152 (t.o.p.111).

Quel est le problème que soulève cette perspective ? Il faut remarquer d'abord que « être utilisable en vue de… » présuppose normalement « être possédé », ou au moins « être autorisé à employer ». Heidegger observe lui aussi qu'avant d'employer un être-chose *à-quoi*, et aussi avant de l'utiliser *pour…*, il faut être *avec* cet utilisable sous la main.[84] Pourtant l'idée heideggérienne de l'*avec-quoi* ne s'identifie pas directement au concept de « propriété », tel qu'il a cours dans la société contemporaine. Car le fait qu'un Dasein emploie un être-chose à…, (le terme heideggérien ici, est « conjointure »), signifie fondamentalement qu'un Dasein rencontre cet étant au monde, et découvre son être dévoilé comme un être utilisable. « Etre avec un étant sous la main pour l'employer à quelque part » ne désigne donc pas la prise de possession, comme Hegel l'a dit,[85] en tant que réalisation de la volonté abstraite à l'égard d'une chose, autrement dit, en tant que domination du sujet-homme sur l'objet-chose.

Malgré tout, prêtons attention au fait que Heidegger, dans d'autres pages de *Etre et Temps*, voit dans les êtres-choses *là-devant* des « biens » ayant des valeurs d'emploi : c'est refuser par là la pensée cartésienne, qui définit les êtres-choses comme simple matière étendue qui n'ont pas de valeur d'usage.[86] Comme il l'a rappelé, les valeurs de bien, par exemple « beau, pas beau, bon pour, pas bon pour, employable, imployable », ne sont pas *mathématiques*, ni *quantifiables*, pour le Dasein.[87] L'important pour notre étude, est que ces valeurs représentent une bonne raison pour « **vouloir** posséder un être-*bien* » avant même de « **vouloir** l'employer à… ». Plus simplement dit, aucun étant utilisable ne peut être pris en main sans le vouloir d'un utilisateur. Il en va du Désir biologique pour la vie elle-même et, plus généralement, des désirs multiples concernant la vie meilleure. De notre point de vue, le concept heideggérien de « l'avec-quoi » dans la conjointure n'a pas sérieusement pris acte de ce Désir, ni des conflits des désirs entre les êtres humains. Autrement dit, Heidegger a compris l'utilisation d'un outil en référence à l'un individu isolé, plutôt qu'en référence à la pluralité des personnes. Cependant, l'outil qu'un Dasein *veut* employer à… est normalement *voulu* par les autres ; car l'être humain est être de Désir pour sa propre vie, bien avant de poser le sens de son être en tant que Dasein. Du fait de ce Désir égoïste, l'être humain entre en conflit avec

---

[84] Cf. *Ibid.*, p. 121-123 (t.o.p. 84-85).
[85] Cf. HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, tr. par Robert DERATHE, Paris : Librairie philosophique J. VRIN, 1997, p. 96-118.
[86] HEIDEGGER, ***ET***, p. 138 (t.o.p. 99).
[87] *Ibid.*, p. 138(t.o.p. 99).

un autre. Levinas a raison de dire que « le besoin de nourriture n'a pas pour but l'existence, mais la nourriture… le besoin est naïf. Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïste sans référence à autrui. »[88] Bien qu'un être humain soit capable de donner l'hospitalité à un autre et de renoncer à son propre intérêt en sa faveur, il est, en même temps, un être voué à rechercher la satisfaction de ses besoins et de ses intérêts. Nous découvrons que très souvent les violences humaines et les conflits armés ont leur origine dans ce Désir (ou bien dans les désirs), qui insatiablement passe outre ce que la vie exige. En ce sens, les valeurs d'un bien *là-devant* qui sont peut-être *perçus*[89]comme *non quantifiables* pour le Dasein qui l'emploiera à… sous sa main, un jour, sont en fait *quantifiables* et *monnayables* au sein du monde public.

Nous savons que les biens sont normalement vendus et achetés - sinon, on s'empare d'eux par escroquerie ou par violence ; par conséquent, les valeurs particulières d'un outil par rapport à son propriétaire sont radicalement perdues de vue, au sein du monde public ; lequel, théoriquement, correspond au marché, où l'on fixe et refixe ces valeurs en tant que *prix*, d'après la loi de l'offre et de la demande. (Ceci dit nous n'ignorons pas le fait que l'économie de marché libre est en réalité une fiction toute romantique, chère au libéralisme économique ; les conflits entre les désirs humains ne se règlent pas pacifiquement grâce au marché, et l'on ne peut oublier les phénomènes d'exploitation invisible.) Il faut donc remarquer que bien que les valeurs d'un bien soient *vues là-devant* dans l'usage personnel d'un Dasein, elles sont réellement déjà *décidées* comme la résultante des conflits de désirs humains au sein d'un monde public, qui est d'une grande complexité. Dans la société moderne, la plupart des étants utilisables qui sont maintenant sous la main, on les a acquis au sein du monde public ; ils ont été soit achetés ou empruntés, soit volés. Heidegger comprend bien la relation entre *un* Dasein et *ses* outils au sein du monde ambiant, à savoir *mon* monde ; mais il ne s'intéresse pas au monde « public », *notre* monde, où se rencontrent des hommes intéressés.[90] Or, à nos yeux, le monde ambiant de chaque Dasein ne peut pas être isolé du monde commun ; le premier monde se fond étroitement dans le second.

---

[88] LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini* (***TI***), 4e éd. The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1968. p. 107.

[89] Selon Heidegger, un étant qui est défini par « bien » n'est pas encore porté à la main, c'est-à-dire qu'il n'est pas encore utilisé. Les valeurs d'un bien ne sont donc que *perçues là-devant* par un Dasein, utilisateur potentiel.

[90] Voir la définition des mondes ambiant et public dans ***ET*** p.100 (t .o. p. 65).

Nous ne vivons plus, économiquement et biologiquement, en régime d'autonomie, comme c'était peut-être le cas pour les anciens grecs. Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, souligne combien dans la pensée des Grecs la *polis*, espace public-politique, diffère du foyer de la famille, espace privé-bio-économique. Elle souligne que la liberté civile est réservée uniquement au chef de famille (« maître ») qui ne subvient à ses propres besoins biologiques que grâce aux travaux domestiques auxquels sa femme et ses esclaves sont soumis. L'ancien monde public, composé de citoyens économiquement autonomes n'était pas, comme le monde public suggéré par Heidegger, l'espace où des hommes intéressés se confrontent ; c'est plutôt l'espace de la parole (*lexis*) et de l'action (*praxis*), celle-ci « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité »[91]. Or, le présent monde public n'est plus un espace purement politique ; comme Arendt le dit, il est devenu *social*. D'un côté, parce que les gens doivent gagner leur vie, au sein du monde public-social, en tant que travailleur/se-salarié/e ; c'est dire que nous dépendons bio-économiquement les uns des autres. Aucune famille n'est plus autosuffisante dans la société moderne. Il devient donc évident pour nous que la famille partage ses responsabilités avec les institutions publiques, par exemple, la crèche, l'école, la maison de retraite, l'hôpital, etc. D'un autre côté, l'espace privé n'est plus un lieu sacré, à l'abri de l'intervention du pouvoir public, dans les cas de violence conjugale et familiale, ou de mauvais traitement d'enfant, et de pauvreté. C'est dire que les espaces public et privé se mêlent inextricablement à notre époque. La maison, en tant qu'espace de la vie, n'est plus un lieu préservé, et économiquement autonome.

C'est pourquoi la politique moderne ne peut plus être référée au seul niveau supérieur de l'*action*, au sens arendtien ; elle est chargée de s'occuper de la vie bioéconomique et culturelle de tous ses membres. Autrement dit, la politique doit prendre en considération toutes les activités humaines : le travail, l'œuvre et l'action, pour lesquelles Arendt propose le terme générique de *vita activa.*[92] Il est vrai que la société moderne, du coup, a perdu la mémoire du sens premier de la politique pure ; ce dont Arendt s'inquiète. Mais nous vivons dans la société, dans une démocratie soi-disant indirecte, où les citoyens exercent uniquement un droit abstrait, à l'occasion d'élections périodiques. Ils perdent leur ancien statut d'*animal rational*

[91] ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* (***CH***), Paris : Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 41.
[92] *Idem.*

et, par conséquent, deviennent totalement soumis aux nécessités de la vie, en tant qu'*animal laborans*, au sein de la nouvelle société de consommation et de travail. A cet égard, il faut à souligner que Heidegger, en centrant sa pensée sur l'ontologie individuelle du Dasein, s'écarte trop rapidement de la politique, fondée sur la pluralité humaine. Cette ontologie ne parle guère de nos difficultés et des souffrances bioéconomiques liées à la société moderne.

Bien sûr, nous n'ignorons pas que Heidegger parle aussi de la condition de la vie humaine en communauté, et également du monde public. Il signale qu'un Dasein qui travaille avec un outil rencontre nécessairement les autres en tant que producteurs ou fournisseurs de cet outil.[93]Il est évident pour lui que le Dasein, en tant qu'être-au-monde, est *être-avec* (*Mitsein*) en commun avec d'autres.[94] Il écrit : « Tels qu'ils ''se rencontrent'' ainsi au beau milieu de l'ensemble d'outils en usage intégrés au monde ambiant, les autres ne sont pas, face à une chose qui n'est d'abord que là-devant, quelque chose à quoi l'on pense par raccroc ; au contraire ces ''choses'' se rencontrent en émergeant du monde où elles sont utilisables pour les autres, de ce monde qui d'avance est aussi toujours déjà le mien. »[95] Mais malgré cela, son concept de monde public n'aide pas à comprendre comment les Dasein s'y confrontent ou résolvent réellement leurs désirs contradictoires face à des biens dont le volume ne suffit pas pour tout le monde. Il semble que dans la pensée heideggérienne les Dasein échangent gratuitement les êtres-biens, comme on le ferait dans la société utopique communiste ; il semble surtout que les Dasein sont économiquement autonomes. En considération de la condition de la vie humaine en communauté, il est pourtant réellement difficile, même si Heidegger ne s'y est guère intéressé, d'ignorer le concept de « propriété », qui interfère avec celui de « l'avec-quoi ». Selon nous, l'utilisabilité n'est pas concevable sans que soit présupposée la possibilité (la possibilité de la possession), liée à la condition de pluralité des hommes. La philosophie heideggérienne qui parle du monde ambiant en tant qu'outillage, n'offre donc pas vraiment de réponse raisonnable en ce qui concerne la domination abusive des hommes sur la nature et l'exploitation économique d'un homme sur un autre dans la société moderne, où la politique se perd. Or, si l'on ne prend pas au sérieux le Désir *a priori* pour l'« *avec-quoi* » dans la conjointure, ainsi que l'inégalité de la redistribution des biens dans le cadre du marché propre aux sociétés modernes, on

---

[93] HEIDEGGER, ***ET***, p. 159 (t.o.p. 117-118).
[94] *Ibid.*, p. 160-161 (t.o.p. 118).
[95] *Ibid.*, p. 160(t.o.p. 118).

échoue à rendre le monde habitable, viable pour les êtres-au-monde vulnérables ; il ne leur reste vraiment pas grande chose d'« utilisable». Il est vrai que la philosophie n'a rien qui l'oblige à parler du marché où l'argent et les biens s'échangent. Mais ne lui incombe-t-il pas de chercher la raison fondamentale de ce phénomène, qui a son origine dans le Désir, du *vouloir*… et dans les conflits entre les hommes liés à la survie et à plus qu'elle ?

C'est l'occasion d'évoquer la critique heideggérienne de la « publicité ». Celle-ci désigne, dans sa philosophie, l'«être-dans-la-moyenne », produit de l'égalisation au sein des masses, que Heidegger appelle le « on ». Le problème, selon lui, c'est que le Dasein qui m'est *propre* face aux autres, devient facilement indifférencié et anodin, dans le monde public. Autrement dit, le Dasein, en tant qu' « être-dans-la-moyenne », participe à la vie quotidienne ; mais il n'assume pas la responsabilité d'être *soi-même* au monde. Lisons-le : « Ainsi le on décharge à chaque coup le Dasein dans sa quotidienneté. Il y a plus ; avec cette dispense d'être, le on se porte au devant de la tendance au moindre effort que le Dasein a foncièrement en lui. Et comme le on se porte constamment au-devant de chaque Dasein en le dispensant d'être, il maintient et accentue son opiniâtre domination. »[96] Ici, l'ontologie heideggérienne du Dasein se lie à une éthique du Dasein *pour lui-même*. Chaque Dasein est invité à être responsable d « être soi-même ». Nous savons que cette éthique n'a rien à voir avec l'égoïsme ; mais elle ne nous fournit rien qui ressemble à une éthique de l'Autre. Comme Levinas l'a noté, « la relation fondamentale de l'être, chez Heidegger, n'est-elle pas la relation avec autrui, mais avec la mort, où tout ce qu'il y a de non authentique dans la relation avec autrui se dénonce, puisqu'on meurt seul ? »[97] Par conséquent, cette éthique ne prête pas vraiment attention aux êtres-faibles-au-monde qui ne sont même pas au niveau de la vie moyenne, mais qui vivent tout juste pour leur seule survie.

Revenons à notre sujet, la « maison », à partir de l'analyse de ce problème dans la philosophie heideggérienne. D'une part, il nous semble que Heidegger a tenté de faire droit, au-delà de la matière étendue, à la maison « utilisable », lieu ménager pour soutenir la vie ; d'autre part, au contraire, il ne manque pas de la dévaloriser comme un bien *là-devant*. Pouvons-nous être d'accord avec Heidegger ? Il parait

---

[96] *Ibid.*, p. 171(t.o.p. 127-128).
[97] LEVINAS, *Ethique et infini* (***EI***), Paris : Librairie Fayard, 1982, p. 51.

inévitable que, la maison ayant pour valeur l'habiter, elle peut être vendue et achetée comme un bien onéreux ; par conséquent, les humains se différencient, selon qu'ils sont propriétaires, locataires, ou qu'ils sont privés de demeure, (les « ''sans domicile fixe'' que l'étiquette : SDF contribue à rendre plus invisibles encore ! »[98]) Selon nous, la maison n'est pas, ne doit pas être un bien *là-devant* utilisable comme les autres outils. Tout d'abord, pour la raison qu'elle n'est pas un simple outil qu'un Dasein emploie à l'occasion, ni un objet-ustensile de jouissance (c'est ainsi que Levinas réinterprète le concept heideggérien de l'outil) ; elle est nécessairement l'espace du vivre dans lequel chaque Dasein « vit » à proprement parler la plus grande part de sa vie. Autrement dit, l'habitation est presque la vie elle-même. Il convient de s'arrêter sur un exemple juridique : Selon les *normes minimales de surface et d'habitabilité* fixée par la loi française, « un logement comprend des pièces principales destinées au séjour et au sommeil, et des pièces de service telles que cuisines, salle d'eau, cabinets d'aisance, buanderie, débarras, séchoirs ainsi que, le cas échéant, des dégagements et des dépendances. Il comporte **au moins** une pièce principale et une pièce de service (soit salle d'eau, soit cabinet d'aisance), un coin cuisine pouvant éventuellement être aménagé dans la pièce principale. »[99] D'après la même loi, il existe des critères minimaux - permettant de qualifier l'espace habitable : surface d'un logement, hauteur sous-plafond d'une pièce principale, ouverture et ventilation, installation de la cuisine, du gaz et de l'électricité, chauffage etc. L'habitabilité est donc juridiquement définie, en rapport avec certaines exigences en matière de viabilité. Bref, *être habitable, c'est être viable.*[100] Mais la vie ainsi évoquée signifie plus que la survie. C'est pourquoi les critères de l'habitation viable sont diachroniquement et synchroniquement changeables. Ils progressent ou régressent dans l'histoire, en fonction de la richesse économico-culturelle d'une société ; ils prennent à une même époque des valeurs différentes selon les situations naturelle et économico-culturelle. Le Palais de Versailles, par exemple, avait fourni au Roi Louis XIV, à la

---

[98] VINCENT Gilbert, « Faire alliance : l'inspiration éthique de la politique », *Hospitalité et Solidarité*, éd. par Gilbert VINCENT, Strasbourg : PUS, 2006, p.15-16.

[99] Disponible sur : http://www.logement.gouv.fr/article.php3?id_article=4381&var_recherche=normes+minimales. (C'est nous qui soulignons.)

[100] L' «espace habitable », selon le règlement sur la salubrité et l'entretien des logements à Montréal, CANADA, est « un espace ou une pièce destinée à la préparation ou à la consommation de repas, au sommeil ou au séjour en excluant, notamment une salle de bains, une salle de toilettes, un espace de rangement, une penderie et une buanderie. » Disponible sur : http://ville.montreal.qc.ca/sel/sypre-consultation/afficherpdf?idDoc=1038&typeDoc=1

Reine et à leurs invités, l'espace privé le plus somptueux, bien que sans toilettes ; alors même que la loi française actuelle oblige, conformément aux normes minimales d'habitabilité, d'avoir une pièce comme salle d'eau et cabinet d'aisance. Autre exemple : parce que la loi française parle en termes ambigus d'«une pièce de service » concernant les toilettes, on peut louer, en France, un logement où cabinet d'aisance et salle d'eau n'existent pas ; mais la chose est interdite au Canada : il est interdit de louer un appartement où ne sont pas spatialement séparés WC, baignoire et douche.[101] A partir de ces exemples, nous voyons que l'habitabilité humaine se modifie ou se développe, quant à ses normes et ses valeurs, d'après les standards culturels de l'époque et de la société. Cela signifie que la vie humaine n'est pas vouée à la survie comme la vie des animaux. La vie humaine est plus que la vie naturelle ; elle est informée par la culture caractéristique dans diverses communautés humaines. La vie est culturelle. Donc lorsque que nous discutons des normes minimales d'habitabilité dans une société, nous devons considérer le progrès de ces normes en rapport avec le progrès culturel de société. Un espace habitable doit être un espace où un homme ou une famille peuvent mener une vie culturelle qui ne s'écarte pas trop de celle de voisins plus riches. Il faut un logement culturellement significatif, plus qu'un abri ou un hébergement consacré uniquement à la survie.

En ce sens, la maison ne peut pas, ontologiquement, être définie à partir de l'*usage,* ni limitée à la possibilité d'« *être* habituellement dans… » ; bien plutôt, elle soutient quotidiennement la vie humaine. Mais cette valeur de quotidienneté de la maison n'est pas ce qui devrait la faire passer pour médiocre, comme Heidegger le suggère, lui qui craint qu'on y soit immergé et qu'on y perde sa propre responsabilité ontologique en tant qu'*être*-au-monde. Au contraire, nous aimerions souligner avec Levinas que dans la quotidienneté la maison nous accueille et protège notre vie, la rend viable. « 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. »[102] Sans recueillement dans la maison, il n'est pas possible, selon Levinas, qu'un être humain advienne au monde comme sujet. « L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. »[103] A cet égard, il nous paraît surprenant

[101] Disponible sur : http://ville.montreal.qc.ca/sel/sypre-onsultation/afficherpdf?idDoc=1038&typeDoc=1
[102] LEVINAS, *op. cit.*, p. 125.
[103] *Idem.*

que Heidegger, qui a lié la vie du Dasein à la condition de l'habitation au sein du monde, n'ait pas prêté attention à la vie privée dans la maison. Celle-ci n'est pas pour nous un outil maniable, ni un objet de jouissance, mais un *autre* monde, dans lequel nous vivons selon le rythme du sortir-rentrer. Nous aimerions appeler ce monde privé : « l'intime du monde ».

De plus, il faut préciser que la maison est nécessairement l'espace de la vie en commun dans laquelle chaque Dasein « vit » en tant qu'*être -au-monde-avec*. Heidegger parle des mondes ambiant et public, mais il ne s'intéresse pas au fait que nous avons un monde privé-familial. Si ce monde ne peut pas se confondre avec *mon* monde individuel où place est faite aux outils *familiers*, c'est que nous y *vivons* avec des autres qui sont de la *famille*, non les autrui que nous rencontrons officiellement dans le monde public. (Il est vrai pourtant qu'il ne faut pas limiter les cohabitants à la famille biologique car, dans la société contemporaine la famille ne dépend plus essentiellement du mariage ni de la procréation. A cet égard, la famille correspond plutôt au cercle des familiers cohabitant.) Notons la définition juridique du droit d'habitation : « Le droit d'habitation est un droit réel ; comme tel, il fait l'objet d'une publicité foncière, il est viager, personnel, insaisissable et incessible et il est conféré à une personne pour lui permettre d'y loger *avec sa famille* dans un immeuble bâti ».[104] De notre point de vue, la maison mérite d'être appelée « un *petit* monde commun », en tant qu'espace de la vie familiale, en tant qu'*être-avec*. Ce qui est important, pour nous, c'est que la famille, en tant qu'habitant la maison, n'est pas un simple groupement naturel constitué en vue de la survie, bien qu'Aristote suggère, selon la définition fameuse « l'homme est par nature un animal politique », que la famille est par nature la première *communauté* culturelle. En ce sens, cette communauté ne vit pas sous la loi de la jungle, mais sous celle de l'hospitalité, laquelle, avec la solidarité, assure la liberté et l'égalité entre ses membres. Nous aborderons ce point dans un prochain chapitre.

Enfin, il faut penser la maison et le droit au logement dans la perspective de l'Etat, institution par laquelle un peuple tente de rendre effective sa définition du bien individuel et du bien public pour tous. Le concept heideggérien de la maison, à

---

[104] 3éme CIV. 7 décembre 2005. BICCno.636 du 15 mars 2006. Disponible sur : http://www.juritravail.com/lexique/droit-d-habitation.html (C'est nous qui soulignons.)
Mais en réalité, le droit d'habitation ne se soutient pas bien par rapport au droit de possession privée, c'est parce que l'Etat ne peut pas obliger un propriétaire d'immeuble à louer un logement aux gens qui ne sont pas capable de payer leur loyer. Donc il nous semble raisonnable que l'état se charge à agrandir l'habitation à loyer modéré comme la France le fait, mais toujours insuffisamment.

partir de la notion de bien *là-devant*, puis de l'*outil* pour l'habitation, entérine simplement le jeu terrible du marché immobilier, qui détruit la vie des êtres économiquement condamnés à ne pas d'avoir abri. Rilke dit : « Qui n'a pas sa maison, il n'en bâtira plus ».[105] C'est ainsi que, dès lorsque l'on comprend la maison comme un *bien-outil* au sein du monde, plutôt que comme cet espace existentiel appelé « chez soi », apparaît aussitôt, fatalement, une inégalité tragique entre celui qui vit « chez soi » et celui qui en est privé. Le concept heideggérien de la maison, outil pour l'habitation, escamote donc la question de la justice, celle du droit au logement pour tous les cohabitants, celle des « être-au- monde-avec ». Puisque la vie humaine est *politique* dès la naissance, en même temps que *sociale*, le problème de l'habitation pour tous ne peut pas être résolu à partir de l'autosuffisance de l'individu ou de la famille, ni à partir de l'économie de marché, qui passe pour un opérateur de pacification dans les conflits divers entre les humains. Le problème relève de la responsabilité du Tiers comme *institution* : l'habitation pour tous est une question de justice. Ce Tiers n'est donc pas une personne, un « il/elle » à l'image du « je » et du « tu ».[106] C'est, comme nous le dirons avec Rousseau, un corps politique composé par « tous » auquel chacun se donne également. « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »[107] C'est pourquoi le représentant du corps politique n'est pas un simple sage, doté d'intelligence, mais un fonctionnaire désigné par la volonté générale.

Ecoutons Kant, à propos de la fin de l'Etat républicain : « l'état de paix entre des hommes vivants côte à côte n'est pas un état de nature, lequel est bien plutôt un état de guerre, c'est-à-dire où les hostilités, même si elles n'éclatent pas toujours, restent continuellement menaçantes. Cet état de paix doit donc être *institué*. Car l'absence d'hostilité ne suffit pas à garantir la paix, et dans le cas où cette garantie n'est pas fournie par quelqu'un à son voisin (ce qui ne peut avoir lieu que dans un état juridique), ce dernier peut traiter en ennemi l'autre, qu'il a mis en demeure de fournir cette garantie. »[108] De notre point de vue, c'est l'institution politique, l'Etat,

---

[105] BACHELARD Gaston, *La terre et les rêveries du repos*, Paris : Librairie José Corti, 1948, p. 120.

[106] Pour distinguer du terme du tiers en tant que personne lointain, sans visage, par Ricœur, nous mettons une majuscule : Tiers.

[107] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris : Gallimard, 1964, p. 361.

[108] KANT Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle*, Lyon : PUL, 1985, p. 55.

qui doit arbitrer et résoudre les conflits des désirs entre ses membres ; il le doit, par égard pour la justice et l'égalité, même s'il ne réussit pas toujours. Rousseau souligne que la liberté individuelle de la propriété n'est pas la liberté naturelle, laquelle n'a pour bornes que les forces de l'individu : la liberté civile, elle, est limitée par la volonté générale.[109] Il écrit également : « De quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la Souveraineté. »[110] Si la libre propriété d'un individu empiète sur le droit d'habitation d'un autre, l'Etat doit donc intervenir pour protéger prioritairement ce dernier. C'est la raison pour laquelle la défense de la personne a toujours priorité, dans le Contrat social, sur celle des biens.

Cette conception de l'Etat et de son rôle de tiers, dans la justice civile, a également été défendue par Locke, environ cent ans avant Rousseau. Reportons-nous à la citation suivante, un peu longue, qui résume bien sa pensée politique : « l'Etat, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs *intérêts civils*. J'appelle intérêt civils, la vie, la liberté, la santé du corps, la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature. Il est du devoir du magistrat civil d'assurer, par l'impartiale exécution de lois équitables, à tout le peuple en général et à chacun, des lois équitables, à tout le peuple en général, et à chacun de ses sujets en particulier, la possession légitime de toutes les choses qui regardent cette vie. Si quelqu'un se hasarde de violer les lois de la justice publique, établies pour la conservation de tous ces biens, sa témérité doit être réprimée par la crainte du châtiment, qui consiste à le dépouiller, en tout ou en partie, de ces biens ou intérêts civils, dont il aurait pu et même dû jouir sans cela. Mais comme il n'y a personne qui souffre volontiers d'être privé d'une partie de ses biens, et encore moins de sa liberté ou de sa vie, c'est aussi pour cette raison que le magistrat est armé de la force réunie de tous ses sujets, afin de punir ceux qui violent les droits des autres. »[111] Nous observons que, à la fin de cette citation, Locke souligne l'intervention légitime en cas de violation des droits des autres en ce qui concerne la vie et la propriété. Mais

---

[109] ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 365.
[110] *Ibid.*, p. 367.
[111] LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, td. par J. L. CLERC, Nathan : Lassay-les-Châteaux, 2004, p. 36. (C'est nous qui soulignons.)

alors même que Locke et les autres penseurs des Lumières établissent clairement la légitimité de l'Etat et son rôle à l'égard de la justice, exigée par l'égalité entre les membres au premier moment – fictif- du contrat social, ils n'ont pas songé à établir, comme nous le dirions aujourd'hui, un droit de **tous** au logement. C'est probablement que, chez eux, la maison est simplement considérée par rapport au droit de la propriété privée, plutôt que par rapport au droit de vivre. Pourtant, il est clair qu'ils comprennent le droit à la maison comme le droit d'habitation qui garantit les droits privés de la demeure et la vente. S'ils n'ont pas développé ce droit jusqu'à en faire un droit de tous au logement opposable, au sens contemporain, c'est probablement qu'ils ont été prisonniers des limites historiques et sociales de leur époque. Toutefois, leur pensée de l'Etat a été vraiment en avance, en égard à l'exigence de la liberté et de l'égalité pour tous, sur la société de leur temps. Nous ne pouvons pas nier qu'ils nous ont légué de grands textes, riches de suggestions pour l'étude sur la maison et le droit au logement destiné à établir, conserver et développer la vie.

En tout cas, il est très important de souligner que le droit d'habitation (et le droit au logement) précède le droit de propriété : Sans maison, ni possession, ni distribution. L'espace d'habitation n'est pas d'abord un produit des activités humaines, c'est plutôt la condition de la vie humaine. Il faut donc se montrer ferme, dans l'application du concept de justice à la question de l'habitation pour tous. Cette justice dont l'Etat est le garant, ne vise pas simplement à surveiller la « juste » distribution des biens produits par les travailleurs-citoyens, car l'habitation est la condition de la vie humaine et de toute activité. Il faut rappeler que nous sommes accueillis, logés et restaurés gracieusement chez quelqu'un jusqu'à ce que nous soyons capables de gagner notre vie nous-même. Lorsqu'ils s'opposent à l'idée d'un devoir étatique d'assurer à tous un logement, certains pourraient dire que la condition de la vie comme abri doit être *naturellement* à la charge de la famille – au reste, les parents n'accueillent-ils pas d'ordinaire leurs enfants ? Cependant, de notre point de vue, la famille n'est pas simplement une horde animale dans la nature, c'est – comme Hegel l'a rappelé - la première communauté *éthique,* qui entretient des relations avec d'autres familles, la société, et l'Etat. En cas d'absence de famille ou d'irresponsabilité parentale, la communauté humaine, à travers l'Etat, doit finalement assurer cette responsabilité visant à soutenir la condition de la vie humaine. Donc la justice étatique concernant l'habitation pour tous n'est nullement une justice secondaire ou facultative chargée d'arbitrer des problèmes de distribution ; il en va de la justice première impliquée par l'égalité reconnue à tous

les citoyens au moment du contrat fondateur, au sens de Rousseau. Une société dans laquelle l'institution politique abandonnerait sa responsabilité à l'égard de cette justice, deviendrait comme une jungle où règne la loi du plus fort ; elle ne serait plus humaine mais sauvage. Nous devons ainsi prêter attention à une phrase précieuse de Ricœur, dans *Soi-même comme un autre* : « l'individu, disions-nous alors, ne devient *humain* que sous la condition de certaines institutions ; et nous ajoutions : s'il en est bien ainsi, l'obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l'agent humain continue de se développer. »[112]

Nous pouvons éviter le totalitarisme communiste, quand nous arguons que l'Etat doit s'engager à résoudre le problème du droit de tous à un logement en tant que la première présupposition de la vie. Notre but n'est pas d'obliger tous les citoyens à habiter un même type de logement. Nous ne pouvons pas retirer toute liberté de propriété à un citoyen sous prétexte de protéger le droit au logement d'un autre, alors même que ce dernier précède la première. C'est pourquoi d'ailleurs l'Etat ne force pas un propriétaire d'immeuble à louer un logement aux gens qui sont incapables de payer le loyer. Mais le problème du logement pour les pauvres et les sans abris ne peut pas être résolue par la charité ou l'hospitalité individuelle. Il nous semble donc raisonnable que l'Etat mette en place une politique ambitieuse garantissant un vrai logement, qu'il s'engage à offrir suffisamment de logements sociaux, accessibles aux personnes et familles les plus modestes. Il est remarquable que le parlement français définisse un droit au logement opposable, proclamé la première fois en 1982, par la loi –dite loi DALO-, dont l'exécution parait proche, depuis le 5 mars 2007 : « Le droit à un logement décent et indépendant, … est garanti par l'Etat à toute personne qui, résidant sur le territoire français de façon régulière et dans des conditions de permanence définies par décret en Conseil d'Etat, n'est pas en mesure d'y accéder par ses propres moyens ou de s'y maintenir. » Il est vrai que vivent dans une situation inhumaine nombre de gens, sans domicile fixe, confrontés de la vie à la rue : rien qu'en France, 270 personnes ont été retrouvées mortes dans la rue, selon le journal de 20 heures diffusé par FRA NCE 2 le 8 Janvier 2008. Et ce problème n'est pas propre à la France, il touche tous les pays, pauvres ou riches. En 2008, des millions de familles américaines ont été expulsées sans aucune protection sociale, livrées à la rue à cause de la crise du marché immobilier et l'augmentation insupportable des taux d'intérêt du prêt immobilier. Face à cette sinistre réalité, la politique concernant l'offre d'un

[112] RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre* (***SA***), Paris : Seuil, 1990, p. 296-297.

vrai logement correspond à l'un des premiers devoirs de l'Etat, chargé de défendre et protéger la vie de tous les citoyens. En effet, sans logement, pas de survie, ni de vie digne.

Il est bon, ici, de revenir au concept ricoeurien d'institution, afin de renforcer nos définitions relatives à la responsabilité étatique en matière du droit de tous à un logement. Pour Ricœur, la communauté humaine ne se réduit pas à une multitude de soi-s, ni à une pluralité de personnes ; le soi et la pluralité des personnes ne peuvent exister que dans un environnement institutionnel. Certes, ce dernier non plus n'existe sans les deux premiers. Ricœur, à la différence de Heidegger, prend au sérieux l'existence des conflits entre les personnes, et du besoin du Tiers, au nom de la justice. Après Hegel, et dans la ligne de sa phénoménologie de la *Sittlichkeit*, il souligne que les conflits concrets entre les personnes qui naissent au cours de leurs diverses tentatives pour faire valoir leur droit abstrait sur les choses extérieures, ne peuvent pas être réglés par la seule morale individuelle ni l'éthique de la réciprocité, sans la justice du Tiers institutionnel. Mais Ricœur ne pense pas, comme Hegel le croit, avec l'ontologie du *Geist*, que la *Sittlichkeit* au niveau étatique devienne une instance de jugement supérieure à l'éthique et à la morale. C'est qu'il faut compter avec les événements monstrueux du 20ème siècle, liés au totalitarisme étatique. L'Etat n'est plus pour Ricœur le rationnel en soi et pour soi, comme Hegel le prétend dans les *Principes des philosophies du droit*,[113] et l'esprit d'un peuple peut être perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière.[114] Les trois pôles : autonomie, respect des personnes, règle de justice, correspondent chacun, chez Ricœur, à une aire spécifique et indispensable de l'existence. En prenant appui sur la notion ricoeurienne de l'Etat, nous ne pouvons plus voir quelqu'un privé d'espace habité, sans nous sentir impliqué ; mais offrir un logement avec notre fortune personnelle ou accueillir chez nous par hospitalité ne peut pas non plus être la meilleure solution pour les sans domicile fixe. Leur droit au logement ne doit pas être garanti par un autre citoyen, mais par l'Etat en tant que corps politique composé de tous ; mais il est évident que les citoyens partagent indirectement cette responsabilité de diverses manières, par exemple, en assumant le devoir de l'impôt. Dans cette mesure, la solidarité qui constitue politiquement un groupe humain rejoint, dans la dimension institutionnelle, l'hospitalité individuelle qui incombe au

[113] HEGEL, *op. cit.*, p. 258.
[114] RICOEUR, ***SA***, p. 298.

sujet éthique.[115]

Nous comprenons maintenant pourquoi Aristote, qui définit dans son *Ethique* le bonheur, Bien suprême, comme la fin parfaite qui se suffit à soi-même, dit, aussi, que « le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités. »[116] Nous comprenons également pourquoi Hegel écrit, dans les *Principes des philosophies du droit*, que « étant donné que l'Etat est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'Etat. »[117] Finalement, nous comprenons pourquoi Ricœur dénonce avec force le danger de la politique totalitaire qui détruit la conscience morale de chaque individu et la discussion publique. Bien que les trois philosophes définissent différemment la politique et l'éthique, ils sont d'accord pour défendre la relation inséparable entre les deux. L'éthique anarchiste est irréalisable ou utopique, la politique immorale est totalitaire et violente. L'histoire nous apprend que tandis que le pouvoir politique du peuple se perd, alors que croît la domination d'un gouvernement, la justice devient l'affaire d'un petit nombre qui se déguise sous le nom de « tous », ou majorité. Oubliée la solidarité qui exprime la voix de la conscience vivante de chaque citoyen, la politique perd alors son rôle de garant de la justice et de l'égalité pour et entre tous ses membres. C'est pourquoi, puisqu'un individu isolé ne peut pas résoudre le problème des « sans logement », on ne saurait demeurer indifférent à la politique concernant le droit de tous au logement, mais on ne saurait non plus affirmer que l'Etat seul peut agir. Il arrive en effet que quelqu'un soit retrouvé mort dans la rue…, juste devant ma porte, juste entre nos maisons. Nous, citoyennes et citoyens, qui voulons mettre fin à ce scandale, à cette honte, devons réfléchir, avec créativité et solidarité, sur les moyens nécessaires pour répondre durablement aux situations des personnes et de leur famille qui vivent dans un état de mal-logement ; nous devons également demander à l'Etat de mettre en place une politique ambitieuse garantissant l'accès de tous à un vrai logement, et veiller sur sa mise en cours. C'est ainsi que le problème du logement de l'autre n'est pas exclusivement du ressort de l'Etat ; il *m*'incombe en tant que sujet éthique. Bien vivre et réussir à être heureux n'est jamais possible pour *moi* sans que *je* sois tenu de travailler pour la vie bonne et le bonheur de l'autre.

---

[115] Les définitions de l'hospitalité et de la solidarité sont citées de « Faire alliance : l'inspiration éthique de la politique » par Gilbert VINCENT, 2007, p. 7.
[116] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris : VRIN, 1997, p. 35 (t.o.p. 1094b).
[117] HEGEL, *op. cit.*, p. 258.

Revenons à Heidegger. Le monde public, institué politiquement selon la justice et appuyé sur la participation des citoyens, n'est plus, comme Heidegger le craint, l'espace du « on » qui abandonne toute responsabilité ontologique pour son *propre* être en tant qu'« être-au-monde », mais plutôt *notre* espace éthico-politique. Nous y sommes responsables pour nous-mêmes, mais également pour les autres et leur bien-être. Ici, la maison n'est plus un être utilisable qui se trouve dans le monde ambiant d'*un* individu ; elle fait plutôt partie du monde public, social et politique. Il est vrai, Heidegger le précise, que « même l'être-seul du Dasein est être-avec dans le monde » ;[118] c'est-à-dire qu'il est *être-avec d'autres*. Il est donc possible qu'un Dasein ait le souci pour un autre, « souci mutuel », comme Heidegger l'a nommé.[119] Cependant, nous ne pouvons pas affirmer que ce souci mutuel ait une dimension politique : « Viser au bien public ou au bien-être de l'autre » ; il ressemble plutôt à un mouvement de charité personnel. S'il en est ainsi, le droit au logement ne peut pas être établi sérieusement, c'est-à-dire par rapport à la justice et à l'égalité qu'appelle le monde public, social et politique. Si nous tous partageons, comme Kant l'a dit, la possession de la surface de la terre et, par conséquent, *le droit à la surface*, qui appartient à l'espèce humaine tout entière,[120] « habiter dans une maison » ne doit pas dépendre de la seule capacité économique de chaque individu.[121] C'est que, dans la société moderne, nous sommes dépendants l'un de l'autre dans les domaines de la vie politique, économique et biologique. Notre monde public repose fondamentalement sur notre coresponsabilité : nous nous devons de procurer à chacun et à tous un espace d'habitation, non seulement pour la survie, mais encore pour la vie culturelle. Le droit de tous au logement ne peut pas être honoré à travers l'hospitalité, relation d'un sujet à un autre, mais par la solidarité entre tous les citoyens qui « définit le maintien proprement politique d'un groupe humain, sa capacité de se penser à partir de relations d'alliance et de faire alliance avec d'autres, membres reconnus de groupes eux-mêmes reconnus, apatrides expulsés par leur précédent entourage ou groupes eux-mêmes

---

[118] ***ET***., p. 163 (t.o.p. 120).
[119] *Ibid.*, p. 165 (t.o.p. 123).
[120] En disant le droit cosmopolitique, Kant dit que tous être humain qui se propose comme membre d'une société, possède *un droit de visite*, en vertu du droit à la commune possession de la surface de la terre. KANT, *op. cit.*, p. 62.
[121] Rousseau dit également : « De quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la Souveraineté. » ROUSSAU, *op. cit.*., p. 367.

stigmatisés et pourchassés. »[122] Dans cette mesure, dans cette mesure seulement, la maison n'est plus un espace privé isolé du monde, mais l'intime du monde qui nous permet de vivre avec dignité dans une communauté.

[122] VINCENT, *op. cit.*, p. 7.

CHAPITRE II.

BACHELARD : L'intime du monde

1. La phénoménologie bachelardienne

Nous aimerions souligner les diverses valeurs culturelles de la maison avec Gaston Bachelard, l'auteur de la *Poétique de l'espace* (1957), où abondent de fort belles réflexions poétiques de la maison. Mais avant d'aborder directement la réflexion bachelardienne sur la maison, il convient tout d'abord de localiser la place propre de ce thème dans l'ensemble de sa pensée, qu'il présente comme une « phénoménologie de l'âme ». Par ce détour un peu long, nous voulons éviter tout malentendu, ou toute interprétation spontanée, ou partielle, de son concept de la maison.

Pour mieux comprendre le sens de « cette phénoménologie de l'âme », il est nécessaire d'établir une comparaison entre Bachelard et Husserl, mais également Heidegger. Curieusement, nous ne trouvons aucune référence à ces deux philosophes germanophones dans la quantité prodigieuse de ses références littéraires et philosophiques de Bachelard. Cependant, en lisant ses écrits, nous avons très souvent l'impression qu'il justifie sa pensée face à ces rivaux invisibles, dont les philosophies étaient déjà très célèbres dans l'espace de la philosophie européenne. Nous allons découvrir, en lien avec notre sujet d'étude, que l'originalité que Bachelard et Heidegger ont en commun, dans la plupart de leurs recherches, tient à leur intérêt pour la poésie comme pour la spatialité ontologique de l'être humain. Nous allons pourtant observer que Husserl, Bachelard et Heidegger développent des philosophies aux enjeux bien différents : phénoménologie de l'esprit, phénoménologie de l'âme et ontologie du *Dasein* (être-au-monde) ne sauraient être confondues.

Bachelard, ancien professeur de physique et de chimie de lycée, s'était livré, dans son célèbre ouvrage, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), à une critique sévère de l'empirisme, version épistémologique pauvre des sciences contemporaines. Husserl avait partagé le même souci de la rationalité dans sa vie entière de chercheur. Pour le premier de nos penseurs, la nouvelle science doit avoir de solides fondements théoriques pour résister aux évidences immédiates auxquelles l'empirisme se lie dans le processus de la connaissance. L'accès à la nouvelle connaissance suppose une « rupture épistémologique », si l'on veut franchir les obstacles épistémologiques de l'empirisme. Dans cette mesure, la philosophie bachelardienne, qu'il a nommée parfois une « philosophie du non », n'est guère un négativisme psychologique ; elle fonde l'activité scientifique sur un « rationalisme appliqué » ou sur un « matérialisme rationnel » capable de dépasser l'opposition de l'empirisme et du rationalisme. Lisons la dernière phrase de l'avant-propos de la *Philosophie du non* : « Dialectiser la pensée, c'est augmenter la garantie de créer scientifiquement des phénomènes complets, de régénérer toutes les variables dégénérées ou étouffées que la science, comme la pensée naïve, avait négligées dans sa première étude. »[123]

Mais ce qui est plus important à nos yeux, c'est qu'il s'est ensuite soucié de la capacité de l'*âme*, imagination poétique qui inspire l'esprit et nourrit celui-ci avant qu'il ne soit en état d'édifier une théorie scientifique. Il écrit : « Pour une telle philosophie, esprit et âme ne sont pas synonymes. En les prenant en synonymie, on s'interdit de traduire des textes précieux, on déforme des documents livrés par l'archéologie des images… Et l'âme – la peinture de Rouault le prouve – possède une lumière intérieure, celle qu'une '' vision intérieure '' connaît et traduit dans le monde des couleurs éclatantes, dans le monde de lumière du soleil. »[124] « La conscience associée à l'âme, continue Bachelard, est plus reposée, moins intentionnalisée que la conscience associée aux phénomènes de l'esprit. »[125]

De ce point de vue, il s'écarte de la « phénoménologie de l'esprit » définie par Husserl. Ce dernier s'attache à trouver dans le *cogito*, qu'il emprunte à Descartes, le fondement absolu de la philosophie, c'est-à-dire le principe universel partagé par tous les humains à travers le temps, malgré la diversité de leurs expériences. Ce que nous pouvons remarquer, dans la philosophie husserlienne, c'est qu'en mettant en lumière une équivocité cachée dans l'épochè cartésienne, dans le concept de l'ego

---

[123] BACHELARD Gaston, *La philosophie du non* (***PN***), Paris : PUF, 1973, p. 17.
[124] BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace* (***PE***), Paris : PUF, 1957, p. 4-5.
[125] BACHELARD, ***PE***, p. 5.

cogito, Husserl témoigne d'une certaine méfiance à l'égard du mot « âme ». Il écrit : « Qu'il suffise ici de nous mettre au clair sur le fait que dans les réflexions fondamentales des *Méditations*, celles qui introduisent à l'épochè et à son ego – une solution de continuité s'est produite par l'identification de cet ego avec l'âme pure. Ainsi tout ce que l'on a gagné, la grande découverte de cet ego, se trouve subverti par une substitution qui fait contresens : une âme pure n'a en effet aucun sens dans l'épochè, fût-ce comme '' âme '' dans la '' parenthèse '', c'est-à-dire en tant que '' phénomène '', de même que le corps n'en a aucun. »[126] Distinguant, dans *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, les trois couches de la constitution de l'être humain : ego pur, âme, ego personnel (ego spirituel), Husserl affirme que l'âme appartenant à la couche inférieure de la nature n'est que le sujet *psychique* qui « a une chose matérielle qui est son corps, parce que celui-ci est animé, c'est-à-dire parce que le sujet a des vécus psychiques qui, au sens de l'aperception d'homme, ne font qu'un avec le corps propre d'une manière tout particulièrement intime. »[127] Cette autre affirmation husserlienne est éloquente : « l'âme anime le corps et le corps animé est un objet de la nature, dans l'unité du monde spatio-temporel. »[128]

Pour Husserl, l'âme n'est donc pas le sujet de l'épochè, « la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi ».[129] L'âme n'est pas non plus le sujet de l'intentionnalité qui « se rapporte, dans le *cogito*, à son monde environnant et particulièrement à son monde environnant réal, par exemple aux choses et aux hommes dont il fait l'expérience. »[130] C'est uniquement à l'esprit que Husserl confie le devoir de l'épochè. En résumé, l'âme n'a pas de place dans la « Phénoménologie» husserlienne, science des phénomènes ; l'âme « n'est, dans le cadre des sciences de la nature, rien pour soi, elle est une simple couche d'événements réaux à même le corps propre. »[131]

---

[126] HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. par Eliane ESCOUBAS, Paris : PUF, 1982, p. 93.
[127] *Ibid*., p. 178.
[128] HUSSERL Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, 1982, tr. Par Eliane ESCOUBAS, Paris: PUF, 1982, p. 249.
[129] HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, tr. par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris : VRIN, 2001 (nouvelle édition), p. 46.
[130] HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 299.
[131] *Ibid*., p. 249.

C'est ici que, malgré la forte proximité entre son concept de rupture épistémologique et l'épochè husserlienne, Bachelard ne s'éloigne pas d'une phénoménologie de l'esprit. Il défend une notion particulière de l'âme, comme nous l'avons déjà noté plus haut. Il souligne que « dans les poèmes se manifestent des forces qui ne passent pas par les *circuits d'un savoir.* Les dialectiques de l'inspiration et du talent s'éclairent si l'on en considère les deux pôles : l'âme et l'esprit. A notre avis, âme et esprit sont indispensables pour étudier les phénomènes de l'image poétique en leurs diverses nuances… ».[132] Dès lors qu'on accepte le rôle de l'âme *créative* dans l'activité spirituelle humaine, on découvre, non seulement l'erreur de la connaissance immédiate ou de l'idée d'une science empirique, mais encore l'identification précipitée de la vérité phénoménologique à l'œuvre du seul ego transcendantal, à savoir l'esprit, seul concerné par la corrélation entre l'acte de visée (noèse) et l'objet visé (noème). La phénoménologie de l'âme nous révèle, au-delà de la subjectivité transcendantale, une autre subjectivité fondée sur l'âme particulière de chaque personne : l'âme est capable de créer une image poétique véritable, événement du *logos*.[133] En partageant cette image poétique, qui ne se réduit pas à lecture d'un poème, mais ressemble à la conversation inspirée par le langage poétique, nous accédons à une authentique intersubjectivité.[134] L'homme, selon Bachelard, est toujours l'être parlant en situation de créativité ; pour cette raison, il ne se confond par avec le Sujet transcendantal. Bachelard critique fortement l'approche husserlienne, qui fait de l'âme un objet pour la psychologie : c'est que, « considérée dans la transmission d'une âme à une autre, on voit qu'une image poétique échappe aux recherches de causalité. »[135]

Confirmation du bien-fondé d'une phénoménologie de l'âme, l'ouvrage bachelardien, *Poétique de l'espace*, a été écrit afin de montrer, comme dans ses autres textes, un bon « exemple » appliqué de l'imagination poétique, capable de découvrir la dimension nouvelle d'une chose ou d'un fait, au-delà de ce que nous révèle sa connaissance scientifique. Pour lui, « le poète parle au seuil de l'être… l'image poétique échappe à la causalité… mais l'acte poétique, l'image soudaine, la flambée de l'être dans l'imagination, échappent à de telles enquêtes. Entendons par là une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image

---

[132] BACHELARD, ***PE***, p. 5.
[133] *Ibid.*, p7.
[134] *Ibid.*, p8.
[135] *Idem*.

émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisi dans son actualité. »[136] A vrai dire, Bachelard ne cherche pas fondamentalement à élaborer une « ontologie » de l'être-à-la maison, ni une « ontologie » de l'être, une dialectique entre le monde et la maison qui puisse se comparer à l'ontologie heideggérienne de l'être-au-monde. Mais le but de son étude n'est pas simplement de dégager les valeurs ontologiques ou existentielles de la maison elle-même ; sa recherche porte plutôt, phénoménologiquement, sur le *langage poétique de l'âme* qui imagine, en particulier, la maison comme « notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie ».[137] Par conséquent, la maison n'est dans sa philosophie qu'*une* matière parmi les autres « matières terrestres » pour l'imagination qu'il a évoquées dans *la Terre et les rêveries du repos*[138] *;* par exemple le repos, la rêve, la terre, le serpent, le vin etc. : « La maison nous fournira, dit Bachelard, à la fois des images dispersées et un corps d'images. Dans l'un et l'autre cas, nous prouverons que l'imagination augmente les valeurs de la réalité. »[139]

La question se pose alors : pourquoi Bachelard adopte-il, dans sa philosophie, le langage imaginatif de l'âme, la poésie, comme Heidegger l'a fait dans la seconde partie de son ouvre ? Ils ont tous deux vécu à une époque où l'humanité a été exposée aux pires violences, à des guerres et à des génocides terrifiants dont on cherche généralement l'origine dans la crise des sciences objectives, soit scientifiques soit philosophiques. Leur revalorisation philosophique de la poésie est donc un avertissement prophétique contre la fétichisation moderne de la Vérité objective. Mais ce qui diffère entre eux, c'est que l'un pense *découvrir* dans la poésie la vérité ontologique de l'Etre, alors que l'autre cherche à *écouter* la vérité phénoménologique de *son* âme. Qu'est-ce à dire ?

Revenons encore une fois sur le concept heideggérien de la maison, tel que nous l'avons étudié, et critiqué dans le chapitre précèdent. Alors que Heidegger est le premier philosophe à voir dans le concept d' « habiter » un terme ontologique de première importance, – il y a là une certaine ironie !- il dévalorise la maison comme outil d'habitation. Comme nous l'avons vu, Heidegger pense que l'espace habité, en tant que « mode humain d'*exister* au monde », ne peut pas s'identifier à un lieu

---

[136] *Ibid.*, p2.
[137] *Ibid.*, p24.
[138] BACHELARD Gaston, *La terre et les rêveries du repos* (***TRR***), Paris : Libaire José Croti, 1948, p. 1.
[139] BACHELARD, ***PE***, p. 23.

entouré de quatre murs en béton : l'être humain séjourne *partout*, le monde comprenant l'ensemble des lieux où nous travaillons, séjournons, voyageons, passons etc. Il affirme à plusieurs reprises, dans *Etre et temps* mais également dans deux articles de *Essais et conférences*, que « habiter » ne veut pas dire avoir un logement : « Nous travaillons à la ville, habitons tantôt ici, tantôt là. Une habitation ainsi entendue n'est jamais que la possession d'un logement. »[140] La véritable Maison heideggérienne, si l'on tient à conserver ce mot, ne doit donc pas être un simple espace où l'on réside, mais tous les lieux qui rattachent existentiellement l'homme au monde.[141] Ce qu'il faut noter ici, c'est que Heidegger n'a pas pour but d'étendre l'habitation humaine au-delà du simple logement. Il ne veut pas élargir la Maison véritable aux dimensions de la Terre géo-métrique tout entière. Il vise plutôt, avec son concept d'habitation, un espace existentiel où le Dasein, qui *est* habituellement immergé dans la publicité de l' « on », peut découvrir et dévoiler son propre être, la vérité de l'être.[142]

Nous aimerions souligner ici que, comme le suggère le titre de son article «… l'homme habite en poète… », Heidegger réserve l'idée d'habitation au monde sans toit, plutôt qu'à la maison. Plus sérieusement, il comprend le mot d'habiter (ou être) au sens de *bâtir* et *construire*, mais aussi au sens de *ménager* et *séjourner dans les choses* ; il parle beaucoup moins de *se loger*, *vivre*, *être protégé*, *survivre*. Pour lui, « si dur et si pénible que soit le manque d'habitation , si sérieux qu'il soit comme entrave et comme menace, la véritable crise de l'habitation ne consiste pas dans le manque de logements.»[143] Mais comment affirmer cela, face à une réalité terrifiante, certains parmi nous exposant dans la rue non seulement leur être, mais encore leur vie ?

Certes, Heidegger affirme souvent que « le trait fondamental de l'habitation

---

[140] HEIDEGGER, ***EC***, p. 226

[141] GERVAIS-LAMBONY Philippe, *De Lomé à Harare – le fait citadin*, Paris : KARTHALA, 1994, p. 223.

[142] « A la constitution d'être du Dasein appartient le dévalement. D'abord et le plus souvent le Dasein est perdu dans son '' monde ''… L'immersion dans le on signifie la domination de l'état d'explicitation public… *Le Dasein, parce qu'il est essentiellement en déval, est, de par sa constitution d'être, dans la '' non-verité''…* A la *factivité* du Dasein appartiennent l'être-obturé et l'occultation. Pris dans son sens ontologique existential complet, la phrase '' le Dasein est dans la vérité '' dit cooriginalement aussi '' le Dasein est dans la non-vérité ''. Mais ce n'est que dans la mesure où le Dasein est découvert qu'il est également obturé ; et, dans la mesure où le Dasein est chaque fois déjà dévoilé l'étant intérieur au monde, l'étant de cette sorte en tant que susceptible de se rencontre à l'intérieur du monde est occulté (en retrait) ou masqué. » HEIDEGGER, ***ET***, p. 273. (T.O. p. 221-2.)

[143] HEIDEGGER, ***EC***, p. 193.

est le **ménagement** (*das Schonen*) », ce qui parait assez proche de la notion d'« économie (*oikonomia*)», au sens levinassien. Levinas, dans *Totalité et infini*, souligne le sens étymologique du terme, c'est-à-dire le sens de « gestion de la maison », au service du bonheur de la vie. (Il faut pourtant rappeler que la notion d' « économie » s'est dédoublée, depuis la révolution industrielle : *ménage* domestique d'un coté et *travail* salarié de l'autre.) La notion levinassienne d'« économie » parle de l'*amour de la vie*, qui vise la survie et plus que celle-ci. Levinas ne l'interprète donc pas dans une perspective ontologique seulement. Dans cette mesure, il souligne que l'homme n'*habite* pas partout, mais seulement dans une maison réelle, un « bâtiment ». L'habitation dans une maison conditionne la possession même de *mon* corps.[144] Il n'est donc pas possible de vivre au monde sans maison ; ce ne serait rien d'autre qu'un vagabondage sauvage, où se perdrait le caractère d'intimité de la vie humaine. Du point de vue levinassien, pour *être sujet de jouissance*,[145] expression qui peut être comparée et opposée à celle, heideggérienne, de *découverte de son propre être au monde*, il est indiscutable que *je* dois d'abord *me* nourrir et trouver bon accueil dans une maison. Habitant dans ma propre demeure, ce qui est la vraie condition de la vie, je *survis*, mais surtout je *vis*, malgré toute menace mortelle émanant du monde extérieur. « La vie, dit Levinas, n'est pas volonté nue d'être, *Sorge* (souci) ontologique de cette vie. Le rapport de la vie avec les conditions mêmes de sa vie, devient nourriture et contenu de cette vie. La vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être. »[146]

En ce sens, le concept d'« économie », en tant que gestion de la maison, ne peut pas se substituer au ménagement tel que le définit Heidegger. Selon ce dernier, « ménagement » c'est aussi *bâtir* un espace d'habitation *sur la terre*. Toutefois cela ne correspond pas à une construction visible, propre à soutenir le corps ou la vie, ni

---

[144] LEVINAS, ***TI***, p. 136.

[145] Certes, selon le titre fameux de son petit ouvrage, l'*Ethique comme philosophie première*, être le sujet de jouissance n'est pas la fin que nous propose la philosophie levinassienne. Pour Levinas, la séparation et la jouissance en tant qu'être économique est pourtant un état indispensable avant d'être convoqué devant le visage de l'autre. Celui qui n'a rien jouit, celui qui est encore dépendant n'a rien à abandonner pour l'autre. C'est, d'après lui, ma vie heureuse qui me fait éprouver la culpabilité et la responsabilité de ma bonne vie *pour* l'autre. Pour l'homme, la vie éthique n'est pas possible dès sa naissance ; l'homme, qui vit en égoïste, peut seulement être « responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il lui en coûter la vie. » Dans sa pensée, la relation intersubjective est finalement une relation non symétrique, donc c'est *moi* qui ai « toujours une responsabilité de plus que les autres. » LEVINAS, ***EPP***, p. 95.

[146] LEVINAS, ***TI***, p. 84.

à protéger les possessions indispensables à la vie. Le ménagement heideggérien est plutôt ontologique. Considérons ainsi son affirmation : « Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (*eingefriedet*)… dans ce qui est libre et qui ménage toute chose dans son *être*. »[147] Dans cette perspective, quelle place le ménagement ontologique fait-il au monde habité ? Ce qui est intéressant à nos yeux, c'est que Heidegger met la notion de ménagement en rapport avec la fatalité individuelle du mourir. Quand on prend conscience de la possibilité de mourir à n'importe quel moment, même maintenant, on découvre que le ménagement ne fait plus sens, au sens économique ; bien plutôt, « ménager » c'est alors découvrir *ma* limite ontologique en tant qu' « être mortel » qui *habite* sur la terre, et également sous le ciel, devant les divins et dans la communauté des hommes, à savoir dans l'espace que Heidegger nomme « *Quadriparti* ».[148]

Comparons à nouveau cela avec ce que souligne Levinas. Dans la tragédie d'être mortel, Levinas distingue ironiquement « une infrastructure économique ».[149] Parce que *vivre* ce n'est pas être préoccupé par l'angoisse de la mort imprévisible, la vie profite de son droit, elle est, respectée en tant que vie aimée ; il y a une jouissance de la vie. Dans cette mesure, Levinas souligne l'indépendance économique de la vie humaine, ainsi que la notion platonicienne de « jouissance », grâce à *mes* besoin et *mon* travail ; du moins en deçà de l'apparition du *visage d'autrui*, qui *me* demande de renoncer à *mon* droit à une vie heureuse.

Au contraire, bien que Heidegger ne semble pas se désintéresser totalement de l'infra-structure économique de la vie humaine, il ne la met jamais au premier rang lorsqu'il parle de l'« être au monde ». Le destin de la mort, s'il ne détruit pas toute bonne raison d'avoir une maison habitée, entraine du moins la déconsidération de la séparation économique et de la jouissance de la vie. Mais Heidegger focalise son attention sur une autre réalité ; *j*'oublie *ma* propre mort dans la mort quotidienne du « on ». Heidegger affirme : « Mais le on, en même temps qu'il tranquillise ainsi le Dasein en écartant de lui sa mort, se met en règle et sauve les apparences en prescrivant à mots couverts comment on a en général à se comporter vis-à-vis de la mort. Rien que '' penser à la mort '' passe publiquement pour de la pusillanimité, du manque d'assurance de la part du Dasein et pour une lugubre fuite hors du monde. *Le on ne laisse pas se manifester le courage d'affronter l'angoisse devant la mort*…. Le on se préoccupe de convertir cette

---

147 HEIDEGGER, ***EC***, p. 176.
148 *Idem*.
149 LEVINAS, ***TI***, p. 119.

angoisse en une peur devant l'arrivée d'un événement. »[150] Le « ménagement », comme trait fondamental de l'habitation au monde, consiste donc ici à sortir de la quotidienneté, qui fuit la certitude de *ma* mort en l'assimilant à la mort des autres anonymes ; ensuite, le ménagement consiste à rompre, malgré l'angoisse de la mort, avec le cours de l'existence. C'est ainsi que le Dasein s'affirme finalement comme une façon d'être soi-même, sans se perdre dans l'illusion du on. Le Dasein se trouve soi-même dans « la liberté envers la mort »[151]. La mort n'est plus l'objet de la *peur*, mais l'origine fondamentale de l'*angoisse* d'être au monde pour ne plus être. Heidegger appelle ce cours du ménagement : « la marche d'avance » vers la mort.[152] Par conséquent, nous pouvons insister sur le fait que *menager toute chose dans son être* ne concerne pas vraiment la survie, et que la vie économique ne concerne pas non plus notre quotidienneté. Ainsi, l'idée heideggérienne de *bâtir une habitation* ne concerne plus l'*agir* qui s'occupe, dans un premier temps, de la vie vitale et de son environnement matériel ; elle a d'emblée transcendé l'impératif de la vie quotidienne en exaltant le *penser*, le *poétiser* et le *rêver.*

Au début de l'article titré «… l'homme habite en poète… », emprunté à un poème de Hölderlin, Heidegger souligne, d'une part, que notre façon d'habiter est aujourd'hui bouleversée par le travail, et rendue instable par la course aux avantages dans un contexte de crise du logement. D'autre part, il critique une réalité dans laquelle la poésie ne peut apparaître que comme littérature, moyen de culture ou objet de l'histoire littéraire. Au terme de ces deux réflexions critiques, il déclare que la poésie est une forme d'existence, autrement dit que l'habitation de l'homme peut être fondée sur la poésie.[153]

Mais comment pouvons-nous exister ou habiter poétiquement ? A travers sa lecture de la poésie de Hölderlin, le philosophe découvre son être propre en lutte contre la réalité où l'on tombe en état de *dévalement* dans le monde ambiant et public et où, par conséquent, l'on se trompe en se fiant à la « fausse » subjectivité, celle du soi vis-à-vis d'un objet ou d'un autre sujet. Heidegger établit clairement, dans les *Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin* que « la poésie – ce n'est pas un jeu, le rapport à elle n'est pas une détente ludique dans laquelle on s'oublie, c'est l'éveil et la concentration de l'essence la plus propre de l'individu, grâce à

[150] HEIDEGGER, ***ET***, p. 308-9. (t.o. p. 254).
[151] *Ibid.*, p. 321(t.o.p. 266.)
[152] *Ibid.*, p. 319. (t.o.p. 264.)
[153] HEIDEGGER, ***EC***, p. 235.

quoi il se ressource au plus profond de son Dasein. »[154] La capacité de poésie, de poétiser (*dichten*), n'existe évidemment pas chez les animaux, ni chez les dieux ; elle est réservée aux hommes qui habitent dans l'espace géo-métrique entre la terre et le ciel. Il est utile ici de rappeler que la *parole* est, pour Heidegger, cooriginairement liée à la situation de l'être humain, qui est *jeté* au monde,[155] mais également que « la communication des possibilités existentiales de la disponibilité, c'est-à-dire la découverte de l'existence, peut être la fin que se fixe la parole qui '' parle en poème '' ».[156] Le poème n'est donc pas conçu par Heidegger comme l'expression de vécus psychiques, ni comme l'imagination au service du monde vécu, mais comme l'exposition à l'Etre. « La poésie est, dit il, instauration, institution en *acte du demeurant*. Le poète est le fondateur de l'Etre ».[157] Plus simplement dit, *poétiser* est *l'affirmation du soi-même* en tant qu'être jeté entre le ciel et la terre, face à la mort ; c'est le *courage d'exister (habiter)* au monde malgré l'angoisse de la mort. Prêtons attention à cette partie du poème de Hölderlin que cite Heidegger.

> *L'amitié, la pure amitié, dure encore, l'homme*
> *N'est pas mal avisé, s'il se mesure avec la Divinité.*
> *Dieu est-il inconnu ?*
> *Est-il manifeste comme le ciel ? C'est là plutôt*
> *Ce que je crois. Telle est la mesure de l'homme.*
> *Plein de mérites, mais en poète,*
> *L'homme habite sur cette terre. Mais l'ombre de la nuit*[158]

La mesure entre la terre et le ciel donnée par la poésie ne correspond à aucune dimension géométrique. Cette mesure poétique, comme nous l'avons précisé plus haut, est la découverte du destin du *Dasein*. C'est ainsi que Heidegger a mis l'accent sur une nouvelle façon d'habiter au monde, dans l'attitude résolue face à la mort. En conclusion de ces observations sur la pensée heideggérienne relative à la corrélation entre habitation et poésie, nous pouvons affirmer qu'« habitation » signifiant *exister au monde* en tant qu'être mortel, la poésie est le mode d'habitation

---

[154] HEIDEGGER Martin, *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin* (***HH***), tr. par FEDIER François et HERVIER Julien, Paris : Gallimard, 1988, p. 19.
[155] HEIDEGGER, ***ET***, p. 207. (t. o. p.161)
[156] *Ibid*., p. 209. (t.o. p.162)
[157] HEIDEGGER, ***HH***, p. 45.
[158] *Ibid*., p. 232.

le plus sublime qui amène le Dasein à découvrir sa liberté face à la mort. Celui qui habite en poète sur la terre, n'est plus - c'est la conviction heideggérienne -, désespéré par la mort ; s'il ne peut jamais annuler la mort dans sa vie, il est pourtant libéré de la peur et même de l'angoisse de la mort.

Malgré tout, certaines questions subsistent. En attendant…la mort, n'y a-t-il pas d'autre possibilité authentique que découvrir, penser, rêver, et poétiser ? Pourquoi Heidegger n'a-t-il pas dit ce que nous *devons faire,* comment *agir* dans cette vie, surtout *pour* et *avec* les autres ? N'a-t-on pas l'impression que l'ontologie parle surtout de l'être au ralenti, de l'être identique, mais non pas la vie exposée à des changements multiples ? A cause de ses silences, l'ontologie qui, avant tout, souligne le « courage d'être », s'expose au risque d'éluder la question éthique. Car *vivre* n'est pas la même chose qu'ê*tre,* selon Levinas ; *vivre* est au-delà de l'*être*. Le souci de *ma* propre mort *me* laisse seul au monde, insouciant à l'égard de la relation éthique avec l'autre. La mort, *ma* mort ne peut en effet pas être partagée avec quiconque ; elle est tout à fait *mienne*. N'oublions pas que le concept heideggérien de l'*être-avec* n'implique pas le devoir de vivre bien avec l'autre ; c'est avant tout une façon de souligner l'engluement dans la réalité, dans laquelle le Dasein s'oublie dans le « on ».

Après ce détour par la pensée de Heidegger, revenons à Bachelard. Est-ce qu'il est possible, selon lui, d'habiter en poète ? Nous répondrons à cette question un peu plus tard. Comme nous l'avons noté, lors de la comparaison avec Husserl, Bachelard a compris l'image poétique comme une création de l'âme, comme un événement de *parole*, accès à une vérité qui échappe aux sciences scientifiques ainsi qu'à la phénoménologie de l'esprit. Mais cette vérité n'est pas ontologique au sens heideggérien,[159] parce qu'elle n'a pas grand-chose à voir avec l'angoisse de la mort.

---

[159] Bien que Bachelard refuse toujours une profondeur ontologique dans son étude de la poétique de l'espace, il accepte de discuter les philosophies ontologiques pour corriger, avec la notion de l'être du dehors et du dedans, la proposition traditionnelle selon laquelle l'homme est *jeté* au monde. Cependant sa critique ne vise pas directement Heidegger, l'un des plus fameux philosophes de son époque ; il critique ironiquement, juste à côté de Heidegger, son ancien ami Jaspers, largement associé au mouvement existentialiste. Nous constatons souvent que, dans ses écrits, « ontologie » alterne avec « philosophie traditionnelle », critiquées toutes deux pour leur manque d'imagination. Nous ne comprenons pas, avouons-le, pourquoi Bachelard n'a pas voulu entrer dans un débat critique avec Heidegger, ni comment il a pu subsumer toute l'histoire de la philosophie sous le nom d'« ontologie ».

En tout cas, critiquant l'ontologie, en tant que réponse à l'angoisse ou à la peur d'être

Au contraire, elle se nourrit de la vie. Bachelard s'intéresse non à la *métaphore* de la mort, mais à l'*imagination* en rapport avec les diverses matières de la vie.[160] Il écrit : « On peut, certes, éviter d'entrer par la porte étroite d'un tel poème. Les philosophies de l'angoisse veulent des principes moins simplifiés. Elles ne donnent pas leur attention à l'activité d'une imagination éphémère parce qu'elles ont inscrit l'angoisse, bien avant que les images l'activent au cœur de l'être. Les philosophes se donnent l'angoisse et ne voient dans les images que des manifestations de sa causalité. Il ne se soucient guère de vivre l'être de l'image. »[161]

Bien qu'il conclue *la poétique de l'espace* par le dernier chapitre de « *das Dasein ist rund*, l'être est rond », cet être rond n'est ni identique à ni immobile comme l'être parfait, ainsi que Parménide définit la sphère géométrique. « La sphère de géomètre est la sphère vide, essentiellement vide. »[162] Aux yeux de Bachelard, l'être rond ne peut pas vivre au-dedans de soi, sans extériorité. Lisons un extrait d'un poème de Rilke que Bachelard cite, où l'être rond est comparé au noyer :

Arbre, toujours au milieu
De tout ce qui l'entoure
Arbre qui savoure
La voûte entière des cieux

Dieu lui va apparaître
Or, pour qu'il soit sûr
Il développe en rond son être
Et lui tend des bras mûrs.[163]

Bachelard découvre deux vérités, grâce à l'image de l'arbre. Tout d'abord, « le

---

jeté, Bachelard souligne que l'être humain n'*est* pas simplement fixé *là*, mais vit dans le mouvement de sortir du monde et d'entrer dans la maison. *Etre là*, c'est toujours *être défixé*.

[160] Prêtons attention à la distinction de la métaphore et de l'imagination. En critiquant la métaphore du *tiroir* utilisée par Bergson, Bachelard insiste sur le fait que la métaphore, sans la spontanéité de l'image, se réduit souvent aux idées stéréotypées. Ainsi, on peut prévoir, en écoutant une leçon, l'apparition de certaines métaphores. Mais l'imagination est imprévue, elle est sans cause. Ce qui est intéressant, c'est que la notion bachelardienne de l'imagination rejoint la définition ricoeurienne de la métaphore, et que la métaphore, au sens bachelardien, équivaut à la figure.

[161] BACHELARD, ***PE***, p. 197.

[162] *Ibid.*, p. 211.

[163] *Ibid.*, p. 214.

monde est rond, autour de l'être rond comme un arbre ».[164] Le monde autour de l'être rond n'est pas le monde ambiant où le Dasein est accaparé par l'usage d'outils, ni le monde public où le Dasein perd son soi propre dans l'on. Tout comme Levinas dit que l'être humain *jouit* du monde, Bachelard redit après Rilke que l'être rond *savoure* le monde. Bachelard a fortement conscience du fait que le monde nourrit la vie. En ce sens, le monde n'est plus ménagé par le Dasein. Par contre, comme la Mère nature, le monde précède chaque vie particulière. La deuxième vérité est que l'être à la fois s'établit et se développe en sa rondeur. A la lumière de cette image de l'être rond, nous comprenons que Bachelard préfère souligner le bonheur de la vie, plutôt que l'angoisse de la mort. La vie, malgré la mort imprévisible, grandit, continue, et vieillit. Il s'inspire de l'image de l'arbre pour dire que « ici, le devenir a mille formes, mille feuilles, mais l'être ne subit aucune dispersion ».[165] Nous pouvons donc conclure que la poésie, pour Bachelard, n'est pas lamentation sur l'être mortel, mais célébration de l'être vivant.[166]

Reprenons la question : est-il possible d'habiter en poète sur la terre ? L'imagination poétique nous dévoile cette vérité gracieuse, que la vie se nourrit et vit du monde, vérité qui échappe aux recherches scientifique et ontologique. Donc, ce n'est pas la poésie elle-même qui nous fait *vivre* ou *habiter* dans le monde. Elle n'est pas non plus le mode fondamental de l'habitation, comme le prétend Heidegger. Cependant, la poésie, forme la plus créative ou libre du *dire*, rompt avec la langue courante, avec la définition lexicale et la métaphore morte de l'habitation quotidienne ; ce, afin de renouveler et développer, grâce à la spontanéité de l'image, un autre *sens* de la demeure, essentielle pour la vie intime. Du fait de la spontanéité de l'image, ce sens renouvelé ne peut jamais être capturé par la pensée causale. Bachelard écrit que « la vérification fait mourir les images. Toujours *imaginer* sera plus grand que *vivre* ». (Mais il sait que le *dire*, l'*imaginer* ne nait pas de rien, mais s'enracine dans la vie humaine et crée la parole qui la transforme. Vivre est peut-être inférieur à imaginer, mais, pour nous, vivre est toujours plus profond qu'imaginer.)

La phénoménologie de l'âme doit ainsi nous faire comprendre, avec les diverses

---

[164] *Idem*.
[165] *Idem.*
[166] En revanche, Heidegger écrit que « ''poétique'', lié à la poésie…. ce n'est pas une façon d'embellir la vie, c'est une exposition à l'Etre, et en cela c'est l'événement fondamental du Dasein historique de l'homme. De cet habitat poétique, les hommes, un peuple peuvent certes être expulsés, mais même dans ce cas, les hommes *sont*, le peuple est *encore*.» HEIDEGGER, ***HH***, p. 46.

images poétiques de la *maison*, « comment nous habitons notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie, comment nous nous enracinons, jour par jour, dans un '' coin du monde '' ».[167] Ici, la maison n'est plus un outil à portée de main, elle est un véritable espace habité. Nous ne pouvons pas vivre au monde comme un poète vagabond. Celui qui n'a pas d'abri où rentrer le soir, est, en effet, condamné à l'extérieur. Bachelard emprunte une citation à Jules Supervielle : « A cause même d'un excès de cheval et de liberté, et de cet horizon immuable, en dépit de nos galopades désespérées, la pampa prenait pour moi l'aspect d'une prison, plus grand que les autres. »[168] En conclusion, la poésie elle-même ne remplace jamais la maison qui suppose quatre murs, porte, fenêtres, armoires, table à manger….et la famille. Il n'est pas inutile de répéter que la maison est l'espace vital où nous nous enracinons dans la vie de tous les jours. Grâce à cette réalité heureuse, nous sommes *capables* de poétiser la vie malgré la fatalité de devoir « être-là ».

Jusqu'ici, nous avons essayé de comprendre la phénoménologie bachelardienne de l'âme en la confrontant à la phénoménologie husserlienne et à l'ontologie heideggérienne. Ainsi, nous avons pu vérifier la place originale de la « maison » dans la philosophie de Bachelard. Cependant, la phénoménologie de l'âme ne se réduit pas à un commentaire des diverses images poétiques de la maison. Celle-ci est, dans la réflexion du philosophe, l'occasion de comprendre que l'imagination de l'âme révèle une autre dimension de la vérité phénoménologique de la vie humaine, à savoir la *dialectique* du dehors et du dedans.

Avant d'y venir, prenons garde que, malgré la valeur ontologique des images poétiques de l'espace, Bachelard refuse toujours d'être appelé « ontologue » ; il préfère se présenter comme « phénoménologue ». C'est la raison pour laquelle, chez ce philosophe, l'être humain, union d'un esprit, d'une âme et d'un corps, n'est pas uniquement l'être-au-monde (Dasein), qui « n'est, dit Heidegger, rien d'autre que l'exposition à la surpuissance de l'Être »,[169]celui-ci interprété comme *divin*. Au-delà de la vérité ontologique de l'« *être jeté* au monde » ou « *être-là* », Bachelard découvre la vitalité dynamique de l'*être vivant*, engagé dans le double mouvement dialectique d'entrer et de sortir. Il écrit : « Où est le poids majeur de l'*être-là*, dans l'*être* ou dans *là* ? Dans le *là* – qu'il voudrait mieux appeler un *ici* - faut-il de prime

---

[167] BACHELARD, ***PE***, p. 24.

[168] *Ibid.*, p. 199.

[169] HEIDEGGER, ***HH***, p. 41.

abord chercher mon *être* ? Ou bien, dans mon *être*, vais-je trouver d'abord la certitude de ma fixation dans un *là* ? (…) Souvent le *là* est dit avec une telle énergie que la fixation géométrique résume brutalement les aspects ontologiques des problèmes. Il en résulte une dogmatisation des philosophèmes dès les instances de l'expression. Dans la tonalité de la langue française, le *là* est si énergique, que désigner l'être par un *être-là*, c'est dresser un index vigoureux qui mettrait aisément l'être intime dans un lieu extériorisé.(…) Enfermés dans l'être, il faudra toujours en sortir. A peine sorti de l'être il faudra toujours y rentrer. Ainsi, dans l'être, tout est circuit, tout est détour, retour, discours, tout est chapelet de séjours, tout est refrain de couplets sans fin. (…) L'être de l'homme est un être défixé. »[170] L'être humain qui est toujours *défixé*, doit *agir*, pour vivre, exposé au circuit du dehors et du dedans : manger, se protéger, habiter, s'habiller, dormir, se reproduire, faire l'amour, nourrir ses enfants, faire le ménage, ranger les affaires, travailler, voyager, visiter, rencontrer les gens, étudier, acquérir des connaissances scientifiques, accéder à la compréhension propre de sa vie etc. Et pour nous soutenir dans tout ce que nous avons à faire dans la vie, l'âme rêve, crée de la poésie et déploie des images créatives qui échappent au jeu de la causalité psychologique.[171] [172] Mais la subjectivité d'une personne ne se confond pas avec la subjectivité transcendantale ni avec l'esprit rationnel, au sens épistémologique ou husserlien. Aux yeux de Bachelard, la « marche d'avance » vers la mort, l'exposition à la surpuissance de l'Etre, ne peuvent décider de la valeur des vécus particuliers de chaque être vivant. Chaque être vivant mérite d'être considéré comme *sujet* d'un *vivre* qui est sa vie. C'est ici que la phénoménologie de Bachelard s'écarte de la phénoménologie de Husserl et de l'ontologie de Heidegger.

---

[170] BACHELARD, ***PE***, p. 192-193. (C'est nous qui interrompons le fil du propos.)

[171] « La poésie, dans ses paradoxes, peut être contre-causale, ce qui est une manière encore d'être de ce monde, d'être engagée dans la dialectique des passion. Mais quand la poésie atteint à son autonomie, on peut bien dire qu'elle est acausale. » *Ibid*., p.156.

[172] Mais Heidegger refuse le point de vue selon lequel la poésie serait *forme d'expression de l'âme, du vécu*, forme d'expression d'âmes culturelles ou performance culturelle de l'homme. (HEIDEGGER, ***HH***, p. 37-49.) C'est parce que la poésie est exposition à l'Etre, et est en cela l'événement fondamental du Dasein historique de l'homme.

2. La Poésie de la « maison »

2. a. Les synonymes de « maison »

Dans les limites d'une phénoménologie de l'âme, nous tenterons d'exposer l'ample et belle réflexion bachelardienne sur la maison. Il vaut la peine, pour commencer, de s'arrêter sur le choix du mot « maison », préféré à beaucoup de synonymes de la langue française : demeure, logement, abri, caravane, mobile-home, cabane, habitat, foyer, habitation, domicile, résidence, logis, chez soi, pavillon, immeuble, appartement, lotissement, toit etc. Compte tenu de cette richesse lexicale, nous devons distinguer quelques sous-ensembles, même s'il existe certains mots polysémiques, mal-classables.

1. toit – abri -gîte
2. caravane – mobile-home / cabane
3. pavillon - appartement – immeuble- logement (logis) - lotissement
4. chez-soi – foyer
5. résidence -foyer– habitat

D'abord, les trois premiers mots désignent simplement le lieu où l'on *se protége,* où l'on *survit* contre la nature violente en se mettant à l'abri des intempéries, du soleil, du danger etc. Le mot « toit » a pour premier sens la couverture de bâtiment ; il signifie au figuré « maison » ou « habitation », mais nous observons qu'il apparaît généralement, en français, au sens du manque de lieu d'habitation, par exemple « être *sans* toit ». Dans cette mesure, l'abri, le toit et le gîte ne désignent qu'une demeure temporaire pour les Sans Domicile Fixe, ils sont privés du bénéfice de la maison, qui concerne la permanence, l'adresse fixe, la possession privée, l'intimité de la vie individuelle et familiale. L'homme qui cherche, jour après jour, semaine après semaine, un lieu où dormir, abri ou toit, peut difficilement faire encore des projets pour sa vie professionnelle, familiale, sociale, politique et éthique. Alors qu'un détenu est enfermé en prison pour un délit, un SDF est enfermé à l'extérieur du fait de quelque « incapacité ». Dans la société moderne, cette incapacité n'a pas pour seule origine l'oisiveté ou le manque de formation professionnelle ; elle résulte, dans la plupart des cas, des dysfonctionnements sociaux ; par exemple, de l'effondrement de l'éducation publique, du chômage chronique, du manque de logement sociaux, de l'échec d'une juste distribution, de l'afflux de clandestins etc.

Il est vrai que la politique pour les personnes sans domicile fixe, jusqu'à récemment - avant l'exécution de la loi DALO -, visait à fournir des abris temporaires (hébergement d'urgence). Mais, par cette politique, il n'y a pas grande chose de changé pour les sans domicile fixe ; leur vie, qui ne mérite même pas d'être appelée *vagabonde*, mais simplement *sauvage*, est faite de souffrances, de peur et de solitude. L'abri temporaire ne mérite certainement pas d'être appelé « maison ».

Dans le deuxième groupe, nous avons classé les demeures modestes, qui appartiennent normalement à ceux qui y habitent à titre de résidence principale (non séjour de loisir ou résidence secondaire) : caravane, mobile-home et certaines cabanes. Les habitants, dans ces demeures, sont, au moins, délivrés de l'inquiétude de n'avoir pas de lieu ni dormir *cette* nuit. Ils peuvent sortir leurs affaires de leur sac à dos, les ranger, et même acquérir quelques très modestes biens. De ce simple fait, ils préservent au moins leur vie biologique et un peu d'intimité. Nous voyons que, souvent, ces habitants possèdent une télévision avec antenne, cuisinent un plat chaque soir, partagent leur demeure avec un compagnon ou une compagne, ont des enfants ou des animaux domestiques ; ils peuvent probablement recevoir des lettres, et trouver un petit boulot plus facilement que les SDF. Cela signifie, non pas qu'ils ne se trouvent plus dans la condition de pauvreté absolue ou de solitude - en effet, la majorité d'entre eux vit encore dans cet état -, mais qu'ils goûtent en petite partie les profits du bonheur d'une vie fondée sur le travail, le loisir et la famille. Mais du fait d'une occupation illégale de terrain, soit privé soit public, dans nombre de cas, les habitants ont beaucoup de difficulté à bénéficier du gaz de ville, de l'électricité, du téléphone fixe, du service des eaux et du tout à l'égout, du service de l'enlèvement des déchets, mais aussi de l'autorisation de séjour dans le cas des étrangers, etc. Le plus difficile, c'est qu'ils sont souvent menacés d'être évacués et expulsés. Donc, la vie de caravane ou de mobile home n'est plus la vie sauvage qui a pour seul but la survie pour une nuit ; mais elle est certainement *vagabonde*. Ces habitants vagabonds ne vivent pas à la manière des nomades mongoles. Alors que la mobilité d'habitation, chez les Mongols par exemple, est toujours prévue et bienvenue, grâce à Mère-Nature qui nourrit les gens et les moutons en fonction des saisons, la mobilité d'habitation, pour les habitants des caravanes, est toujours forcée, subie. Alors que les Mongols vivent durablement dans la sécurité, au gré des déplacements d'une vie « défixée », les habitants vagabonds ne peuvent oublier leur peur d'être défixés – délogés ou chassés de force par l'autorité publique. La vie tranquille et heureuse, pour eux, n'est jamais que temporaire. Il est évident pour nous que la demeure vagabonde ne peut pas être l'équivalant de la maison ; c'est

une pauvre imitation de la maison, un succédané.

Ensuite, nous avons regroupé les mots qu'on utilise généralement pour désigner le bâtiment d'habitation, ou une sous-partie : pavillon, appartement, immeuble, logement (logis), lotissement. A la différence d'une caravane ou d'un mobile home, ces demeures, immeubles ou non, doivent être bâtis sur un terrain légalement acquis et, dans ces conditions, ils correspondent à des règles prévues par la loi, dont les *normes minimales de surface et d'habitabilité*. Dans ces bâtiments, d'après la loi française, les sols, murs, seuils et plafonds doivent être protégés contre les eaux de ruissellement, les infiltrations et les remontées d'eau. En outre, comme nous l'avons déjà noté dans le chapitre précédent, ils doivent être construits selon certaines normes : normes minimales d'habitabilité, normes relatives aux canalisations d'eau, à l'ouverture et à la ventilation, à l'installation de la cuisine, du chauffage, de la salle d'eau, des cabinets d'aisance etc. L'habitabilité permanente d'un bâtiment d'habitation est considérée comme un indicateur de la qualité de la vie des habitants. Il est évident que les habitants d'un immeuble ont une adresse fixe ; grâce à quoi, ils peuvent organiser leur vie privée, familiale, professionnelle et bien d'autres choses. Certes, en tant que locataires, beaucoup d'habitants peuvent probablement être inquiets face à l'échéance du loyer mensuel à payer. Mais en s'acquittant de cette obligation, ils obtiennent le droit d'être protégés contre toute intrusion du propriétaire, de l'autorité publique ou d'autres citoyens. Ainsi, leur demeure étant stable, leur vie est stable et tranquille elle aussi.

Nous découvrons ici, pour la première fois, que le terme de « maison » - ou de partie de maison - se substitue souvent à l'un de ces mots servant à désigner le bâtiment, dans le langage courant. Selon la définition du dictionnaire, le mot « maison » désigne en premier « le bâtiment d'habitation ». En ce sens, il nous semble que la maison peut être comprise en termes heideggériens soit comme l'être *là-devant*, si elle n'est habitée par personne, soit comme l'outil (à portée de main) destiné à l'habitation. Mais, selon Bachelard, « maison » est beaucoup plus riche en significations que les autres synonymes, qui ne désignant que la structure *architecturale* de l'habitation. C'est que, d'après Bachelard - dont la pensée sur la maison sera examinée en détail par la suite -, la maison est l'espace relativement permanent de l'intimité personnelle et de la famille, en rapport avec les voisins. Rappelons que si l'on dit « voici, *ma* maison » dans une conversation, on veut souvent présenter, au-delà d'une simple structure architecturelle qui serait ma propriété, « ma vie entière » en tant qu'elle se mène en ce lieu. Avant d'envisager l'espace d'intimité de la maison selon Bachelard, nous devons encore considérer le

mot « maison » en lien avec le groupe suivant de synonymes.

Les deux synonymes de maison : « chez-soi » et « foyer », peuvent équivaloir au mot anglais « home ». Différents des synonymes précédents, qui se définissent directement par la structure elle-même et par l'usage, « chez-soi » et « foyer » n'ont de sens que par rapport à l'habitant ou aux habitants. A partir de son sens premier de lieu où habite quelqu'un, domicile personnel, le mot « chez-soi » signifie plutôt l'intimité de l'habitant. En revanche, le mot « foyer » évoque, d'après son sens premier, l'image d'une famille assise autour du foyer une soirée d'hiver, il signifie le lieu où habite une famille. Avec ces mots, on fait surtout attention aux « personnes » qui habitent en ce lieu et à leur vie quotidienne. En ce sens, la valeur de ces demeures ne peut pas être fixée ou négociée au prix du marché. Leur « prix » est lié à la satisfaction et au bonheur, soit personnels soit interpersonnels, de la vie des habitants. C'est pourquoi toute demeure, même modeste, - soit une chambre, soit un mobile home -, peut s'appeler « chez-soi » et « foyer » selon l'usage courant.

Malgré la valeur d'espace intime évoquée par les mots « chez-soi » et « foyer », Bachelard ne les a pas considérés comme pleinement équivalents au mot « maison ». Ils ne suffisent pas à remplacer la richesse sémantique du mot « maison ». Il est important de noter que, chez Bachelard, la protection ou la conservation de la vie n'est pas possible, sans, au minimum, une structure matérielle, un immeuble. On dit bien que le logement où n'habite personne est éteint ; par ailleurs, on peut dire que sans bâtiment protecteur, la vie humaine est toujours en danger de vulnérabilité. Bachelard parle des « valeurs de l'espace habité, (de) non-moi qui protège le moi ».[173] Il écrit, dans une autre page, que « la maison est de prime abord un objet à forte géométrie. Sa réalité première est visible et tangible. Elle est faite de solides bien taillés, de charpentes bien associées… Un tel objet géométrique devrait résister à des métaphores qui accueillent le corps humain, l'âme humaine ».[174] C'est à condition que la maison, comme « non-moi », *existe* en forme de bâtiment, qu'elle peut protéger mon intimité et ma famille. Les murs, le toit, la porte, les fenêtres, les escaliers, le chauffage, l'eau du robinet… forment tous l'*enveloppe* de mon corps, de mon intimité et de ma famille. Nous allons comprendre mieux les idées bachelardiennes à ce sujet dans un instant.

Prêtons maintenant attention au cinquième groupe de synonymes : résidence –

---

[173] BACHELARD, ***PE***, p. 24.
[174] *Ibid.*, p. 59.

foyer - habitat. Ils définissent généralement un ensemble d'immeubles d'habitation. Dans la société moderne, l'appartement, prétendu *logement d'ouvrier*, ne se dresse pas seul au milieu d'une prairie ; il est tourné vers les autres appartements voisins, formant avec eux un quartier, dans une ville. Mais ces mots ne désignent pas simplement un ensemble d'appartements. Le groupement d'habitations compense les défauts d'un appartement isolé. Par exemple, les habitants d'une résidence bénéficient, avec un budget relativement petit, d'un équipement de confort ou de loisirs, comme laverie, piscine ou salle de sport. Le foyer, maison réservée surtout aux personnes âgées ou handicapées, fournit des équipements et services spécifiques. C'est pourquoi le foyer prend partiellement la place de la famille traditionnelle. Différent de ces deux types d'habitation, qui indiquent normalement *un* bâtiment composé de plusieurs logements, l'habitat définit plutôt l'ensemble des conditions et des faits relatifs à l'ensemble des logements d'un quartier ou d'un petit village. En ce sens, les problèmes de l' « habitat » sont souvent évoqués en rapport avec les problèmes sociaux de transport, d'éducation et d'emploi etc.

Malheureusement, Bachelard n'a pas prêté attention, dans ses belles analyses poétiques de la maison, au groupement d'habitations ni au rapport à l'espace public. En revanche, il estime qu'un logement, qui n'est pas édifié *verticalement*, de la cave au grenier, supprime les valeurs intimes. Pour lui, les logements des grandes villes ne correspondent qu'à des statuts sociaux.[175] Il écrit : « A Paris, il n'y a pas de maisons. Dans des boîtes superposées vivent les habitants de la grande ville : '' Notre chambre parisienne, dit Paul Claudel, entre ses quatre murs, est un espèce de lieu géométrique, un trou conventionnel que nous meublons d'images, de bibelots et d'armoires dans une armoire.'' Le numéro de la rue et le chiffre de l'étage fixent la localisation de notre '' trou conventionnel '', mais notre demeure n'a ni espace autour d'elle ni verticalité en elle….Au manque des valeurs intimes de verticalité, il faut adjoindre le manque de cosmicité de la maison des grandes villes. Les maisons n'y sont plus dans la nature…Tout y est machine et la vie intime y fuit de toutes parts. Les rues sont comme des tuyaux où sont aspirés les hommes. »[176] Cette nostalgie de la maison natale à la compagne nous amène certes à réfléchir sur la corrélation rompue de l'habitation humaine et de la Nature.

Mais, de notre point de vue, dans la société contemporaine, où les

---

[175] BACHELARD, ***TRR***, p. 102.
[176] BACHELARD, ***PE***, p. 42-43. (C'est nous qui insérons une parenthèse.)

populations sont nombreuses, il n'est plus possible, en réalité, que chaque citoyen vive dans une vraie maison, dotée de solides fondations, riche de multiples sous-espaces - comme cave, grenier, escalier, jardin, fenêtres ouvertes sur le ciel etc.- ou dans une maison où la mère et le père nourrissent généreusement leurs enfants. La terre n'a plus d'espace en friche, la famille n'est plus unie à jamais. Dans cette mesure, le groupement « bien organisé » de logements, lieu de résidence, foyer et habitat, peut être une autre façon d'apporter intimité et bonheur aux personnes les moins capables de faire, seules, face à leur vie. Il ne faut pas oublier que l'habitation humaine ne peut être bien comprise qu'en relation avec les voisins et la communauté. La maison ne protège pas seulement face à la nature, mais aussi par rapport à la communauté, au voisinage : La maison est d'abord un centre *culturel* au sens de « contre la nature », mais elle se définit ensuite comme espace *privé*, en rapport avec la vie en collectivité dans un espace *public*. La maison, espace culturel et intime, n'est pas une boîte sans fermeture. La porte, les fenêtres se ferment et s'ouvrent selon le mouvement du soleil et de la lune, et également s'ouvrent ou se ferment devant les personnes qui se rencontrent *ici* et *là* et partagent la vie du *dehors*. Pour cette raison, le problème de l'habitation humaine, au sens où chacun serait « bien dans *sa* demeure », ne peut être résolu en tenant compte de la seule capacité économique ou physique de chacun ; il en va de notre responsabilité éthique et politique à l'égard du bien-être de *quiconque* dans une communauté humaine. Malgré sa contribution quant à la question de l'habiter dans la philosophie contemporaine, la pensée bachelardienne de la poésie de la maison reste par trop phénoménologique et, finalement, ontologique. Comme Levinas le dit en critiquant l'Etre de Heidegger, nous pouvons regretter de devoir noter, dans cette étude préalable des synonymes de « maison », que Bachelard passe à côté de la question de la justice en rapport avec l'être du dehors et du dedans. Nous conclurons en faisant nôtres les paroles de Levinas : « Etre, (pour Bachelard), c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. » [177] Nous pourrons confirmer cette conclusion un peu prématurée à la fin de notre étude suivante sur la poétique bachelardienne de la « maison ».

[177] LEVINAS, ***EI***, p. 51. (C'est nous qui insérons une parenthèse.)

2. b. La maison poétique

Après ce long détour visant à dégager notre précompréhension d'une phénoménologie de l'âme et de la sémantique de la maison, nous voici prêts à aborder, sans malentendus, la poétique de la maison développée par Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*, mais aussi dans un petit article : « la maison natale et la maison onirique » inséré dans l'ouvrage intitulé : la *Terre et les rêveries du repos*. Pour bien préciser les choses, nous ne craindrons pas de simplifier les donnés relatives à l'imagination créatrice de la maison. Soulignons les quatre points suivants, fortement liés.

2. b. 1) La naissance de l'humanité

Premièrement, Bachelard, s'appuyant sur certaines images rustiques de la maison, distingue une fonction première de « protection ». Cependant, aux yeux du philosophe, parler de protection du corps ou de la vie relève d'une analyse trop pauvre de la fonction de la maison, cela témoigne d'un manque d'imagination. Nous savons bien que les abris animaux remplissent cette fonction. Or, la maison des hommes est beaucoup plus que cela : elle ne protège pas seulement la vie, mais aussi les *valeurs humaines* et l'humanité pure. Bachelard écrit : « L'écrivant (Henri Bosco), sait d'instinct que toutes les agressions, qu'elles viennent de l'homme ou du monde, sont animales. Si subtile que soit une agression venant de l'homme, si indirecte, si camouflée, si construite qu'elle soit, elle révèle des origines inexpiées… Et la maison contre cette meute qui, peu à peu, se déchaîne, devient le véritable être d'une humanité pure, l'être qui se défend sans jamais avoir la responsabilité d'attaquer. La Redousse est la Résistance de l'homme. Elle est valeur humaine, grandeur de l'Homme. »[178] Nous percevons ici que la maison libère l'homme, qui est né avec le destin d'un petit carnivore, de son agressivité animale. L'homme qui se repose à la maison n'a pas besoin de surveiller le monde en cachant ses griffes acérées. La maison défend l'homme, et celui-ci ne craint pas d'être attaqué, ni ne s'oblige à attaquer le premier. Désormais, l'homme qui habite dans la maison, crée *la culture*. En cultivant la terre autour de la maison, il s'efforce de s'affranchir de son destin de carnivore. En tout cas, en domestiquant les animaux dans l'étable, il contient son agressivité sauvage. C'est dire que, à travers ce lien culturel, l'homme se détache de l'état de sauvagerie, dans lequel les plus forts mangent les faibles.

[178] BACHELARD, ***PE***, p. 56.

Donc c'est ici que naissent les valeurs humaines, au nom de la morale, de l'éthique. Il écrit un peu loin : « Ainsi, en face de l'hostilité, aux formes animales de la tempête et de l'ouragan, les valeurs de protection et de résistance de la maison sont transposées en valeurs humaines. La maison prend les énergies physiques et morales d'un corps humain. »[179] Grâce aux valeurs de la maison, qui ne protége pas seulement le corps physique mais encore la morale, l'homme résiste à la nature et ainsi crée, avec ses voisins humains, son propre monde comme communauté humaine.

Dans l'article « la maison natale et la maison onirique », Bachelard nous livre une autre image littéraire de « la maison qui s'éclaire dès le crépuscule et qui nous protège contre la nuit. »[180] Pour lui, la nuit qui cache toutes choses dans l'obscurité évoque les forces imprévisibles de la nature qui menacent la vie humaine et empêchent l'activité. : « Pour ceux qui n'ont pas de maison, la nuit est une vraie bête sauvage, non pas seulement une bête qui crie dans l'ouragan, mais une bête immense, qui est partout, comme une universelle menace. »[181] Il parle de la nuit « inhumaine ».[182] Par ailleurs, la maison éclairée au milieu de la campagne obscure symbolise l'homme, le seul être au monde contrôlant le feu et la lumière. Dans la maison éclairée, l'homme prend conscience du soir qui tombe, conscience de la nuit maîtrisée. Il n'éprouve plus la peur de l'obscurité ; il ne souffre plus de cette cécité temporaire qui se répète chaque nuit ; il n'est plus obligé de se coucher tôt. « Dès le soir, dit Bachelard, commence en nous la vie nocturne »,[183] celle qui est souvent plus productive que la vie diurne, pour s'occuper de la famille, faire un travail intellectuel, ou passer la nuit … à broyer du noir. Plus simplement, la maison protège notre vie, y compris notre nuit *humaine* contre la nuit inhumaine. Par conséquent, la première valeur de la maison que Bachelard souligne, la valeur de protection, distingue l'homme *culturel* de la nature. La maison n'est plus comprise comme une simple structure destinée à la survie dans la nature ; elle est le fondement typique de l'humanité.

---

[179] *Ibid.*, p. 57.
[180] BACHELARD, ***TRR***, p. 112.
[181] *Ibid.*, p. 114.
[182] *Ibid.*, p. 115.
[183] *Ibid.*, p.114.

2. b. 2) La maternité de la maison natale

En second lieu, Bachelard présente les images diverses de la maison d'enfance et de la maison natale. D'abord, la maison d'enfance n'est pas simplement une maison du passé, parce que tout un passé continue à vivre ; et si l'on parle de maison d'enfance, c'est qu'elle doit avoir été *vécue* par quelqu'un. « La maison vécue, dit Bachelard, n'est pas une boîte inerte. L'espace habité transcende l'espace géométrique. »[184] C'est pourquoi la maison d'enfance ou natale n'a pas la même valeur qu'une maison qui vient d'être bâtie. Dans ce cas, comme nous l'avons plusieurs fois précisé dans notre critique précédente de Heidegger, la maison n'est l'objet corrélatif du besoin d'« habiter ». La maison est évidemment une chose qui est *là* devant nos yeux ; mais quelqu'un a apposé une plaque à son nom sur la porte, et il y habite ; la maison est remplie de ses souvenirs. Bachelard le souligne : « … la maison natale, après nous, s'en vient à naître en nous. Car avant nous – Goyen nous le fait comprendre – elle était bien *anonyme*. C'était un lieu perdu dans le monde. »[185] Alors qu'un outil ne laisse aucune trace dans nos souvenirs, après avoir été employé conformément à sa destination, la maison vécue où notre enfance elle-même a été nourrie devient l'abri de notre rêverie, de notre imagination poétique. Il écrit : « la maison abrite la rêverie, la maison protège le rêveur, la maison nous permet de rêver en paix ». « Ainsi la maison, toujours selon lui, ne se vit pas seulement au jour le jour, sur le fil d'une histoire, dans le récit de notre histoire. Par les songes, les diverses demeures de notre vie se compénètrent et gardent les trésors des jours anciens. Quand, dans la nouvelle maison, reviennent les souvenirs des anciennes demeures, nous allons au pays de **l'Enfance immobile, immobile comme l'Immémorial.** Nous vivons des fixations, des fixations de bonheur…. Quelque chose de fermé doit garder les souvenirs en leur laissant leur valeur d'images. **Les souvenirs du monde extérieur n'auront jamais la même tonalité que les souvenirs de la maison.** »[186] Ce qui est important, c'est que les souvenirs immémoriaux de la maison vécue ne forment par seulement l'étoffe de nos rêves ou de nos songes nostalgiques, mais ils nous aident à nous fixer ailleurs, à habiter, et à revivre en paix, avec bonheur, dans notre nouvelle maison d'aujourd'hui et de demain. La maison d'enfance relie tout notre passé, notre présent et notre futur : promesse de fidélité.

Dans quels souvenirs de la maison natale notre identité est-elle enracinée ?

---

[184] BACHELARD, ***PE***, p. 58.
[185] *Ibid.*, p. 66.
[186] *Ibid.*, p. 25.

Pour répondre à cette question, recueillons d'autres significations de la maison d'enfance chez Bachelard. Dans la *Poétique de l'espace,* Bachelard évoque à diverses reprises, comme le fait Levinas dans la première partie de la *Totalité et infini*, la maternité de la maison ; la souvenir de la maison, c'est celui d'avoir été accueilli, protégé, nourri. Mais il y a quelque ironie dans le fait d'insister sur la maternité de la maison. Car Bachelard ne juge pas nécessaire la présence de la mère dans la maison. Pour lui, mais également pour Levinas, de la maison elle-même émane une chaleur qui accueille l'être humain, qui l'enveloppe.[187] Il écrit : « Quand on rêve à la maison natale, dans l'extrême profondeur de la rêverie, on participe à cette chaleur première, à cette matière bien tempérée du paradis matériel. »[188] La maison est ainsi imaginée par Bachelard comme un être ayant corps et âme, qui peut se substituer à la mère.[189] Nous découvrons, dans « la maison natale et la maison onirique », que Bachelard sépare plus clairement la mère et la maternité de la maison en critiquant la naïveté de la psychanalyse, qui identifie le retour à la mère et le retour à la maison : « Le retour au pays natal, la rentrée dans la maison natale, avec tout l'onirisme qui le dynamise, a été caractérisé par la psychanalyse classique comme un *retour à la mère*. Cette explication, pour légitime qu'elle soit, est cependant trop massive, elle s'accroche trop vite à une interprétation globale, elle efface trop de nuances qui doivent éclairer en détail une psychologie de l'inconscient. »[190] « On verrait, continue-t-il alors, que la maison a ses propres symboles, et si l'on développait toute la symbolique différenciée de la cave, du grenier, de la cuisine, est couloirs, du bûcher… on s'apercevrait de l'autonomie des symboles différents, on verrait que la maison

---

[187] *Ibid.*, p26. Levinas dit aussi que « l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure ». LEVINAS, ***TI***, p. 131.

[188] BACHELARD, ***PE***, p. 27.

[189] *Ibid.*, p26. Cf. Nous trouvons aussi dans « la maison natale et la maison onirique » l'imagination bachelardienne d'une maison-corps, mais sans rapport à la maternité de la maison, qu'il a prêt à Michel Leiris : « Les pages de Leiris restent d'ailleurs fortement axées, elles gardent la ligne de la profondeur de la maison onirique, une maison-corps, une maison où l'on mange, où l'on souffre, une maison qui exhale des plaintes humaines … Cet escalier, ce n'est pas le passage vertical à échelons disperses en spirale qui permet d'accéder aux diverses parties du local qui contient ton grenier; ce sont tes viscères eux-mêmes,c'est ton tube digestif qui fait communiquer ta bouche, dont tu es fier, et ton anus, dont tu as honte, creusant à travers tout ton corps une sinueuse et gluante trachée… » BACHELARD, ***PE***, p. 126-8.

[190] BAHCELARD, ***TRR***, p. 121.

construit activement ses valeurs, assemble des valeurs inconscientes. »[191] Ce qui parait donc le plus important pour lui, concernant la maternité de la maison, ce n'est pas la personne qui nous a enfanté et nous a nourri, mais la demeure où nous somme nés et avons été accueillis, où nous vivons.

En ce sens, aux yeux d'une femme, Bachelard se situe bien, inconsciemment, dans l'histoire d'une philosophie qui ne cesse de manifester, soit un mépris viscéral, soit une large indifférence pour la mère, pour les femmes. Au regard de Bachelard, la maternité de la maison semble plus importante – au sens existentiel – que la maternité personnelle. C'est que la maternité de la maison protège contre l'hostilité du monde. Bachelard souligne le fait que la maison est le premier monde de l'être humain. Il écrit que « avant d'être ''jeté au monde'' comme le professent les métaphysiques rapides, l'homme est déposé dans le berceau de la maison. Et toujours, en nos rêveries, la maison est un grand berceau.»[192] Nous découvrons ici que Bachelard défend son idée d'une maternité de la maison contre la philosophie contemporaine qui parle de la fatalité de l'être-jeté-au monde. De son point de vue, être impitoyablement jeté au monde est en effet une position existentielle seconde, pour l'être humain. C'est que, comme être accueilli dans la maison, l'homme est tout d'abord l'*être-bien*. Par conséquent, grâce à la maternité de la maison, « je serai, dit Bachelard, un habitant du monde, malgré le monde ».[193] Pour lui, l'homme ne peut pas vivre seulement dans l'angoisse ou dans la peur, mais il vit pour le bonheur, dans la joie : la maison est l'origine de la confiance dans cette vie.

Finalement, le souvenir le plus décisif de la maison d'enfance concerne, selon Bachelard, l'espace de la solitude enfantine ; grenier et cave représentent l'enracinement symbolique, l'intimité de la vie. La solitude enfantine dans la maison est tout autre chose que ce qu'en dit Heidegger. Pour ce dernier, la solitude est éprouvée face à notre destin d'être mortel : notre mort, à laquelle ne se substitue personne, nous livre à la solitude absolue. Au contraire, la solitude enfantine que chante Bachelard est plutôt volontaire et heureuse. Citant les *Mémoires* d'Alexandre Dumas, il écrit : « Dumas pleure, parce que Dumas a des larmes, répondait l'enfant de six ans. C'est là sans doute une anecdote comme on en raconte dans des *Mémoires.* Mais comme elle marque bien l'*ennui absolu*, l'ennui qui n'est pas le corrélatif d'un manque de camarades de jeux ! N'est-il pas des enfants qui quittent

[191] *Idem.*
[192] BACHELARD, ***PE***, p. 26.
[193] *Ibid.*, p. 58.

le jeu pour aller s'ennuyer dans un coin du grenier ? Grenier de mes ennuis, que de fois je t'ai regretté quand la vie multiple me faisait perdre le germe de toute liberté. »[194] Citons une autre proposition, tirée de son article : « Au grenier se vivent les heures de longue solitude, des heures si diverses qui vont de la bouderie à la contemplation ».[195] La solitude d'un enfant qui se cache dans un coin de la maison n'est donc pas la solitude de celui qui craint de mourir seul, mais plutôt l'ennui « absolu » dans lequel l'enfant se retranche volontairement. L'enfant qui décide d'être seul loin de sa mère, entretient et développe sa condition physique et morale, il choisit l'intimité de l'esprit, avant d'affronter le monde hostile. « C'est, écrit le philosophe, enfermé dans sa solitude que l'être de passion prépare ses explosions ou ses exploits. »[196] Il écrit également qu' « on donnerait à l'enfant une vie profonde en lui accordant un lieu de solitude, un coin. »[197] Cette solitude, nous aimerions donc l'appeler une solitude *ouverte* vers l'avenir d'une vie personnelle.

L'enfant doit vaincre sa peur d'être seul pour monter au grenier, pour descendre à la cave. Toutefois, Bachelard estime qu'il convient de distinguer deux peurs.[198] S'inspirant de Jung, il oppose la rationalité (ou la conscience) du toit à l'irrationalité (l'inconscience) de la cave. Après avoir emprunté une citation à Jung, il explique : « Dans la mesure même ou l'image explicative employée par Jung nous convainc, nous, lecteurs, nous revivons phénoménologiquement les deux peurs : la peur au grenier et la peur dans la cave. Au lieu d'affronter la cave (l'inconscient), l'homme prudent de Jung cherche à son courage les alibis du grenier. Au grenier, souris et rats peuvent faire leur tapage. Que le maître survienne, ils rentreront dans le silence de leur trou. A la cave remuent des êtres plus lents, moins trottinants, plus mystérieux. Au grenier, les peurs se rationalisent aisément. A la cave, même pour un être plus courageux que l'homme évoqué par Jung, la rationalisation est moins rapide et moins claire ; elle n'est jamais *définitive*. »[199] Ce qui compte ici, c'est que l'intimité de l'esprit humain qui correspond à la maison natale est formée d'une double couche de conscience et d'inconscience. Et l'enfant,

---

[194] *Ibid*., p. 34.
[195] BACHELARD, ***TRR***, p. 108.
[196] BACHELARD, ***PE***, p. 28.
[197] BACHELARD, ***TRR***, p. 111.
[198] Nous trouvons aussi la distinction des deux peurs dans l'article « la maison natale et la maison onirique » : « La peur d'abord est bien différente. L'enfant est là près de sa mère, vivant dans la partie moyenne. Ira-t-il du même cœur à la cave et au grenier ?... Les deux séjours n'ont pas la même tonalité d'angoisse. » *ibid*., p. 106.
[199] BACHELARD, ***PE***, p. 36.

ou même l'adulte, qui a le courage d'explorer son monde de conscience et d'inconscience, peut bâtir et protéger sa vie intime sans la perdre dans la masse du « on » ou dans le monde hostile. Ainsi, l'intimité ne définit pas simplement pour Bachelard un secret individuel, ni une liaison familière, ni la vie privée, elle signifie plutôt le fondement de la *subjectivité de chaque personne*. Cette subjectivité diffère de l'ego transcendantal, ego pur au sens de l'épistémologie traditionnelle ou de la phénoménologie husserlienne. Chacun bâtit son intimité unique en vivant sa propre histoire personnelle. Avec la *verticalité de la maison d'enfance*, avec la polarité du grenier et de la cave, Bachelard voit notre passé qui pénètre notre présent et notre futur. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi la phénoménologie de l'âme respecte les valeurs de l'intersubjectivité et les défend contre une prétendue Subjectivité universelle. Pour Bachelard, l'âme, qui n'est pas universelle mais singulière, est le noyau de l'intimité personnelle, et la maison, le berceau de l'âme-homme.

2. b. 3) La dialectique du dehors et du dedans

Troisième moment de la réflexion poétique de la maison selon Bachelard : la *dialectique du dehors et du dedans*, qui représente probablement le plus original de son approche. Comme nous l'avons déjà noté, l'homme, en tant qu'être-là, n'est pas fixé à jamais à un point géométrique ; plutôt, il se défixe fréquemment. Mais, au regard de Bachelard, cette défixation humaine ne signifie pas une vie d'errance, privée de toute orientation. Car l'homme se défixe le jour et la nuit, dans des sens, contraires du dedans au dehors, et du dehors au-dedans. « Enfermé dans l'être, dit Bachelard, il faudra toujours en sortir. A peine sorti de l'être, il faudra toujours y rentrer. Ainsi, dans l'être, tout est circuit, tout est détour, retour, discours, tout est chapelet de séjours, tout est refrain de couplets sans fin. »[200] La maison s'ouvre et se ferme au monde ; la porte est le double passage entre le monde de la solitude et le monde des hommes. C'est pourquoi « l'homme, pour Bachelard, est l'être entr'ouvert. »[201] La dialectique de la maison et du monde, selon le philosophe, permet de surmonter l'angoisse d'être jeté que soulignent les existentialistes contemporains. A ses yeux, l'homme ne s'aventure pas dans le monde à cause de quelque claustrophobie, il ne s'en revient pas non plus à la maison poussé par de

[200] *Ibid.*, p. 193.
[201] *Ibid.*, p. 200.

l'agoraphobie. L'espace n'est plus un « horrible en dehors-en dedans ».[202] L'homme qui se retrouve en sa maison fait l'expérience de sa *liberté,* en tant que liberté de sortir et de rentrer. C'est lui qui tantôt *veut* s'exposer, et tantôt se retirer.[203] Ainsi libre, il cultive son intimité dans la maison et rencontre l'autre qui cultive sa propre intimité ; et il répète chaque jour le cycle du sortir et du rentrer. Sans intimité intérieure, le monde perd de son étrangeté ; sans menace extérieure, la maison cesse d'être un hâvre de tranquillité. « La maison et l'univers ne sont pas simplement deux espaces juxtaposés. »[204] Ce sont les pôles d'un seul et même espace symbolique pour et par l'être humain qui va et vient entre les deux.

Il nous faut méditer un instant une phrase de Jules Supervielle citée par Bachelard : « Trop d'espace nous étouffe beaucoup plus que s'il n'y en avait pas assez. »[205] Pour que l'opposition de la maison et du monde ne nuise pas au bien-vivre, il convient que la maison n'ait pas une trop grande surface, car alors elle ressemblerait trop au monde. Un espace trop vaste, qui ne peut pas être aménagé par son habitant, perd ses valeurs d'espace intime. Autrement dit, seul l'espace assez grand pour pouvoir être aménagé par celui qui l'habite est le lieu de son intimité, sa demeure. Grâce à la richesse qu'il a gagnée ou dont il a hérité, un homme peut posséder un château, ou plusieurs maisons dans divers lieux magnifiques. Il peut aussi employer des domestiques qui le servent, ou pour le moins confier à sa femme des tâches domestiques. Il semble qu'il ait ainsi trouvé un moyen efficace de gérer ses biens, et également de consacrer plus du temps à sa vie publique. Cependant il ne sait pas, sans son serviteur ou plus souvent sa servante, où ses bottes d'hiver sont rangées, où un sucrier se trouve, dans le placard. La possession lui est garantie, mais il ignore les emplacements des choses d'usage indispensables à la vie. La maison est sa propriété, mais elle n'est plus un espace intime, un espace vécu. L'homme qui n'est plus capable d'aménager sa demeure, se prive du ressort de la dialectique de la vie privée et publique. Il n'y a plus pour lui que la vie extérieure. Nous pouvons trouver chez Bachelard une idée semblable : « Il semble que la maison lumineuse de soins soit reconstruite de l'intérieur, qu'elle soit neuve par l'intérieur. Dans l'équilibre intime des murs et des meubles, on peut dire qu'on prend conscience d'une maison construite par les femmes. Les hommes ne savent construire les

---

[202] *Ibid.*, p. 196.
[203] *Ibid.*, p. 200.
[204] *Ibid.*, p. 55.
[205] *Ibid.*, p. 199.

maisons que de l'extérieur. Ils ne connaissent guère la civilisation de la cire. »[206]

Un peu plus loin, en reprenant, dans le texte rilkéen, l'exemple d'un enfant qui aide sa maman, il revalorise lui aussi, le travail domestique, il y voit une véritable action volontaire : « Le texte (rilkéen) est un complexe de sentiments, il associe la politesse et l'espièglerie, l'humilité et l'action. Et puis, il y a le grand mot qui ouvre la page : « ''J'étais magnifiquement seul !'' Seul, comme l'origine de toute véritable action, d'une action qu'on n'est pas ''obligé'' de faire. Et c'est la merveille des actions faciles que tout de même elle nous met à l'origine de l'action. »[207] En ce sens, le ménage volontaire est plus que le ménage économique capable de contribuer à l'entretien de la vie ; plus que le ménage tel qu'appréhendé par Levinas. Pour Bachelard, le ménage volontaire est plutôt affaire d'intimité, et affaire où personne ne peut remplacer personne. En conclusion, nous pouvons dire qu'en revalorisant la vie intime et son espace, Bachelard fonde la subjectivité de l'âme-homme sur la dialectique de la vie publique et privée. Pour lui, la vie publique n'a pas de priorité, ni de supériorité ; au contraire, c'est la vie privée, qui se manifeste à travers les multiples petites tâches domestiques, familières, qui parait ontologiquement première.

2. b. 4) La rondeur de la maison

Il est un dernier point que nous voulons brièvement souligner, dans la réflexion poétique bachelardienne sur la maison. Comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, la surface de la maison n'est pas aussi grande que celle du monde. Sur une carte géographique, ils ne sont jamais juxtaposés. C'est pourquoi Bachelard, après avoir parlé du mouvement dialectique du sortir et du rentrer, met l'accent sur la *rondeur* de la maison, qui se trouve enveloppée au milieu du monde. Comme nous l'avons dit auparavant, le rond, ce terme bachelardien, n'est pas la sphère vide, ni l'être parfait sans extériorité qu'a célébré la philosophie présocratique.[208] Le rond est la frontière entre l'intériorité pleine et l'extériorité immense. La maison, en tant qu'être rond, se concentre sur soi comme le noyer, dans le poème de Rilke, au centre du monde. De là l'intimité de l'habitant qui s'enracine dans le centre de maison et, à la fois, s'établit et se développe en sa rondeur autour du monde. Pour finir, « le monde, tel que l'imagine Bachelard, est

[206] *Ibid.*, p. 74.
[207] *Ibid.*, p. 76.
[208] Cf.) *Ibid.*, p. 210-211.

rond autour de l'être rond. »[209] Avec cette image utopique du rond, le philosophe semble schématiser son espoir métaphysique de voir l'être humain, qui est souvent angulaire, troublé, violent, nerveux, égoïste et déséquilibré, grandir dans le sens de la douceur, de la tranquillité, de l'amabilité, de l'équilibre, et de l'harmonie. Dans cette mesure, dans cette mesure seulement, la phénoménologie de l'âme semble offrir un petit accès à l'éthique, savoir et vouloir de la vie bonne.

Avec cette méditation philosophique sur la maison, surtout la maison d'enfance, Bachelard s'affranchit de certains présupposé de la philosophie traditionnelle, qui situe tacitement la nature de l'être humain dans les limites de l'âge adulte. Chez lui, l'homme qui vit et revit les souvenirs de son enfance est décrit comme être grandissant, être de changement. Dans cette mesure, la subjectivité personnelle de l'âme-homme n'implique aucune identité immuable, mais elle est vivante, du fait de la possibilité de changement ou d'évolution, comme l'a vu Héraclite d'Ephèse. Le Désir de la philosophie occidentale : « être autonome », méconnaît ce qu'est la vie humaine, en dehors de l'âge adulte. Or, être dépendant, être soigné, c'est cela qui est naturel, dans trois des quatre âges de la vie.

Cependant, il est étrange que Bachelard, qui souligne les valeurs de la maison natale, fasse silence sur la présence de la famille, surtout la mère, la fille, les petits frères et les sœurs. Dans le monde imaginaire bachelardien, l'enfant se cache, tout seul, et la maison devient l'ensemble des coins propices à la solitude. Bien sûr, l'auteur n'est pas naïf au point de laisser entendre que la maison serait l'héritage laissé à un orphelin. Il dit, à propos de *La Maison,* de Henry Bordeaux : « La maison est ici le *bien de famille*. Elle est chargée de *maintenir* la famille. Et le roman de Henry Bordeaux est de ce point de vue d'autant plus intéressant que la famille est étudiée dans son conflit de générations entre un père qui laisse péricliter la maison et son fils qui rend à la maison solidité et lumière. »[210] Cependant, Bachelard tient à rappeler que « dans cette voie, on quitte peu à peu la volonté qui rêve pour la volonté qui pense, pour la volonté qui prévoit. On aborde un règne d'images de plus en plus conscientes. Nous nous sommes donné pour tâche plus précise l'étude des valeurs plus sourdes. C'est pourquoi nous n'insistons pas sur la littérature de la maison familiale. »[211] Comme nous l'avons déjà souligné, Bachelard met l'accent sur la dialectique du monde et de la maison. Chez lui, la maison n'est pas décrite

[209] *Ibid.*, p. 214.
[210] BACHELARD, ***TRR***, p. 120.
[211] *Idem.*

comme l'espace commun de la famille, mais comme l'espace intime pour *un* homme-habitant. La maison où vivent un père et son fils, dans ses écrits, ne représente pas vraiment un espace communautaire, mais seulement un espace de conflit. Bien que le père et le fils y vivent ensemble en s'occupant l'un et l'autre, Bachelard ne voit leur maison que comme le bien où ils se confrontent selon la dialectique du Moi et de l'Autre. A ses yeux, l'enfant bâtit son intimité, défend sa solitude et sa subjectivité contre celles de son père, le seul cohabitant visible : le père est pour le fils l'Autre absolu, beaucoup plus hostile que les autres existants dans le monde. C'est pourquoi nous pouvons dire que la maison est, pour le philosophe de l'imagination, occupée *séparément* par les deux habitants, père et fils. Les autres familles, surtout la mère, qui semble ne pas avoir de consistance propre, ne représentent aucun *autre* véritable. La mère, selon lui, ne peut pas affronter la profondeur de son inconscient, conformément à ce curieux tabou selon lequel « une femme ne doit pas descendre dans la cave. C'est l'affaire de l'homme que d'aller chercher le vin frais. »[212] A cet égard, nous pouvons critiquer la phénoménologie bachelardienne dans la mesure où elle échoue à expliquer l'inter-subjectivité, le fait que les hommes vivent en situation d'interdépendance.

Cependant, ce qui est plus regrettable encore, selon nous, c'est que l'importance des autres relations familiales, essentielles pour construire l'inter-sujectivité personnelle de l'enfant, semble ignorée. Selon notre propre expérience maternelle, le mot clé de « solitude » nous révèle un autre sens, plus profond, dans le jeu de *cache-cache* chez les enfants. Là, un enfant de cinq ans peut jouir d'être seul et d'éprouver de l'ennui ; mais cette solitude n'est pas absolue, comme le dit Bachelard, elle est *relative* à son premier autre. A vrai dire, l'enfant se cache dans une armoire ou un grenier jusqu'au moment où sa maman l'appelle pour dîner, où son petit frère le cherche pour le taquiner. Le jeu de cache-cache est, dans la croissance physique et mentale de l'enfant, plus fondamental que l'expérience de l'ennui total que privilégie Bachelard. S'il n'a pas éprouvé d'abord le soulagement d'avoir été cherché et trouvé par sa mère dans le jeu de cache-cache, l'enfant pourra difficilement surmonter l'épreuve de l'ennui absolu à l'adolescence. Nous aimerions, distinguant la solitude de l'ennui absolu selon Bachelard, nommer cette première solitude temporaire de cache-cache : la « solitude d'attente ».

Par l'archéologie du jeu d'enfant, nous pouvons expliquer mieux

---

[212] *Ibid.*, p. 107.

l'évolution de la subjectivité personnelle de l'enfant en rapport avec sa mère et, ensuite, avec les proches que l'enfant rencontre par la médiation de sa mère, au départ de sa vie. Mais en vue de cela, nous devons revenir un instant sur la psychanalyse, surtout la psychanalyse féministe, que Bachelard avait critiquée à plusieurs reprises sous prétexte qu'en essayant de le traduire en langage, elle aboutit à banaliser l'image, qui échappe toujours aux recherches de causalité.[213] (Mais n'est-ce pas Bachelard lui-même qui a emprunté à la théorie psychanalytique de Jung, afin d'expliquer la double peur, au grenier et à la cave ?) De notre point de vue, la méthode poétique de Bachelard a contribué à faire que, dans la maison, les divers rôles des femmes en tant que personnes sont devenus *invisibles*. Pour renouveler l'imagination, pour qu'elle ne dévalorise pas l'autre sexe, nous avons besoin d'accéder à une compréhension juste et véritable de la réalité de la vie, où coexistent les diverses identités sexuelles. Dans cette perspective, nous nous intéressons à une compréhension psychanalytique féministe, celle de Luce Irigaray, de l'image de la mère dans la scène du jeu d'enfant. Cette compréhension est *acausale* et très *imaginative*, ainsi que Bachelard l'avait voulu. Elle renverse pourtant la compréhension dominante « masculine » de la psychanalyse.

En prenant ses distances par rapport à la re-interprétation par Jacques Derrida de l'interprétation freudienne du jeu du *fort-da*[214] du petit enfant Ernst de 18 mois (l'aîné des petits-enfants d'Ermund Freud), Irigaray souligne que ses confrères mâles se trompent, à propos de la représentation de la mère dans le jeu d'enfant. Pour eux, c'est la bobine et le fil qui symbolisent la mère ; par conséquent, ils insistent sur le fait que l'enfant à la bobine est capable de maîtriser symboliquement les mouvements de départ et de retour, la répétition de la disparition et de la réapparition, les absences abandonniques et les présences incontrôlables de sa mère.[215] Quant à elle, dans la même scène ludique, Irigaray prête attention à un autre objet, que les deux observateurs n'avaient pas vu : « Il la jette du dehors par-dessus le bord du lit, par-dessus les voiles ou rideaux qui entourent le bord (*Rend*), de l'autre côté, qui peut être tout simplement dans les draps. »[216] Ce sont les *voiles* entourant le bord, qui représentent, dit Irigaray, la présence continue de la

---

[213] BACHELARD, ***PE***, p. 7.

[214] C'est un jeu, expliqué par Freud dans son livre du *Paradigme de l'enfant à la bobine* (1920), par lequel le bébé lance et retire la bobine tenue au fil au-dedans de son lit.

[215] « Ce que Freud remarque, c'est la bobine et le fil. Un substitut matériel d'elle (la mère), un objet, et un lien qui permet de l'envoyer loin et de la ramener à lui, en lui. » IRIGARAY Luce, *Sexes et parentés*, Paris : les Edition du minuit, 1987, p. 43.

[216] *Ibid*., p. 41.

mère. Selon elle, le petit enfant à la bobine ne supporte pas encore bien la présence-absence incontrôlable de sa mère ; par ailleurs, il n'apprend à maîtriser d'abord la présence-absence d'un objet, ensuite d'une autre personne et, finalement, de sa mère même, que grâce à la présence continue de la mère, sous la forme d'un voile. Elle souligne : « Ce que Ernst veut, c'est maîtriser la présence-absence à l'aide d'un voile plus ou moins blanc, plus ou moins transparent. Ni la nature ou texture, ni la couleur de ce voile ne semblent faire question à Freud. »[217]

Elle suggère, avec autant d'imagination que de justesse, que le voile du lit du bébé ou du berceau, qui probablement était de couleur blanche, ou très claire, signifie le premier voile : sans doute le *placenta*.[218] Elle estime que « le voile, dans cette scène-là, la première où le fils se joue symboliquement de la mère, négligé, est méconnu, censuré, refoulé, oublié par Freud. »[219] Plus simplement, le jeu de la bobine auquel commencent souvent à jouer les petits enfants, avant le vrai cache-cache, ne mérite pas d'être compris, selon Irigaray, comme « le jeu complet » que Freud était fier de nommer le jeu courageux du petit garçon. C'est que le petit enfant ne joue à la bobine qu'en sa mère, avec sa mère : l'enfant ne se sépare pas très tôt de sa mère, contrairement à ce qu'imaginent les théoriciens mâles, fascinés par l'idéologie philosophique du « sujet » et de « l'autonomie ». L'enfant dépend de sa mère assez longtemps ; il n'y a là rien de honteux. Car, l'être humain n'est pas indépendant par nature. Ne faut-il pas rappeler que l'être humain est *gracieusement* et *heureusement* un être dépendant, un être soigné par l'autre dans la plus grande partie de sa vie ?

Quant à notre thème, la « maison », il faut encore souligner qu'Irigaray définit le placenta comme notre première demeure. Elle écrit : « Le placenta, c'est sans doute le premier voile propre à l'enfant. N'oublie-t-il pas qu'il lui est propre, même s'il se produit pour lui en elle (la mère), si elle s'y donne sans cesse à lui sans retour, et cette première maison n'est pas sans adhérence avec elle ? Le voile lui revient autant qu'à elle, même s'ils l'ont en partage. Il se tient entre eux, certes : elle s'y donne à lui et en lui. »[220] Plus précisément, selon les savants, « le placenta est constitué par l'embryon et la muqueuse utérine de la mère. Il contient à la fois du sang fœtal et maternel, apporté par des vaisseaux sanguins des deux individus, mais les deux ne sont jamais en contact, séparés par une barrière hémato-

[217] *Ibid.*, p. 42.
[218] *Ibid.*, p. 46.
[219] *Ibid.*, p. 43.
[220] *Ibid.*, p. 46.

placentaire. Les échanges de substances se font à travers cette barrière. »[221] La mère ne fournit pas simplement un espace pour le placenta, pour son fœtus : elle contribue à bâtir la première maison de son enfant. Irigaray écrit encore : « ce qui d'elle ainsi s'envoie (…), ce n'est pas quelque phallus jalousement gardé par elle (…), mais plutôt le mystère d'une première crypte, d'une première demeure qui veut se reprendre, séjour bienheureux où il a lieu en elle, et elle en lui, où il reçoit le tout de la vie d'elle et à travers elle, avant même tout appel. Il vit d'elle, s'en nourrit, s'en enveloppe, la boit, la consomme, la consume… avant appel. Ce don immaîtrisable, cette dette infinie, cette présence infuse, diffuse, profuse, exhaustive en ce temps-là, il n'en joue qu'à ce prix de la renvoyer, par un saut qualitatif, dans un au-delà de vie et de la mort. »[222] Par le double passage du sang, la mère nourrit son enfant, l'enfant respire. Notre première demeure, le placenta, n'est donc pas un espace de solitude absolue, ni d'intimité pure. « Il est vrai que la mère n'a pas commencé à parler, qu'elle a lieu dans le voile (du placenta), qu'ils ne se sont jamais fait face, comme si leur bouche-à-bouche, leur bouche-à-oreille était encore et toujours ombilical. »[223] Avant qu'apparaisse l'événement du *dire*, le bébé-fœtus *est(habite)* dans la ventre de sa mère. La mère enveloppe son bébé-fœtus, et il habite au milieu de l'intimité de sa mère.[224]

La mère est déjà là *sans visage*, auprès du fœtus, autour du fœtus, dans la genèse de la vie humaine dont personne, en tant que venu au monde, ne peut s'excepter. Il est important pour nous de rappeler que cette cohabitation de la mère et de son fœtus, nul n'ayant regardé le visage de l'autre, précède ; bien avant que l'homme en tant que Même commence, avec l'épiphanie du visage d'Autrui, à être mis en question dans son égoïsme de vie jouissante, comme Levinas l'écrit.[225] Tout au début de sa vie, l'être humain n'a pas encore forme de Moi, ni n'a affaire à la séparation du non-Moi. Le Moi, l'intimité, l'autonomie ne se construisent qu'à

---

[221] Disponible sur : http://fr.wikipedia.org/wiki/Placenta

[222] IRIGARAY, *op. cit.*, p. 44-5.

[223] *Ibid.*, p. 46.

[224] Cependant nous refusons de reprendre à notre compte le mythe patriarcal de la maternité, qui ne reconnaît à une femme de vie « normale », de *bien être*, qu'en tant que mère, plus exactement porteuse d'un utérus. Un ventre de mère n'est pas toujours un lieu idéal pour tous les fœtus qui ne sont pas encore nés au monde. Selon les statistiques, 40 % des femmes enceintes font des fausses couches, sans raison connue. Autrement dit, le ventre maternel accueille réellement 60% de fœtus jusqu'à la naissance. Le mythe de l'utérus maternel comme lieu tout idéal est imputable à ces vivants qui ont réussi à sortir du ventre de leur mère. La mère n'est pas un Dieu tout puissant chargé de protéger ses enfants contre tout le mal.

[225] Cf. LEVINAS, ***TI***, p. 145.

partir de l'expérience d'être porté, nourri, protégé, accueilli par la Mère. La tentative philosophique de faire correspondre le fondement éthique avec la séparation définitive du Moi et du non-Moi procède de l'oubli de cette genèse chaleureuse de la vie humaine.

Il faut pourtant rappeler qu'avant que « j'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison »,[226] j'ai déjà été accueilli chez quelqu'*une* qui *m*'a porté *dans son corps,* et le moi a commencé à exister par elle. D'après Levinas, « je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son *affaire*. » C'est le commandement de l'Infini. Malheureusement, le philosophe parle de la responsabilité infinie au sein d'une relation unilatérale du moi envers l'autre (le non-moi dont le visage m'accuse *ici* sans aucune raison), d'une relation inégale entre le coupable sans faute et le demandeur sans droit. Ici, la genèse du moi où *je* était encore inclus dans le non-moi, disparaît, et l'on en vient à croire que *je* existait depuis toujours comme *moi-même*. A la lumière de l'histoire de la formation du moi en et par la mère, nous découvrons, enfin, que j'étais un autrui-demandeur pour quelqu'*une* d'autre. Dans la genèse du moi, c'est plutôt elle qui amorce la création du moi, dût-il lui en coûter la vie. Alors que le sujet levinassien, en tant qu'être qui usurpe la place de quelqu'un, craint d'être responsable de la mort d'autrui,[227] la mère, en tant qu'être qui offre son ventre à son enfant, craint de ne pas être assez responsable pour la vie de l'enfant. Faisant ainsi référence à la reconstruction de la genèse du moi, nous aimerions faire en sorte qu'on cesse de mettre l'accent sur la responsabilité unilatérale du moi pour un autrui-là (le *toi*-là : Dasein en deuxième personne, pas en troisième personne). A cet égard, à cet égard seulement, nous sommes responsables pour autrui, indépendamment de toute réciprocité, en *réponse* à la grâce de la mère qui nous fournit notre premier séjour au monde.

Il est vrai que la grâce maternelle, plus généralement la grâce parentale, trouve sa récompense dans la piété filiale chère à la société traditionnelle. Cependant, si dans une famille nous remontons dans la filiation d'un enfant, à sa mère et à sa grande mère, à son arrière grande mère, nous ne manquons pas de découvrir la fraternité : être sœur, être frère, être cousin(e), être d'une belle famille etc. dans une

---

[226] *Ibid.*, p. 146.

[227] Levinas dit que « je pense que dans la responsabilité pour autrui, on est, en dernière analyse, responsable de la mort de l'autre. » (Ethique et infini, ADAGP, Paris, 2002, p117) Il dit aussi qu' « on ne peut, dans la société telle qu'elle fonctionne, vivre sans tuer, ou du moins sans préparer la mort de quelqu'un… est-ce que je ne tue pas en étant ? » *Ibid.*, p.119.

tribu, un village, une cité et, plus, dans un pays et dans le monde entier. Levinas illustre la responsabilité pour autrui à partir de l'extension illimitée de la relation biologique entre le père et son fils. Il écrit : « La filialité biologique n'est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique. On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que j'appelle '' au-delà du possible.'' »[228] Cependant Levinas néglige le fait que je suis le fils ou la fille de quelqu'un et de quelqu'une et, de plus, demandeur-bénéficiaire par rapport aux autres. De ce point de vue, nous pouvons être responsables pour autrui, mais sans nous accuser d'être incapables d'une responsabilité *totale*, « qui répond de tous les autres et de tous chez les autres, même de leurs responsabilité. »[229] Nous ne pouvons plus dire que « le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres ».[230] Nous sommes d'abord *responsabilisés* par l'autre ; que par conséquent, nous sommes aussi obligés d'être *responsables* de quelqu'un d'autre. A partir de ce double statut d'être responsabilisé et d'être responsable, la responsabilité infinie pour autrui peut se développer comme co-responsabilité au sein des multiples relations humaines dans la société globale, au-delà de la relation éthique unilatérale du Moi au non-Moi, au-delà des générations intrafamiliales et de la filiation biologique. Je, qui suis « sujet » - essentiellement au sens, levinassien, où je suis sujétion à autrui -, peux m'acquitter de ma responsabilité infinie grâce à un autre moi qui est volontairement responsable de moi. Et lui aussi s'acquitte de la sienne, grâce à quelqu'un d'autre. Avec Ricœur, qui critique la distance radicale entre le moi et l'autre en tant que toi, nous pouvons considérer l'idée de co-responsabilité comme un *endettement mutuel* infini, idée qui lui permet de distinguer l'idée rawlsienne de la justice du thème levinassien de l'otage.[231] Je ne suis pas Messie, lequel a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres ; en effet la vie bonne est destinée à tout le monde, elle n'est pas réservée au seul héro éthique. En revanche je ne suis responsable qu'avec les autres, comme eux, dans la société. C'est pour cela que Ricœur définit la « visée éthique » comme *la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes*. Mais réservons ce débat sur la co-responsabilité dans la société humaine pour le prochain chapitre consacré à l'espace politique et à l'espace privé.

---

[228] *Ibid.*, p. 63.
[229] *Ibid.*, p. 95.
[230] LEVINAS, ***EI***, p. 95.
[231] RICOEUR, ***SA***, p. 236.

Retournons à Bachelard et au souvenir immémorial de notre premier séjour au monde, avec la mère. Après le long détour par l'archéologie des jeux de l'enfance, nous pouvons finalement conclure que le jeu solitaire, celui qui, selon Bachelard, ne suppose pas la présence de la mère, est soit irréel, soit précoce. Nous aimerions souligner ici que tous les jeux d'enfance sont, de fait, des variantes du *jeu de coucou*. Ce qu'il nous parait important de rappeler, c'est que « c'est la mère qui inaugure le jeu et le conduit en jouant avec/pour son bébé, celui-ci appelant seulement – dans le meilleur des cas – le jeu de la mère. »[232] Avant l'intimité, construite autour de l'expérience d'être seul, l'enfant est déjà dans une relation personnelle avec un Autre singulier, sa mère, qui n'est pas hostile, ni étrange, mais celle qui regarde, nourrit et soigne l'enfant dans « une incroyable proximité ».[233] Bachelard, d'une part, s'oppose à la philosophie de la subjectivité transcendantale en insistant sur la particularité propre de chaque âme, laquelle se bâtit à partir de l'expérience de la solitude volontaire de l'enfant. Cependant, d'autre part, le philosophe ne prend pas la mesure de l'existence des premières relations décisives de l'enfant avec sa mère, son père, ses frères et ses sœurs ; il commet l'erreur de croire que l'enfant crée sa propre intimité dans une solitude absolue, sans rien attendre de personne.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons dire que Bachelard imagine la maison natale comme un monastère de l'âme réservé à la pure contemplation. Il ne dit pas grand chose de la quotidienneté de la vie qui se mène dans l'espace familial, que Bachelard appelle « là près de sa mère »[234]entre le grenier et le cave. C'est que, pour lui, l'imagination de l'âme procède symboliquement de la rupture géométrique de l'espace quotidien. Lisons encore Bachelard : « Le sens commun séjourne au rez-de-chaussée, toujours prêt au '' commerce extérieur '', de plain-pied avec autrui, ce passant qui n'est jamais un rêveur. Monter l'escalier dans la maison du mot c'est, de degré en degré, abstraire. Descendre à la cave, c'est rêver, c'est se perdre dans les lointains couloirs d'une étymologie incertaine, c'est chercher dans les mots des trésors introuvables. Monter et descendre, dans les mots mêmes, c'est la vie du poète. Monter trop haut, descendre trop bas est permis au poète qui joint le terrestre à l'aérien. Seul le philosophe sera-t-il condamné par ses pairs à vivre

---

[232] JOLY Fabien, « À quoi jouait donc le petit Ernst avant la bobine ?... », Revue *Spiral*, 2002/4, n° 24, p. 8.
[233] IRIGARAY, 1987, p. 45.
[234] BACHELARD, ***TRR***, p. 106.

toujours au rez-de-chaussée ? »[235] Bachelard insiste ici sur le fait que « le philosophe », - Bergson était nommé quelques pages auparavant -, manque d'imagination onirique et se voue à l'esprit critique. Ainsi, il néglige le vrai sens du rez-de-chaussée, lien où la mère nourrit ses enfants, où le père joue aux échecs avec ses enfants, où le travailleur/euse en tant que père-mère est accueilli/e par le gros câlin de ses enfants à son retour du travail, où la mère lave ses enfants avant de les coucher. Le rez-de-chaussée est l'espace commun où je partage ma vie avec les autres, qui ne sont pas n'importe qui, mais ceux qui sont très proches de moi. Ainsi, la maison n'est pas un espace d'intimité individuelle contre le monde ; en elle se forme déjà, à l'intérieur, le double espace du moi et du non-moi. La dichotomie bachelardienne de la maison et du monde est trop simple. La dialectique du moi et du non-moi n'existe pas seulement entre la maison et le monde, mais déjà dans la maison elle-même. Et la maison est le premier pays natal où le moi se construit par rapport au non-moi. L'être humain découvre dans la maison, plus exactement à travers la co-habitation à la maison, la dialectique de la vie : le public/le privé, l'intime/le familial. La maison imaginée Bachelard est chaleureuse (non pas par la température des autres personnes, mais par le foyer), elle éclaire, elle est tranquille, elle est très calme, mais trop silencieuse, isolée et solitaire. Il n'y a que des bruits identifiables, et pas de vraie parole, de berceuse chantée par maman ; non plus que d'histoires racontées par grand-mère, ni de cris de quelque petite sœur. La maison poétique ne fait pas place au bonheur de l'« être parlant avec ».

A la fin de cette étude sur la maison poétique chère à Bachelard, nous aimerions comparer encore une fois celle-ci avec la notion levinasseinne de « maison » apparue dans la *Totalité et infini*. Comme nous l'avons déjà dit, la maison poétique ressemble beaucoup à la maison que Levinas analyse à partir de la notion de « séparation », première étape de la subjectivité égoïste, à savoir l'étape précédant l'étape de la responsabilité pour l'autre. Il est évident pour nous que Bachelard et Levinas, qui distinguent la maison dans le monde, qui la comprennent comme la Maternité sans mère et comme le lieu de l'intimité, développent une pensée de la maison qui récuse la notion heideggérienne de l'habiter-au-monde. Cependant, nous devons faire état ici d'un désaccord profond entre les deux grands penseurs de la maison.

D'abord, selon Levinas l'idée de « maison » est seconde, par rapport au sens de

---

[235] BACHELARD, ***PE***, p. 139.

prendre ma place, sens conflictuel, écartelé entre l'usurpation de la place de quelqu'un et la cession de ma place en sa faveur. Donc, selon lui, *ma* place, *ma* maison ne garantit pas mon être-bien, car son éthique n'impose de me charger de la place de quelqu'un. « Je ne veux nullement enseigner que le suicide découle de l'amour du prochain et de la vie vraiment humaine. Je veux dire qu'une vie vraiment humaine ne peut rester vie *satisfaite* dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais – contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes – sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens. »[236] C'est pourquoi Levinas appelle l'éthique, la philosophie première.

En revanche, Bachelard s'attache à louer *la place assurée de chacun.* C'est la raison pour laquelle Bachelard considère la maison comme le lieu de la vie de chacun, de l'intimité de chacun, où chaque être humain construit sa propre âme, par-delà la Subjectivité universelle de l'esprit rationnel. L'approche poétique bachelardienne de la maison nous offre une bonne entrée théorique dans la question de la poly-subjectivité dans la société humaine. Malgré tout, on peut regretter que Bachelard, en tant que philosophe n'ait pas abordé des questions comme l'usurpation de la place de quelqu'un, ou la cession de sa place pour lui. Cette indifférence n'aurait-elle pas pour origine l'idée de la séparation radicale de l'espace privé et de l'espace public, et celle de la confrontation irréconciliable du moi et du non-moi ? Nous répondrons à ces questions avec Hannah Arendt, qui revient sur l'histoire de la division des espaces public et privé. Grâce à la pensée arendtienne de l'espace, nous nous engagerons enfin dans la discussion, plusieurs fois reportée dans l'étude précédente, concernant l'habitation du citoyen et la politique. C'est que « l'hospitalité (où l'on se préoccupe de la place de quelqu'un) n'est pas facultative, dit Vincent, à la manière d'un '' supplément d'âme '' : dans son effectivité se décide la qualité tout à la fois éthique et politique des sujets et de l'association qu'ils entendent former en tant qu' '' universel concret '', groupe concret travaillé par l'universel, qui lui-même n'est jamais plus concret que lorsqu'il paraît sous les traits de l'étranger. »[237] Au-delà de la jouissance tranquille de mon espace privé, il faut se soucier de l'espace privé des autres ; mais pas seul : avec les

---

[236] LEVINAS, ***EI***, p. 120-121.

[237] VINCENT Gilbert, « Faire alliance : l'inspiration éthique de la politique », *Hospitalité et solidarité*, dir. par Gilbert VINCENT, Strasbourg : PUS, 2006, p. 12. (C'est nous qui insérons une parenthèse : (où l'on se préoccupe de la place de quelqu'un).)

autres citoyens, dans l'espace public. Cela est une véritable priorité politique. En la jugeant telle, nous espérons réparer l'*oubli* de ce qui constitue le présent de notre vivre-ensemble, comme Ricœur le dit dans son évaluation de l'idée adrentienne de pouvoir politique.[238]

[238] RICOEUR Paul, *LECTURS 1*, Paris : Seuil, 1991, p. 29.

CHAPITRE III.

ARENDT : L'espace privé et L'espace public

Avant de cerner l'originalité d'Hannah Arendt, quant à sa notion de monde, avec son articulation privé/public, il est nécessaire d'évoquer brièvement le concept de « monde ambiant », chez Heidegger et Husserl. Malgré leur rupture, après la parution d'*Etre et temps*, ils ont toujours été d'accord pour critiquer la civilisation moderne, qui s'intéresse au monde du point de vue de l'« espace pur », depuis l'invention du télescope par Galilée. Leur critique dénonçait la mathématisation de la nature dans toutes les sciences modernes, jusque dans l'idéalisme philosophique. Comme nous l'avons déjà noté dans le premier chapitre consacré à Heidegger, « l'espace n'est pas plus dans le sujet que le monde n'est dans l'espace. L'espace est plutôt ''au'' monde, dans la mesure où l'être-au-monde constitutif du Dasein a découvert l'espace. »[239] Le monde ambiant forme donc pour Heidegger un immense horizon, et dans ce monde le Dasein se trouve d'abord face à l'*utilisable*, et surtout, face au *on*. Le philosophe insiste sur le fait qu'on n'a pas le droit de parler du monde sans référence au Dasein.

Déçu par le retour de Heidegger à l'ontologie, Husserl a voulu, à sa façon, celle de la phénoménologie, analyser les idées d'« espace pur » et de « monde mathématique ». Selon lui, le monde est prédonné en tant qu'horizon de toute induction, quotidienne mais aussi scientifique, en tant qu'horizon de toute orientation de l'esprit vers le visé (noème). Ce qui est le plus important, c'est qu'Husserl en vient, pour la première fois dans son œuvre, à élaborer le concept de « monde de la vie (Lebenswelt) ». Tel est l'un des premiers acquis de *La crise des*

[239] HEIDEGGER, ***ET***, p. 152.

sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Le monde ambiant n'est pas simplement défini comme l'horizon phénoménologique de l'apparition de toutes les figures corporelles sous forme spatio-temporelle. C'est « en lui que nous-mêmes nous vivons, conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne ».[240] La découverte philosophique, soit ontologique soit phénoménologique, du monde ambiant par ces deux grands philosophes contemporains constitue un retour à l'essentiel, face à une civilisation « moderne » dans laquelle la violence, au nom du « développement » ou du « progrès technique», s'exerce sans limites, sur une nature confondue avec une matière sans vie.

Cependant, songeant à la crise que connaît l'humanité, de la fin du 19è siècle jusqu'au 20è siècle inclus, nous ne pouvons pas accuser seulement la violence de la civilisation moderne contre la nature, contre l'environnement. Les conflits, guerres et génocides, que représentent les deux Guerres mondiaux, ne s'expliquent pas par la simple raison que les peuples se battent pour obtenir des ressources naturelles. Il est évident, pour nous, que ces tragédies historiques ont fondamentalement eu lieu du fait de nos attitude et *actions* hostiles les uns envers les autres, plutôt qu'envers la nature. De ce point de vue, la valeur ontologique ou phénoménologique de l'« être au monde », de l'idée de « vivre dans le monde », reste faible, s'il s'agit d'éveiller notre responsabilité éthique et politique pour la vie de quelqu'un.

A la différence du philosophe Levinas, qui élabore son éthique en dialogue critique avec ses deux maîtres germaniques, Hannah Arendt, malgré sa liaison personnelle et académique avec Heidegger, dans sa jeunesse, s'est intentionnellement éloignée du débat philosophique contemporain. Elle souligne la naïveté de l'idée philosophique de l'« être au monde », qui ne se soucie guère de la pluralité humaine.[241] Refusant d'être appelée « philosophe » - refus d'identifier sa

---

[240] HUSSERL, 1962, p. 59.

[241] Arendt s'inquiète de la mathématisation de la connaissance dans les sciences modernes depuis l'invention de télescope par Galilée, et le *cogito* cartésien, dans le dernier chapitre de la *Condition de l'homme moderne.* Cette problématique correspond au diagnostic husserlien de la crise des sciences modernes. Mais en tant que théoricienne de l'action humaine, elle n'est pas d'accord avec Husserl qui ne voit de certitude, dans la connaissance, que grâce à l'activité de l'esprit humain, *cogitatio* - « avoir conscience de quelque chose ». Elle insiste sur le fait que la certitude des connaissances portant sur les activités humaines ne passe pas par la science mathématique, ni par la philosophie, mais uniquement par l'action. Arendt écrit : « Afin d'être certain, il fallait s'assurer ; afin de connaître, il fallait agir. La certitude d'une connaissance n'était accessible qu'à une double condition : premièrement, que la connaissance concernât uniquement ce que l'on avait fait soi-même – et elle eut bientôt pour idéal la connaissance mathématique où l'on n'a affaire qu'à des entités autonomes de l'esprit – et deuxièmement, que la connaissance fût d'une nature telle qu'elle ne pût se

profession à une pensée du statut solitaire de l'homme isolé du monde -, elle préfère se définir comme une « théoricienne politique » traitant de la (co)habitation réelle de l'humanité. Concevant la pluralité comme le destin réel de l'« être au monde », elle développe de manière originale les idées d'« espace privé » et d'« espace public ». C'est précisément en référence à ces deux idées qu'elle élabore son concept d'« action », au sens politique, comme la condition la plus *humaine* de l'homme dans le monde, supérieure au travail et à l'œuvre. Sa pensée, selon elle, ne relève plus de la philosophie, mais de la politique.[242] « L'action étant l'activité politique par excellence, écrit-elle, la natalité, par opposition à la moralité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique. »[243] [244]

Mais cela n'implique aucun mépris de la philosophie : Notre philosophe développe sa théorie politique en se confrontant aux anciennes philosophies grecques. A la fin de sa vie, elle formait le projet de *La vie de l'esprit,* en rapport étroit avec les trois Critiques de Kant. C'est pourquoi, comme le dit Martin Leibovic, auteur d'une biographie d'Arendt, sa pensée politique s'achève sur un grand *détour* par la philosophie.[245] Aux yeux de Ricœur, qui a découvert la pensée arendtienne pendant ses séjours en Amérique et qui l'a présentée, en France, dans sa préface de la traduction française de la *Condition de l'homme moderne*, la théorie arendtienne de l'action, qui part de la philosophie pour aller vers la politique, n'est pas une trahison. Comme nous pouvons le lire dans son article « Pouvoir et violence », où il prend la défense d'Arendt, face à Habermas, c'est elle qui dénonce, dans la philosophie traditionnelle « *un oubli* de ce qui constitue le présent de notre

---

vérifier autrement que par l'action encore. » ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* (***CH***), tr. par Georges FRADIER, Paris : Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 43.

[242] Jusqu'à la fin de sa vie, Arendt revendiquait toujours son identité professionnelle de « politologue » dans la dialectique de sa pensée avec la philosophie. Dans *La vie de l'esprit*, elle écrit que « ce qui me gêne, c'est de m'y risquer moi-même, car je n'ai ni la prétention, ni' l'ambition d'être « philosophe », ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie, Denker von Gewerbe (penseurs de profession). » ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit I* (***VE***), Paris : PUF, 1981, p. 17-18.

[243] ARENDT, ***CH***, p. 43.

[244] Arendt confesse dans *La vie de l'esprit I : la pensée* publiée avant sa mort que « j'étais penchée (dans la *Condition de l'homme moderne*), sur le problème de l'action, le premier jamais abordé par les sciences politiques, et ce qui ne laissait pas de me mettre mal à l'aise, c'était que le terme même qu'empruntait ma réflexion, *vita activa*, avait été forgé par des gens plongés dans la vie contemplative et qui observaient toutes les espèces de vécu selon cette perspective. » ARENDT, ***VE***, p. 21.

[245] LEIBOVIC Matin, *Hannah Arendt*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000, p. 267.

vivre ensemble.»[246] La réflexion arendtienne sur la pluralité de l'*action* et de la *parole* dans l'espace public ne signale pas seulement, dans la pratique politique, le danger des idéologies totalitaires et celui des régimes usant de violence à l'égard de leur peuple. Elle voit dans la philosophie traditionnelle, déjà en tant que philosophie de l'identité, le berceau du totalitarisme contemporain. En ce sens, Ricœur estime que l'anthropologie fondamentale de *Condition de l'homme moderne* mérite d'être appelée une « phénoménologie de l'action ».

Le présent chapitre se compose de deux parties. Premièrement, nous voulons préciser comment Arendt construit un propos politique original en se séparant de la philosophie traditionnelle. Mais nous en viendrons à nous éloigner de la division radicale qu'elle établit entre politique et philosophie. Tout en respectant la critique arendienne de la philosophie dominante, nous, en tant que philosophe, chercherons à conférer une nouvelle place à la philosophie dans le débat politique. Sans cesser de prêter attention à sa pensée politique, nous allons, dans le deuxième volet de ce chapitre, revenir très directement vers notre sujet de thèse, la « maison », l'espace privé. En faisant droit à l'articulation des espaces privé et public, deux concepts essentiels de la pensée politique arendtienne, nous tenterons d'interpréter l'habiter comme un *agir* correspondant à la condition humaine de la pluralité.

Il est vrai qu'Arendt n'a pas pour but d'analyser exclusivement l'espace privé, identifié à la maison. Celle-ci n'est considérée par Arendt qu'en lien avec l'espace public. Son concept d' « habitation » est fortement lié à l'idée d'action politique dans une démocratie libérale, comme celle des Etats-Unis, où les gens ordinaires sont hantés par le souvenir d'expériences dans lesquelles la politique n'avait pour résultat que d'opprimer la liberté individuelle. C'est pourquoi le mot « habitation » n'a pas chez elle la signification de demeure individuelle et familiale. Il est plutôt utilisé pour rappeler que l'humanité cohabite, que la terre est offerte à la pluralité. En passant de l'idée arendtienne d'articulation du monde privé et du monde public, à l'idée de condition de la communauté humaine, nous serons à même de dépasser la dialectique bachelardienne du dehors et du dedans, trop marquée par l'individualisme.

---

[246] ARENDT Hannah, *La Crise de la culture* (***CC***), Paris : Gallimard, 1972, p. 296, cité in : RICOEUR, ***L1***, p. 34

1. Politique : face à, ou contre la philosophie ?

1. a. De la *vita contemplativa* à la *vita activa*

A tous ceux qui se plaignent que leur liberté individuelle est opprimée par l'institution politique, Arendt rappelle que la liberté n'existe pas à l'échelle de l'individu, mais seulement au sein de la communauté civile. Cela ne signifie pas qu'elle adhère au communisme, qui célèbre la liberté collective du prolétariat émancipé de la bourgeoisie. Selon elle, en tant que ferment anti-totalitariste, la liberté est sûrement le droit *individuel* d'avoir une « privacy », le droit de jouir d'un espace privé face à toute intervention publique. Par contre, la natalité humaine correspond au fait d'*être né dans la pluralité* ; *jouir d'une privacy* ne peut pas signifier *vivre tout seul*, mais seulement *vivre soi-même au milieu des autres*. Au regard de la liberté, Arendt insiste sur la valeur de l'espace privé, qui s'établit comme l'autre de l'espace public, lieu de la politique. Le premier espace - privé - est le lieu où ma liberté se réalise ; le deuxième, le lieu qui soutient ma liberté. Sans perdre de vue l'inséparabilité de la liberté et de la pluralité dans la pensée arendtienne, nous exposerons ici sa redécouverte de la *vita activa*.

Tout au début de *Condition de l'homme moderne* - notre référence principale - Arendt affirme que la vie active (la vie en activité), *vita activa*, est la condition inévitable de la vie sur terre, telle qu'elle est donnée à l'homme. C'est dire que l'homme peut vivre en tant qu'être humain, - différent d'un animal - dans la conjugaison de ces trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action.

Ce qui retient tout d'abord notre attention, c'est qu'Arendt se rèfère *ironiquement,* dans tout son ouvrage, au modèle de l'**ancienne cité grecque,** où elle pense découvrir la possibilité de la vie active. Ne dit-on pas généralement que le mépris traditionnel pour la *vita activa,* par rapport à la *vita contemplativa*, a son origine dans la pensée grecque ? Dès lors, comment Arendt peut-elle déclarer que le modèle de la vie active se trouve chez les Grecs, dont la philosophie déqualifie les activités humaines, soit quotidiennes soit politiques, au regard de la contemplation du Bien ? Arendt ne nie évidemment pas l'existence, chez les philosophes grecs, d'une inclination récurrente au dualisme de l'âme et le corps, de la contemplation et de l'activité, du repos et du non-repos, de la théorie et de la politique.[247] Elle

[247] Pourquoi le repos et non-repos ? « Tous les mouvements, ceux du corps et de l'âme,

reconnaît, dans le premier chapitre de la *Condition*, que le prestige de la contemplation et le peu de considération pour l'action, dans l'histoire de philosophie traditionnelle, ont leur origine dans la pensée grecque. Elle ne dit certes jamais que les philosophes grecs après Socrate n'ont eu aucun égard, et aucun espoir dans la Politique. Néanmoins, elle souligne qu'ils n'ont pas eu grande confiance dans la politique réelle, ni dans le peuple, et qu'ils ont été fascinés par le désir d'accéder au Bien supérieur, c'est-à-dire, soit aux Idées, soit au bonheur de se suffire à soi-même, grâce à la contemplation rationnelle.

Dans son livre, Arendt recherche l'origine du crédit philosophique excessif accordé à la vie de contemplation. Les hommes, dirons-nous, sont dans l'univers les seuls êtres qui, préoccupés de leur destin de mortalité, se soucient de l'au-delà. La théoricienne de l'action adopte ici la définition d'Hérodote, le plus grand historien grec, qui distingue ceux qui désirent *l'immortalité* et ceux qui aspirent à *l'éternité*. Selon Hérodote, ces derniers sont représentés par les peuples d'Asie, qui croient en un Dieu éternel, invisible et transcendant, au-delà du temps, de la vie et de l'univers. En revanche, dit-il, les Grecs désirent l'immortalité, comme leurs dieux qui « sont *anthrôpophyeis* : ils n'ont pas seulement forme, mais la même nature que les hommes ».[248] Les dieux grecs ne connaissent pas l'éternité, sans commencement, ni fin. Selon les mythes, ils sont nés au monde, mais ils échappent à la mort en tant qu'immortels. Ils vivent la même vie de joie, de tristesse, de colère, de plaisir que les êtres humains… la même vie, sauf la mort.

Adoptant la distinction d'Hérodote, Arendt prétend que les Grecs ordinaires, qui avaient conçu une nature mortelle et des dieux immortels, subliment leur « devoir de mortels et leur grandeur possible dans leur capacité de produire des choses – œuvres, exploits et paroles – qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux ».[249] Elle ajoute : « Aptes aux actions immortelles, capables de laisser des traces impérissables, les hommes, en dépit de leur mortalité individuelle, se haussent à une immortalité qui leur est propre et prouvent qu'ils sont de nature

---

ceux du langage et de la raison, dit Arendt, doivent cesser devant la vérité. Le Vrai, qu'il s'agisse de l'ancienne vérité de l'Etre ou de la vérité chrétienne du Dieu vivant, ne se révèle que dans le silence et le calme parfaits. » ARENT, ***CH***, p. 50.

[248] *Ibid.*, p. 54.

[249] *Ibid.*, p. 55.

'' divine ''. »[250] Elle conclut que la quête d'immortalité, chez les citoyens grecs, avait été, à l'origine, le ressort essentiel de la *vita activa*, celui qui apparaît dans toutes leurs actions dans la cité.

Le problème, selon Arendt, surgit avec les philosophes grecs, dont Socrate et Platon, qui se distinguent de leurs citoyens. Ils considéraient, eux, le désir commun d'immortalité comme inférieur à leur préoccupation de l'éternel. Arendt voit en Socrate le premier philosophe qui a consacré toute sa vie et sa pensée entière à la question de l'éternité. « Il ne se soucia jamais, écrit elle, de rédiger ses pensées ; car il est clair qu'un philosophe, si préoccupé soit-il de l'éternité, dès qu'il se met à écrire, cesse de s'inquiéter en premier lieu de l'éternel : il s'intéresse à laisser trace de ses pensées. »[251]

Cependant, elle précise aussitôt que c'est bien plutôt chez Platon que la préoccupation de l'éternel s'oppose foncièrement au désir de l'immortalité, au mode de vie du citoyen, au *bios politikos,* aux activités politiques.[252] Elle évoque alors la parabole platonicienne de la caverne dans la *République*. Dans cette parabole, un homme, représentant le philosophe, se délivre des liens qui l'enchaînaient à ses compagnons prisonniers et, finalement, remonte seul vers le monde de la vérité, hors de la caverne. Ainsi, dans cette parabole, Platon a pour but de tourner nos yeux vers le monde de la vérité, éternité au-delà du monde visible qui, lui, n'est que le monde des ombres, le monde des apparences. En tant que politologue, Arendt prête attention au fait que cet homme de la caverne s'èloigne *tout seul*, sans amis. Il « s'éloigne, dit-elle, en parfaite '' singularité '' ».[253] Elle interprète comme une *mort politique* cette délivrance, cette façon de « cesser d'être parmi les hommes » pour avoir l'« expérience de l'éternel ».[254] De ce point de vue, la « contemplation », ou *Theôria* philosophique, ne correspond à et ne peut donner lieu à aucune activité.[255] Arendt conclut que les philosophes grecs, avides de découvrir l'éternel, ont douté radicalement de toutes les activités humaines visant à l'immortalité et même à la durée de la *polis*. Il est évident, au moins pour elle, que les philosophes grecs dédaignent comme vaine et futile toute quête banale d'immortalité.

---

[250] *Idem.*
[251] *Idem*.
[252] *Ibid*., p. 56.
[253] *Idem*.
[254] *Idem*.
[255] *Idem*.

C’est ainsi que nous pouvons comprendre pourquoi Arendt privilégie le modèle grec de la vie active, qui correspond à la vie des citoyens grecs. Elle renonce aux philosophes grecs, qui se préoccupaient du monde de l’éternité et de la vérité, et leur préfère les citoyens, qui gagnaient leur vie dans l’espace privé et, à la fois, s’assemblaient pour gérer la cité.

Mais pourquoi considérons-nous comme allant de soi que les Grecs mettent au-dessus de tout la seule valeur de la « contemplation » ? Dans sa réponse, Arendt accuse la chute de l’Empire romain et le christianisme. La première démontra avec éclat qu’aucune œuvre humaine ne saurait échapper à la mort. Le plus grave, à ses yeux, est que, dans le même temps, le second prêche la vie éternelle et devient la seule religion de l’Occident.[256] Aux yeux de la théoricienne de l’action, il n’est pas douteux que la hiérarchie traditionnelle de la contemplation et de l’action a son origine dans la philosophie grecque. Néanmoins, les conséquences de cette hiérarchie dans la vie des gens ordinaires procèdent de la domination du christianisme en Occident. Dans son ouvrage, Arendt dirige plusieurs fois sa critique contre cette religion occidentale - non pas contre l’évangile de Jésus -, du fait de son excessive négligence à l’égard de la vie active. Elle regrette en outre que la hiérarchie de la contemplation et de l’action n’ait pas été supprimée lors de la rupture moderne d’avec la tradition, ou abolie par l’inversion de la hiérarchie chez Marx et chez Nietzsche.[257] C’est que leur perspective ne fait que retourner la hiérarchie traditionnelle, en substituant l’action à la contemplation. Autrement dit, ils n’échappent pas vraiment au dualisme philosophique de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*.

C’est précisément ici qu’Arendt, en tant que théoricienne de l’action, se sépare de la philosophie. Elle précise ainsi sa position : « l'emploi que je fais de l'expression *vita activa* présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*. »[258] Autrement dit, elle tranche délibérément le lien très étroit, souvent hiérarchisé, de la contemplation et de l’action cher à l’Occident. Elle refuse de s’intéresser à la politique traditionnelle, qui se définit comme une *science* fondée sur l’éthique métaphysique et sa visée du Bien. Au contraire, son intérêt va à l’*action* politique, qui serait la plus proprement humaine de ces trois activités : travail, œuvre, action, et qui mériterait le nom de *vita activa*.

---

[256] *Idem*.
[257] *Ibid*., p. 52.
[258] *Ibid*., p. 53.

1. b. Le pardon en Politique

Jusqu'ici, nous avons vu comment Arendt conçoit la vie active, surtout l'action politique qui, trop longtemps, a été jugée inférieure à la vie contemplative en Occident. Mais son essai révolutionnaire nous conduit naturellement à cette autre question. *Pour quoi* se sont-ils engagés dans l'action politique ? Qu'ont-ils *fait* par l'action ? Il est assez curieux qu'Arendt ne dise rien, dans *Condition de l'homme*, sur les contenus concrets de l'action politique des Grecs, malgré la solide connaissance qu'elle a de cette époque. Nous trouvons au contraire, dans ce livre, des explications précieuses concernant le travail et l'œuvre chez les Grecs. Peut-être n'est-ce qu'un simple oubli, dû à la distraction ? Sinon, ne serait-ce pas l'indice du défaut majeur d'une pensée tout entière fondée sur une séparation trop rigoureuse de la politique de l'action et de la philosophie de la contemplation ?

Pour tenter de répondre à notre question, nous aborderons la problématique du « pardon » présentée dans *Condition de l'homme.* D'après Arendt, l'action entraine des résultats imprévisibles, et ce processus ne peut jamais être réversible. En ce sens, Arendt dit qu'une seule chose est possible, par rapport à une action mauvaise et à ses résultats : *pardonner*. C'est qu'à ses yeux cette faculté « sert à supprimer les actes du passé, dont les '' fautes '' sont suspendues comme l'épée de Damoclès au-dessus de chaque génération nouvelle ».[259]Mais comme Arendt elle-même refère l'idée de « pardon » à Jésus de Nazareth, ne doit-on pas reconnaître que le pardon est une notion religieuse et personnelle, mais ni politique, ni publique ? Comment est-il possible de pardonner en politique ?

Arendt veut tout d'abord, avec le « devoir de pardonner », dépasser l'idée kantienne de « mal radical », qui lui semble situer les maux qui résultent de actions humaines dans *l'impardonnable* ou *l'impunissable*. Selon elle, tout ce que nous savons avec le mal radical, « c'est que nous ne pouvons ni punir ni pardonner ces offenses, et que par conséquent elles transcendent le domaine des affaires humaines et le potentiel du pouvoir humain, qu'elles détruisent tous deux radicalement partout où elles font leur apparition ».[260] (Au contraire d'Arendt, soulignons en passant que Kant n'a pas voulu établir la racine du mal hors de la volonté morale de l'homme. Simplement, avec sa notion de « mal radical », il met l'accent sur l'inclination très forte de l'homme vers le mal ; mais il n'est jamais

[259] *Ibid.*, p. 302.
[260] *Ibid.*, p. 307.

impossible, selon Kant, de résister à cette inclination. L'être humain est suffisamment autonome pour se gouverner. C'est pourquoi le châtiment serait acceptable, aux yeux de Kant. A notre point de vue, la critique arendtienne s'applique à la notion chrétienne de *péché originel*, plus qu'à la notion kantienne.)

Le plus important, c'est qu'Arendt récuse la Politique de Platon, fondée sur une morale de la domination du *moi*, morale devenue une source majeure de la philosophie occidentale, laquelle a établi un mariage inéquitable entre *vita activa* et *vita contemplativa*. D'après Arendt, « chez Platon, l'exercice du gouvernement, dont la légitimité repose sur la domination du moi, tire ses principes directeurs – qui justifient et limitent en même temps le pouvoir sur autrui – d'une relation établie entre moi et moi-même, si bien que le juste et l'injuste dans les relations avec autrui sont déterminés par des attitudes envers le moi ».[261]

La philosophie traditionnelle, de Platon à Kant, condamne généralement les résultats imprévisibles et pervers de certaines actions ; elle les perçoit sous l'angle du blâmable et du punissable, qui ne renvoient pas seulement au droit juridique -positif- établi dans un groupe politique, mais aussi et surtout à des principes universels de justice et de conscience implantés chez tous les individus. Chaque individu, en tant qu'*être rationnel* fait tout selon son vouloir ; par conséquent, il est responsable de ses actions. Telle est la subjectivité, noyau des philosophies occidentales. Plus exactement, telle est l'« éthique du *moi* », que vise la critique d'Arendt. Dans sa pensée, la politique réelle, comme espace public de la vie active, est plus compliquée que la cité idéale qu'enseigne la Politique, quand elle se définit comme une des sciences complatives. La communauté politique n'est pas une collectivité utopique faite de sujets autosuffisants. Les actions des citoyens, soit malgré eux, soit de leur plein gré, influencent les autres, contemporains mais aussi non encore nés. Du fait de cette complexité relationnelle, de l'obligation qui nous est faite de : « vivre ensemble », l'être humain est agent et, à la fois, patient. En ce sens, Arendt estime que la politique réelle ne peut pas reposer sur l'éthique du *moi*, laquelle procède d'une illusion quant au *moi*, liée à l'oubli de ce qui constitue le présent de notre vivre-ensemble.

Arendt tourne son regard, de l'agent vers le patient. Elle observe que la justice, en tant que correspondant à l'autonomie de l'homme rationnel et solitaire, ne peut fournir aucune consolation satisfaisante au patient, désigné comme « victime ». Quelle punition, quel châtiment, quelle compensation imaginable pour celui qui

---

[261] *Ibid.*, p. 303.

perd ses proches, son pays, et même sa vie ? La vie de son agresseur, au nom de vengeance ? Mais alors, que peut-on faire face à la prostration, la colère, la tristesse, la dépression, la peur… ? Selon Arendt, « le code moral auquel donnent lieu les facultés de pardon et de promesse repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement au contraire sur la présence d'autrui».[262] Il importe, dans la théorie arendtienne de l'action, que le pardon, surpassant la justice, ne surgisse pas à la façon de la rédemption, qui se joue entre chaque homme et Dieu, comme l'enseigne la religion, mais qu'il s'applique concrètement à toutes les actions humaines relevant de la politique ; c'est l'affaire des hommes.

Pardonner le pardonnable dans les limites de la justice, ce n'est pas, pour Arendt, une bonne solution dans la *pratique* de la politique ; le vrai pardon, c'est de *pardonner l'impardonnable*, acte par lequel se libèrent réellement l'agresseur et la victime. Ecoutons Arendt : « la liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter ».[263] Il est certain que le devoir de pardonner trouve à se justifier de façon cohérente dans la pensée d'Arendt, elle qui avait survécu, en tant que juive, au génocide le plus terrible de l'histoire humaine, et qui, quelques années plus tard, avait conclu à la banalité du mal et exprimé sa déception face à la justice telle que le procès Eichmann l'illustrait. Pardonner relève sûrement d'une sagesse pratique, non seulement à l'égard des agresseurs, mais également à l'égard des victimes elles-mêmes. S'ils ne peuvent jamais revenir à un statut antérieur, il vaut certainement mieux qu'ils se libèrent de la haine grâce au pardon. Mais, à nos yeux, se libérer du passé, ainsi qu'Arendt le précise, n'est que l'effet du pardon, non la vraie raison (motivation) du pardon.

1. c. Action sans fin

Nous aimerions découvrir, au-delà de la délivrance du passé, la vraie raison du pardon, qui reste peu marquée, dans la théorie arendtienne de l'action humaine. Pour cela, nous prêterons attention à son idée d' « action sans fin ». Elle écrit que « si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action,

[262] *Idem.*
[263] *Ibid.*, p. 307.

c'est simplement que cette action n'a pas de fin. »[264] Elle dit encore, un peu autrement, que « celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait », reprenant ainsi la parole de Jésus sur la croix. Elle note ensuite « qu'il sera '' coupable '' de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues…. »[265] Nous le voyons, à la lecture de son reportage sur le procès d'Eichmann, Arendt considérait que cet homme, qui avait été désigné comme le grand Bourreau par le gouvernement israélien, n'était, en vérité, qu'un homme ordinaire, plutôt banal à l'époque du régime totalitaire, qui avait participé au génocide dans l'ignorance de ses résultats cruels. A ses yeux, Eichmann ne savait guère ce qu'il faisait. Pour elle, « le sens même (d'une action) n'en sera jamais dévoilé à l'*acteur,* (attention ! Nous reviendrons sur ce mot) mais seulement à l'historien qui regarde en arrière et qui n'agit pas »[266]. Nous percevons donc qu'Arendt fonde le *devoir* de pardonner sur l'imprévisibilité de son action pour l'agent.

Quant à l'imprévisibilité de l'action sans fin, Arendt souligne que l'action d'une personne se complique, hors de la volonté et de la capacité de cette personne, en se conjuguant avec l'action d'un autre et des autres dans l'histoire. Lisons : « …la force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte, elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte se multiplient ; ces processus, voilà ce qui dure dans le domaine des affaires humaines : leur durée est aussi illimitée, aussi indépendante de la fragilité de la matière et de la moralité des hommes que celle de l'humanité elle-même. Si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité. »[267] Du fait de cette référence à l'enchaînement indéfini des actions humaines dans l'Histoire, Arendt rompt l'articulation entre *action* et *volonté d'agir,* tout comme elle a séparé la politique de la philosophie-éthique. Il importe, par rapport à son idée de pluralité de la condition humaine, de rappeler qu'Arendt a réellement ressenti une grande déception face à la philosophie traditionnelle toute occupée à chanter la souveraineté individuelle, la liberté absolue et l'autonomie.[268]

---

[264] *Ibid*., p. 298.
[265] *Idem*.., p. 298.
[266] *Idem.* (C'est nous qui faisons deux insertions.)
[267] *Idem*.
[268] « S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut être souverain,

Malheureusement, du fait de cette séparation entre l'action et la volonté, entre la politique et l'éthique, la personne qui agit sans fin, au sens arendtien, ne mérite pas le nom d'*agent*, qui signifie dans l'usage courant, la « personne chargée de gérer, d'administrer pour le compte d'autrui ». C'est plutôt un *acteur* « qui joue son rôle dans une situation comme dans une pièce de théâtre, opéra ou film ». Chez Arendt, le sujet, comme origine d'une action sans fin, n'est pas vraiment capable de gérer *de bon gré* ses actions *en rapport avec* l'autrui. Ici, nous découvrons qu'Arendt, dans sa théorie de l'action, exclut la volonté ainsi que la dimension éthique de l'agir. Pour elle, le sujet de l'action n'est pas pleinement l'agent de ses actions ; il joue son rôle sur la scène de l'*histoire*. Nous lisons : « Bien que chacun commence sa vie en s'insérant dans le monde humain par l'action et la parole, personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. En d'autres termes, les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient, mais personne n'en est l'auteur. »[269]

Afin d'approfondir notre critique de la notion arendtienne d'« action sans fin », il est utile de rappeler la critique ricœurienne de la notion d'« actions de base » élaborée par Arthur Danto, philosophe américain et auteur d'*Analytical Philosophy of Action* (1973) : « ce sont des actions qui ne requièrent aucune autre action intermédiaire qu'il faudrait avoir faites pour pouvoir faire ceci ou cela. »[270] S'appuyant sur l'*antinomie* kantienne du déterminisme et de la liberté (telle qu'elle se présente dans la *Critique de la raison pure*, où il est question de la causalité d'un phénomène apparu dans le monde),[271] Ricœur signale ce qu'a de naïf cette théorie de l'action qui admet seulement, comme commencement d'une série d'actions, une action de base comprise comme *fait primitif* et l'acteur lui-même, qui est différent de l'auteur. Observant que Danto ignore *pourquoi* l'acteur agit, Ricœur souligne la

---

car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes. » *Ibid*., p. 299.

[269] *Ibid*., p. 242.

[270] RICŒUR Paul, ***SA***, p. 126. (Ici, Ricœur résume la notion d' « actions de base » à partir d'un article de DANTO, « Basic actions », American philosophical quarterly, no.2, 1965.)

[271] L'antinomie de la liberté et la cause déterminé s'intitulé « troisième conflit des idées transcendantales » dans la *Critique de la raison pure*. (KANT, 1980, p. 408-9, A 445, B 473.)

« **Thèse** : La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour l'expliquer, une causalité par liberté. »

« **Antithèse** : Il n'y a pas de la liberté, mais tout dans le monde arrive suivant les lois de la nature. »

volonté de l'agent. A ses yeux, le vrai sens de l'antinomie kantienne a été déformé, dans la théorie de l'action de base, car le théoricien, pensant avoir affaire à une contradiction, se condamne à choisir, inévitablement, entre la thèse de la liberté et l'antithèse de la causalité, mais opte pour cette dernière. L'antinomie de la liberté et du déterminisme n'est pourtant pas une simple dichotomie, qui pourrait déboucher sur choix de l'un ou l'autre terme ; elle doit été considérée comme une *dialectique* pratique, que seule la raison spéculative fait apparaître implacable.

Entre la thèse de la liberté transcendantale et l'antithèse de la cause déterminante, Kant ne nous force pourtant pas à choisir. Pour lui, la thèse et l'antithèse non seulement échappent à la contradiction, mais encore trouvent dans la constitution de la raison les conditions qui rendent ce couple inévitable.[272] Il prétend que cette antinomie n'est pas une apparence purement artificielle, mais la forme *naturelle* et *inévitable* que prend la spéculation rationnelle.[273] Par conséquent, l'action humaine, le phénomène de l'action elle-même et, à la fois, la manifestation de la volonté, est mieux appréhendée, selon Ricœur et également selon nous, par la *méthode sceptique* de Kant, distincte du scepticisme au sens négatif. Cette méthode nous invite à accepter la limite de toute raison spéculative, qui se heurte toujours à la dialectique de la liberté et du déterminisme. [274]

Il est clair que, dans la dialectique kantienne, l'antinomie ne débouche pas sur une synthèse finale, comme dans la dialectique hégélienne. La raison spéculative n'est pas capable de sortir de l'antinomie, ni d'inventer une troisième solution. Kant n'est pas prêt à voir dans le conflit interminable et inconciliable entre la liberté transcendantale et le déterminisme une incapacité désespérante de la raison humaine, comme le prétendent les sceptiques. Au contraire, en logeant l'antinomie de la liberté et du déterminisme dans la raison spéculative, il veut ouvrir une autre voie à l'homme rationnel, qui atteste de son aptitude à être libre à travers l'usage *moral* de la raison, - alors que la liberté n'est qu'une *idée transcendantale* dans la raison spéculative. Cependant, Kant souligne toujours que la liberté humaine est bien différente de la Liberté absolue de Dieu, qui peut décider le commencement *du* monde et celui du temps. C'est que la première est conditionnée par le destin, celui d'un « être *dans* le monde ».

Comment Kant a-t-il conçu la dialectique de la liberté et de la cause déterminante dans la sphère de la raison spéculative ? Pour répondre, suivons avec

---

[272] *Ibid*., p. 387. (A421, B449.)
[273] *Idem*., (A422, B450.)
[274] *Ibid*., p. 388. (A424, B451.)

Ricœur l'argumentation kantienne relative au « commencement » de l'action humaine, dans la *Critique de la raison pure.* Aux yeux de notre commentateur, il est indéniable que la notion kantienne de « commencement de l'action » se distingue de la notion de Danto d'« action de base ». Kant découvre le *libre* motif de l'homme-agent qui se cache derrière l'action de base. A propos de la liberté de l'agent, Ricœur évoque l'idée d'« un commencement *relativement* premier » qui se trouve exprimée dans la « Remarque sur la thèse de la liberté » (A 450, B 478). Citons ici le texte original de Kant : « Mais qu'on ne se laisse pas arrêter ici par ce **malentendu**, à savoir que, comme une série successive ne peut avoir dans le monde qu'un *commencement relativement premier*, puisqu'il y a toujours dans le monde un état antérieur des choses, aucun commencement absolument premier des séries n'est possible tout au long du cours du monde.»[275] En résumé, Kant refuse l'affirmation que l'agent exerce sa liberté *partielle* comme la conséquence d'un état antérieur du monde. A vrai dire, Kant n'accepte pas que la liberté soit limitée et déterminée, dans l'action humaine. C'est qu'une liberté qui se laisserait influencer par l'antérieur contreviendrait à sa définition constitutive. La liberté doit donc se comprendre, par définition, comme droit *absolu* qui appartient exclusivement à l'agent.

Ainsi que nous l'avons déjà noté, la liberté absolue de l'agent ne peut pourtant pas être considérée à l'égal de la Liberté absolue de Dieu. Kant écrit, à la suite de la citation précédente, que « nous ne parlons pas ici du commencement absolument premier quant au temps, mais du *commencement absolument premier quant à la causalité*».[276] Il est certain pour lui que l'homme ne peut pas prétendre créer le monde par son action, ni contrôler, grâce à quelque omnipotence, les effets de son action, lesquels se développent selon les lois de nature. Mais ce qui est sûr, chez Kant, c'est que la raison spéculative ne peut pas s'empêcher de penser que l'homme est capable de commencer tout à fait librement ses actions *dans* le monde, sans subir l'influence nécessairement déterminante des causes naturelles. En ce sens, en ce sens seulement, Kant appelle *transcendantale* cette liberté pensable, et l'attribue à l'être humain.

Par là, il est juste de dire que l'homme est responsable des conséquences, soit volontaires, soit involontaires, de ses actions libres. Mais jusqu'ici, dans la *Critique de la raison pure*, la liberté humaine n'a pas encore été prouvé quant à sa réalité

---

[275] *Ibid.*, p. 412. (A450, B478.)
[276] *Idem.*

objective, ni la responsabilité réelle. C'est que la raison spéculative ne peut avérer la réalité que de ce qui est reçu par la sensibilité. Cependant, bien que la raison spéculative n'établisse pas la réalité de la liberté, la notion de liberté elle-même n'est pas une idée inutile, ni illusoire. Kant la définit comme l'une des trois *idées transcendantales*, à côté de Dieu et de l'ego pur, qui conditionne des phénomènes sans s'inscrire dans une série phénoménale. Selon lui, l'idée pure de liberté est vraiment nécessaire, bien que sans garantie de réalité, du point de vue spéculatif de la raison humaine. Nous savons que Kant poursuit son argumentation en faveur de la réalité de la liberté dans sa deuxième *Critique*. (Mais Ricœur ne l'a pas traitée dans le chapitre « de l'action à l'agent » de *Soi-même comme un autre*. Par contre, il complète son éthique avec le couple aristotélicien de l'éthique et de la politique, selon lequel l'homme en tant que maître de ses actions est responsable de ses actions faite de plein gré, mais également de ses actions qu'on dit faites malgré soi. Il importe donc de redire à propos de l'action elle-même ce que Ricœur dit : « qu'elle est de moi, de toi, de lui/d'elle, qu'elle dépend de chacun, qu'elle est en son pouvoir ».[277])

Kant, dans l'analyse de la thèse de la liberté, insiste sur le fait que nous pouvons *penser*, mais pas *prouver*, que l'homme a le pouvoir de commencer des actions par sa volonté. En revanche, il ne manque pas de préciser que l'homme commence ses actions *dans* le monde. Du fait de cette condition existentielle, l'action humaine une fois lancée ne peut pas être maîtrisée par l'agent. Kant explique, dans la « Preuve de la thèse de la liberté » (A 446, B 474), que, sans commencement absolument premier quant à la causalité, nous ne pouvons pas penser logiquement l'intégralité de la série causale. Si nous pouvons penser cette preuve à l'envers, nous découvrons que les effets de l'action libre se détachent de l'agent et s'intègrent tout au début de la série des causes. A cet égard, l'action peut avoir des effets non voulus par l'agent. Mais, pour Kant, l'imprévisibilité des effets de l'action ne fait pas que l'agent échappe à sa responsabilité. Car, selon lui, l'agent n'est pas responsable des effets de son action du fait de leur prévisibilité, mais uniquement à cause de sa volonté absolue d'agir ou de ne pas agir.

A la suite de son analyse de l'Antinomie kantienne, Ricœur, plus concrètement, évoque deux modes d'« enchevêtrement », de détachement des effets de l'action de l'agent dans le monde. [278] Mais avant de considérer ces deux types

[277] RICŒUR, ***SA***, p. 117.
[278] *Ibid*., p. 130.

d'enchevêtrement, soulevons cette question : Pourquoi l'action est-elle enchevêtrée dans le monde, sans relation avec la volonté de l'agent ? Après l'analyse phénoménologique du « je peux », fondée sur l'idée kantienne de liberté transcendantale, Ricœur prête attention au fait que l'agent existe *ontologiquement* comme un corps dans le monde. Selon cette « ontologie adjacente au corps propre »[279], c'est « un corps qui est aussi *mon* corps et qui, par sa double allégeance à l'ordre des corps physiques et à celui des personnes, se tient au point d'articulation d'un pouvoir d'agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde. »[280] Alors que la phénoménologie du « je peux » explique la liberté absolue de l'agent à l'origine d'une action, l'ontologie « adjacente au corps » explique la série des résultats d'une action dans le monde échappant au contrôle de son agent.

Le premier enchevêtrement évoqué par Ricœur apparaît dans l'action humaine vis-à-vis d'*une chose*. Prenons un exemple. Une balle lancée de façon absolument volontaire tombe à terre quelques secondes après. Ici, l'effet de l'action humaine s'inscrit dans une loi de la nature, la loi de la gravitation universelle, que l'agent ne peut pas manipuler. Ricœur dit que « sans cet enchevêtrement, on ne pourrait pas dire qu'agir, c'est produire des changements dans le monde. »[281] Dans ce cas, l'agent est responsable de tout ce qu'il a produit dans le monde par sa volonté d'agir. Cette argumentation n'est pas très différente de celle de Kant présentée ci-dessus. Signalons en outre que le concept d'enchevêtrement de l'action humaine dans le monde physique, au sens de *production*, peut s'appliquer sans problème aux deux premières des trois activités humaines désignées par Arendt, à savoir le *travail* et l'*œuvre*.

Cependant Ricœur mentionne un autre type d'enchevêtrement, que Kant n'a pas mentionné dans sa première *Critique*. C'est l'action personnelle qui se trouve liée à l'action d'un autre. C'est ici que nous trouvons, pour la première fois, quelque chose de comparable à la notion arendtienne d'*action*, qui correspond à la condition de pluralité des hommes. Ricœur écrit que « l'action de chacun (et son histoire) est enchevêtrée non seulement dans le cours physique des choses, mais dans le cours social de l'activité humaine. »[282] Il précise, dans la même page, que l'action humaine est « enchevêtrée dans des histoires », reprenant une idée de W. Schapp à

---

[279] *Ibid.*, p. 136.
[280] *Ibid.*, p. 135.
[281] *Ibid.*, p. 130.
[282] *Idem*.

propos du champ narratif. Alors que les résultats de l'action à l'égard du monde physique peuvent être généralement prévus, conformément aux lois de nature, il n'est pas facile de prévoir les effets d'une action enchevêtrée à celle de quelqu'un.

Mais il nous semble important de noter que Ricœur s'écarte d'Arendt qui, sous prétexte de « l'action sans fin », soutient l'imprévisibilité des effets de l'action humaine et le devoir de pardonner. Ricœur prend plutôt la défense de Kant. C'est-à-dire que Ricœur, qui plaide toujours pour « l'homme capable », est d'accord avec Kant pour dire que chaque individu a la liberté absolue d'agir, qui ne se trouve déterminée par aucun état antérieur dans le monde. C'est *à cause de* cette liberté universelle, ou *grâce à* cette liberté, que nous ne pouvons pas prévoir l'action d'autrui, agent *absolument libre*, ni les effets des actions interpersonnelles dans la société. A ses yeux, il est donc certain que l'agent est toujours responsable de ses actions *libres*, mais pas seul, comme le notait Kant. Un agent partage la responsabilité avec les autres agents engagés avec lui. C'est pourquoi l'historien, dans la théorie ricœurienne, n'est pas simplement une troisième personne qui regarde en arrière et cherche le sens objectif des actions de ses ancêtres, à la manière d'Arendt. Pour Ricœur, l'historien endosse un autre rôle, comme distributeur de responsabilités. Il écrit : « Comment, en particulier, distinguer dans une action de groupe ce qui revient à chacun des acteurs sociaux ? Cette difficulté, comme la précédente, ne concerne pas moins l'historien que le juge, dès lors qu'il s'agit de désigner distributivement des auteurs en leur assignant des sphères distinctes d'action ; ici, attribuer, c'est *distribuer*. Il ne faut pas craindre de dire que la détermination du point extrême où s'arrête la responsabilité d'un agent est affaire de *décision* plutôt que de constatation. »[283] Par conséquent, nous pouvons dire que l'imprévisibilité des résultats de l'action interpersonnelle n'appelle pas aussitôt le devoir de pardonner, dans l'éthique de Ricœur. Avant de pardonner, soit pénalement, soit émotionnellement tout ce qui est impardonnable, il convient encore d'attribuer et de distribuer les responsabilités non seulement pénales mais aussi morales entre les agents dans l'histoire.

Bien entendu, dans les *Rapports sur la banalité du mal*, Arendt déclare qu'on ne peut plus désigner Eichmann comme le seul meurtrier, ni le plus grand meurtrier. Trop de monde se trouvait engagé comme lui, sans prévoir la gravité du génocide juif. En ce sens, on pourrait peut-être dire que les petits collaborateurs du génocide ne sont pas les véritables agents, mais qu'Adolf Hitler est le seul agent responsable

[283] *Ibid.*, p. 130.

de tout ce mal. De ce point de vue, il n'est pas trop difficile émotionnellement de pardonner les accusés de second ordre, ni de réduire leur peine. Cependant, au regard de la compréhension ricoeurienne de l'histoire, nous pouvons regretter qu'Arendt conclue trop vite au devoir de pardonner en arguant du manque de réflexion chez les petits collaborateurs. Avant de pardonner, et afin de pardonner, nous devrons nécessairement attribuer et distribuer la culpabilité pénale et morale entre les nombreux agents mineurs qui ont *participé*. Cars ils avaient tous le devoir de ne pas participer : ils ne sont pas des robots régis par un programme fixé, mais des humains qui peuvent toujours faire un nouveau choix, absolument *libre* malgré leur destin existentiel, déterminé mais pas prédéterminé.

En faisant un pas de plus après Ricœur, nous aimerions évoquer la responsabilité des contemporains, non engagés en tant que sujets agissants ou souffrants. Il est vrai qu'ils ne sont pas des agents, n'ayant pas participé à l'action visible ; par conséquent, aucune culpabilité pénale ne peut leur être attribuée. Pourtant, puisque l'histoire lie ontologiquement chaque individu avec l'humanité prise en corps - plus exactement en « corps politique » - nous pouvons dire que les contemporains *agissent* même s'ils ne font *rien* de mal. Ici, *ignorer* ne doit pas être compris comme une simple absence d'intelligence, mais comme une façon passive d'*agir*. Dans un monde fait de plus en plus d'interdépendance, il n'existe plus de simple spectateur, pour la raison que celui qui observe objectivement le monde en essayant de garder les mains nettes, n'empêche pas la banalité du mal mais plutôt l'encourage. En ce sens, l'historien, comme l'a dit Ricœur peut *décider*, non *constater*, en matière d'imputation d'une responsabilité éthique aux simples spectateurs contemporains ; il peut les juger coupables d'avoir renoncé au devoir d'agir. Nous proposons d'appeler cet abandon une « action *invisible* ».

Ce n'est pas par l'action que nous commençons à nous engager dans l'espace public. En revanche, notre engagement ontologique dans la pluralité du « vivre-ensemble », nous donne le *devoir d'agir*. Mais par notre remarque nous ne retrouvons pas l'analyse d'Arendt, qui nomme « action » un seul type d'activité correspondant *à la condition* humaine de la pluralité : le mot « condition » met l'accent sur « une situation présente où l'homme *est* dans le monde », alors que le mot « devoir » désigne au futur « ce que l'homme *doit être* dans le monde ». En résumé, l'action humaine n'est pas à comprendre simplement par rapport à la condition de la vie dans la communauté, mais par rapport au devoir d'y vivre *mieux* avec les autres. C'est ici que nous affirmons, contre Arendt, qu'une action politique comporte toujours une fin, celle visée par le devoir d'agir. Celui-ci n'est pas

diffèrent du devoir moral dont parle Kant, dès lors que ces deux types de devoir ne procèdent pas de l'hétéronomie, mais de l'*autonomie* de la raison pratique et de l'agent.

Mais, songeant à l'apport de la pensée ricoeurienne, nous gardons aussi nos distances par rapport à Kant ; pour deux raisons. Premièrement, les lois morales sont directement attribuées à l'individu en tant qu'être intelligible, mais le devoir d'agir n'incombe à chaque membre que dans la communauté. Voici la deuxième raison : Kant insiste sur le fait que chacun est capable d'entendre clairement le commandement de la moralité et de faire la différence entre le bien et le mal. Nous doutons, nous, que chaque agent, en tant que membre de la communauté humaine, parvienne réellement à cette intelligence morale. Jusqu'ici, nous avons essayé de montrer que l'action humaine, fruit de la liberté d'agir attribuée à chaque individu, et du devoir d'agir, nous incombe de par notre vocation à vivre-ensemble et vise nécessairement une fin. Davantage, nous soulignons que la responsabilité d'une action ne revient pas seulement à son agent, mais se répartit entre tous les agents invisibles de la communauté. Mais, conséquence de la crise de la modernité, nous avons appris aussi que les agents ne visent pas la même fin, et que personne, qu'aucune pensée n'a le pouvoir d'anticiper le Bien suprême ou la Vérité. Nous ne voulons pourtant pas dire que la volonté de chaque agent ne serait que l'expression d'un désir immédiat, ni le fruit d'un motif irrationnel. Ce que nous soulignons, c'est que chaque agent prend sa décision d'agir conformément à sa propre *conviction* quant à la Vérité. A travers cette idée, assez ricoeurienne, nous aimerions préciser qu'une action politique a une fin, *ajustée* à la conviction de son agent. Dans ce cas, l'agent n'est pas seulement responsable des résultats ultérieurs de ses actions, mais aussi de ses convictions antérieures à son action. C'est la raison pour laquelle chaque membre ne doit pas endosser *sans critique* la doxa traditionnelle de sa communauté, mais il doit forger et réviser sa propre conviction, en débat avec elle. A cet égard, la théorie arendtienne de l'action, qui s'écarte de la philosophie comme critique, parait ignorer la relation étroite de la volonté d'agir et sa visée, la fin de l'action. En un mot, Arendt ne semble pas vraiment persuadée de la rationalité de l'être humain en tant qu'agent responsable.

1. d. Action et conviction

Toutefois Arendt s'est proposée, à la fin de sa vie, malgré sa méfiance bien établie pour la *vita contemplativa*, de rédiger les trois volumes de *La vie de l'esprit*,

pensée, volonté et jugement, qui rappellent les trois Critiques kantiennes. Malheureusement, Arendt n'a pas achevé *Le jugement*, avant de mourir. Ici, une question se pose, quant à la qualification des études entières de sa vie : « Arendt aurait-elle fait '' retour'' à la philosophie à la fin de sa vie, bouclant ainsi la boucle en revenant à ses premières amours ? »[284] Sûrement non.[285] L'intérêt arendtien pour les activités de l'esprit n'est pas issu de la méditation solitaire d'un savant qui se serait repenti de la vie active de sa jeunesse. Il a pris naissance, écrit-elle, quand elle a assisté au procès d'Eichmann à Jérusalem. Dans son rapport, elle fait usage de l'expression de « banalité du mal », pour signaler le *manque de pensée*, au rebours du sens traditionnel de ce terme en l'Occident.[286] Elle confirme que la faculté de la pensée ne permet pas d'*accéder à la Vérité* avant qu'on ait décidé comment agir. Autrement dit, la pensée, en tant que la première capacité de la vie de l'esprit, n'est pas la faculté de distinguer ce qui est bien et ce qui est mal, comme le voulait la philosophie traditionnelle. En s'appuyant en partie sur la distinction qu'établit Kant entre *Vernunft* et *Verstand*, pensée et savoir, Arendt insiste sur le fait que la pensée, en tant qu'activité de l'esprit, ne vise pas la connaissance de la Vérité. « L'exigence de raison n'est pas, écrit elle, inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule même chose. »[287] Autrement dit, la pensée ne vise pas la Vérité, mais seulement des significations qui se révèlent à un spectateur qui se retire du monde. C'est dans ce contexte qu'Arendt critique vigoureusement la philosophie traditionnelle, y compris celle de Heidegger : « L'argument fallacieux par excellence, celui qui l'emporte sur tous les raisonnements spécieux de la métaphysique pris un à un, est d'interpréter la signification selon le modèle de la vérité. L'exemple le plus récent (…) se trouve dans *l'Etre et le Temps* (…) Heidegger lui-même, réinterprétant par la suite sa question initiale, affirme explicitement : '' l'essence de l'Etre… c'est-à-dire sa vérité.'' »[288]

C'est ici qu'une nouvelle question se pose à nous. Supposons avec Arendt que

---

[284] LEIBOVICI, *op. cit.* , p. 267.

[285] Arendt elle-même commence son ouvrage avec le rappel comme suivant : « Le titre donné à cette série de conférences, La vie de l'esprit, semble prétentieux et parler de Penser me paraît tellement présomptueux, que j'éprouve le besoin de commencer par me justifier, plutôt que de m'encenser moi-même…. Ce qui me gêne, c'est de m'y risquer moi-même, car je n'ai ni la prétention, ni l'ambition d'être ''philosophe'', ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie, *penseurs de profession*. » AREND T, ***VE***, p. 17-18.

[286] *Ibid*., p. 18.

[287] *Ibid*., p. 30.

[288] *Ibid*., p. 30-31. (C'est nous qui avons omis les deux premiers.)

la raison individuelle comme faculté de pensée, ne peut pas prétendre à la Vérité universelle, ni à ce qui est universellement Bien, mais uniquement à des significations, au sens arendtien. Pourtant pourquoi ne cessons-nous, les êtres humains, jamais d'espérer que les significations que nous découvrons ne trahissent pas la vérité du Bien ? Selon nous, cette espérance ne vient pas du désir humain de spéculer le Bien, mais plutôt du **Désir éthique**, Désir de *vivre bien*, et plus encore de *vivre mieux*. Autrement dit, la Vérité au regard de laquelle se justifient des significations individuelles n'est pas une connaissance idéale anticipée par contemplation. Cette Vérité se découvre plutôt dans « le présent de notre *vivre-ensemble* », qui est, nous dit Ricœur, souvent oublié dans nos débats sur le pouvoir.[289] Ricœur apprécie évidemment qu'Arendt ait cherché à surmonter cet *oubli*. Mais la Vérité en vue de laquelle nous essayons d'articuler des significations particulières ne consiste pas à maintenir le *statu quo*, « la réalité du vivre-ensemble » en situation de pluralité : à partir de notre vivre-ensemble, nous espérons « vivre mieux ». Autrement dit, les vérités de fait, qu'admet Arendt,[290] nous conduisent nécessairement à la vérité éthique. Dans cette espérance ouverte sur le futur, la Vérité nous échappe toujours, comme utopie. Arendt en tant que politologue évoque remarquablement la réalité de la pluralité, mais elle ne dit rien sur ce que nous *pouvons* et *devons faire*. *Faire mieux* n'est pas simplement le « changement constant » qu'évoque Arendt face à la « stabilité », les deux étant inséparables de la condition humaine.[291] Le devoir de faire mieux en communauté, c'est l'enjeu essentiel, mais souvent caché, de l'éthique philosophique depuis Aristote. « Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin

---

[289] RICŒUR, ***L1***, p. 29.

[290] Dans sa critique rigoureuse contre la vérité métaphysique que disent les philosophes, la seule vérité qu'Arendt accepte dans le domaine politique, est la vérité du fait. Mais elle sait aussi que « les vérités du fait (…) sont plus vulnérables que toutes le espèces de vérités rationnelles prises ensemble. » C'est pour cela qu'elle consacre quelques articles afin de révéler le « mensonge organisé » par les régimes totalitaires qui déforment les vérités de fait et mystifient la masse. Aux yeux de la politologue, « si nous concevons l'action politique *en termes de moyens et de fins*, nous pouvons même parvenir à la conclusion, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que le mensonge peut fort bien servir à établir ou à sauvegarder les conditions de la recherche de la vérité. » ARENDT, ***CC***, p. 291.

[291] « Le changement constant est inséparable de la condition humaine, mais la rapidité du changement n'est pas constante. » *Ibid*., p. 79.

appliqué à une nation ou à des cités. »[292] En ce sens, en ce sens seulement, nous pouvons dire que l'action humaine a toujours pour fin le vivre mieux.

Mais alors, que pouvons-nous dire, sur le manque de pensée qu'Arendt découvre chez Eichmann et ses minables collaborateurs? Selon Arendt, ses actes étaient monstrueux, mais Eichmann, dans le tribunal, était tout à fait ordinaire, ni démoniaque, ni monstrueux. « Il n'y avait en lui, écrit elle, trace ni de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement malignes, (…) : ce n'était pas de la stupidité, mais un manque de pensée. »[293] Cependant, dans sa description d'Eichmann comparaissant devant le tribunal, nous découvrons une contradiction. Comme elle le dit, Eichmann n'était pas un théoricien du Nazisme, ni le véritable auteur du génocide. Nous ne pouvons pourtant pas nier qu'il était immergé dans cette idéologie totalitaire, comme les autres personnes ordinaires. Or, cela ne veut pas dire qu'Eichmann était un robot programmé, sans volonté, ou un simple acteur qui n'attendant pas de ses actions qu'elles marquent l'Histoire humaine. Ecoutons ces deux témoignages recueillis par Arendt.

> « Les Juifs '' désiraient '' émigrer et lui, Eichmann, était là pour les aider, parce qu'il se trouvait qu'en même temps les autorités nazies avaient exprimé le désir de voir leur Reich *judenrien*. Les deux désirs coïncidaient, et lui, Eichmann, pouvait ''rendre justice aux deux parties''»[294]

> « Ce qu'il dit à ses hommes pendant les derniers jours de la guerre est de la rodomontade pure et simple : '' Je sauterai dans ma tombe en riant, car c'est une satisfaction extraordinaire pour moi que d'avoir sur la conscience la mort de cinq millions de Juifs'' ou '' ennemis du Reich '', c'est ce qu'il a toujours prétendu avoir dit) »[295]

Il avait donc agi volontairement, acceptant sans condition, ni critique, la perspective d'un *Reich judenrien*, de sang pur. Fort de cette conviction idéologique, dirons-nous, jamais bien *pesée* face à une autre conviction, Eichmann a vu dans ce *Reich* le seul modèle du *vivre mieux*, modèle magnifique et parfait pour lui et ses hommes, mais pas pour les autres. C'est bardé de cette conviction qu'il a fait tout ce qu'il a pu faire. Dès lors, nous ne pouvons pas soutenir que ses actions n'avaient pas de fin. Ce qui a vraiment manqué chez lui, ce n'est pas le genre de pensée qui

---

[292] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, p. 35.
[293] ARENDT, ***VE***, p. 19. (C'est nous qui avons omis.)
[294] ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem* (***EJ***), tr. par Martine LEIBOVICI, Paris : Gallimard, 2002, p. 115-6.
[295] *Ibid*., p. 114.

découvre *une* signification, indépendamment de toute visée de Vérité, mais la *critique* qui « requiert la référence à une idée régulatrice qui, elle, prétend *à la vérité,* et non plus à l'opinion ».[296]

Nous voulons conclure cette critique de la théorie arendtienne de l'action avant d'entrer pour de bon dans l'examen de sa pensée de l'espace privé. Une action humaine est inaugurée par la volonté de l'agent ; celle-ci vise une fin qui est ajustée à sa conviction idéologique mais qui présuppose aussi l'anticipation, l'utopie d'un vivre mieux. Aucun homme *ordinaire*, comme Eichmann, ne prétend qu'il agit pour vivre mal, ni pour être mauvais. Mais le problème, c'est qu'*une* conviction, malgré sa visée initiale de Vérité, peut conduire à une certaine perversion, par exclusion de toute autre conviction. Ici, la conviction solide n'a plus rien d'utopique mais elle devient seulement idéologique, source de violence dans la pratique. C'est pourquoi aucune conviction ne doit être tenue à l'abri du débat public, mais toute doivent entrer dans l'espace d'apparence de la pluralité humaine, où plusieurs convictions se critiquent quant à leur propre point de vue sur la Vérité. [297] Autrement dit, acceptant la possibilité que notre conviction puisse nous tromper, nous avons le devoir de réfléchir et de mettre notre conviction à l'épreuve par le détour critique d'autres convictions. En disant cela, nous empruntons l'expression de « conviction bien pesée ».[298] Du fait de ce devoir critique, nous sommes responsables non seulement des effets de nos actions, mais encore de nos convictions antérieures à ces actions. Il en va de la responsabilité totale de la vie humaine, dans le penser et l'agir. A partir d'une réflexion sur la théorie arendtienne de l'action, nous sommes finalement parvenus, au-delà de la déontologie moniste propre au rigorisme kantien, à une « déontologie pluraliste ». Ici, la sagesse pratique ne se borne pas à pardonner après coup la mauvaise action de quelqu'un ; elle demande qu'on se charge, à

---

[296] RICŒUR, ***LI***, p. 34. (C'est nous qui avons souligné en italique.)

[297] Le détour par la critique directe au sein de l'espace public est défendu par Habermas. Ricœur présente une autre manière de peser notre conviction, avant d'agir, par rapport à l'autre : le détour de la tragédie. « La tragédie, prise comme telle, engendre une aporie éthico-pratique qui s'ajoute à toutes celles qui ont jalonné notre quête de l'ipséité ; elle redouble en particulier les apories de l'identité narrative accumulées dans une étude précédente. A cet égard, une des fonctions de la tragédie à l'égard de l'éthique est de créer un écart entre sagesse tragique et sagesse pratique. En refusant d'apporter une solution aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l'homme de la *praxis* à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique. Cette réponse, différée par la contemplation festive du spectacle, fait de la conviction l'au-delà de la *catharsis.*» RICŒUR, ***SA***, p. 288.

[298] *Ibid*., p335.

l'avance, de jauger la conviction susceptible d'orienter au mieux nos actions vers autrui. Pour terminer, le mieux est d'emprunter une citation à Aristote : « on peut, sans posséder l'empire de la terre et de la mer, accomplir de nobles actions, car même avec des moyens médiocres on sera capable d'agir selon la vertu. (...): alors sera heureuse la vie de l'homme agissant selon la vertu. »[299]

2. Espace privé et espace public

Jusqu'ici, nous avons insisté sur la distance excessive entre la politique et la philosophie, dans la pensée d'Arendt. Pourquoi nous sommes-nous attachées à ce long travail, qui semble ne pas correspondre directement au sujet de notre thèse, la maison ? De fait, nous sommes vivement intéressées par son idée de monde commun, d'« espace public », qui fait défaut dans la conception bachelardienne du « dehors ». L'homme n'habite pas seul face à la nature. Il bâtit, avec les autres, un monde artificiel – qui se présente comme village, ville et Etat -, et y aménage un lieu presque sacré pour lui-même et pour sa famille. Dans ce monde artificiel sur lequel s'appuient la vie privée et la vie publique, selon Arendt, la communauté humaine est comprise comme *pluralité* ; laquelle ne s'identifie nullement à la collectivité, fourmilière dans laquelle aucun individu ne peut se distinguer d'un autre. A cet égard, Arendt nie que l'homme ait une nature.[300] C'est uniquement par son appartenance à la pluralité et au monde que l'homme existe en tant qu'homme. A partir de cette thèse fondamentale, la philosophe développe, dans la *Condition de l'homme moderne*, une critique acérée des temps modernes, où le sens de l'action politique se perd, au profit d'une société de travailleurs et de consommateurs.

Cependant, concernant notre thème, la maison, nous découvrons une difficulté dans son idée d'indépendance sacrée de l'espace privé, en vue de l'autosuffisance économique dans le foyer, idée défendue dans le contexte de sa critique du remplacement de l'espace politique par la société. Arendt a voulu montrer que, grâce à l'autosuffisance dans la vie privée, chaque citoyen - elle fait référence au modèle des citoyens grecs - a le droit d'inscrire sa propre action et sa propre parole dans l'espace public. Pour elle, sans indépendance absolue de l'espace privé, laquelle n'admet aucune intervention du pouvoir, l'espace public, comme lieu de la politique, s'effondre. Mais devons-nous dire, à la suite d'Arendt,

---

[299] ARISTOTE, 1997, p. 520. (C'est nous qui avons omis.)
[300] Cf. ARENDT, ***CH***, p. 25.

que la distinction de l'espace privé et de l'espace public présuppose nécessairement l'indépendance sacrée de l'espace privé ? Est-il vraiment possible d'affirmer l'indépendance absolue de l'espace privé, sans aucune corrélation avec l'espace public ? Mais si l'on était vraiment autosuffisant chez soi, pourquoi aurait-on besoin de participer à la vie politique ?

Il nous semble que, dans la pensée d'Arendt, la sacralisation excessive de l'espace privé, face à l'espace public, procède de la séparation excessive de la politique et de la philosophie, ou encore de l'action et de la conviction. C'est-à-dire que la rupture de l'espace privé et de l'espace public, selon nous, résulte inévitablement de sa pensée politique qui renonce – c'est une vue plutôt pessimiste ! - à la visée éthique du *vivre mieux* dans l'action politique et réduit le sens de la politique comme apparaître à la pluralité des paroles et des actions, contre la domination totalitaire.[301] – Il est à noter que Benjamin Constant qui, déjà à la fin du 18ème siècle, a souligné l'opposition radicale entre les domaines du public et du privé, entre la vie politique et la vie économique, signale que la définition libérale de l'action et de l'opinion n'était possible que là où régnait la « liberté des Anciens », dans une petite société où l'esclavage était admis, où les citoyens libres ne perdaient pas leur temps à exécuter des travaux pénibles. A son point de vue, dans la société moderne, plus exactement à son époque, la société commerçante, non encore industrielle, où presque tous les membres doivent travailler, inlassablement, pour gagner leur vie, il est quasi impossible de se rassembler, de former une opinion « commune » et d'agir dans l'espace public. Dans cette condition économique, Constant a prétendu que la naissance de l'Etat moderne établi sur la loi contribuera à la protection de la liberté et le privé de tous les citoyens.

La politique qui vise le vivre mieux, selon nous, est plus que la politique correspondant à la libre manifestation des actions et des paroles. Cette politique reconnaît réellement aux citoyens le devoir, la responsabilité et le droit d'une vie

[301] Selon Gilbert Vincent, Arendt, malgré sa définition de l'autorité comme « augmentation de la puissance commune d'agir », est plus pessimiste que les solidaristes chrétiens, par exemple Ch. Gide et T. Fallot, quant à l'enrichissement possible de l'expérience commune. Malgré l'horreur des guerres mondiales, des systèmes concentrationnaires et d'impérialisme des technologies, les solidaristes sont préservés de désespérer de la rencontre possible, toute positive, au cœur de l'expérience coopérative. Par contre, Arendt a été réellement marqué par la destruction quasi systématique des formes contemporaines d'autonomie politique, face aux violences monstrueuses par les nazis et les communistes. VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité I », in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tome 82 no.3, Strasbourg, 2002, p. 325.

meilleure pour eux-mêmes, et aussi pour les autres citoyens les plus faibles.[302] Ici, aucun individu n'acquiert le droit d'accéder à l'espace public du fait de son autosuffisance ; c'est seulement du fait de sa naissance elle-même que l'homme devient membre d'une communauté humaine. C'est à ce titre que chacun pourvoit à ses besoins, non seulement dans son foyer, mais encore dans sa communauté. En outre, c'est grâce au fait d'« être né dans la communauté », qu'au cas où il souffrirait du manque du nécessaire, il a le droit de revendiquer sa part, dans les limites du consensus social et politique régnant dans la communauté. Le droit de vivre mieux attribue des devoirs non seulement à nos parents, nos familles, mais encore à notre communauté. L'homme ne naît pas seulement, comme le dit Auguste Comte, débiteur de l'association humaine, il est également créditeur.[303]

A cet égard, la politique ne se réduit pas à conserver la liberté et les biens du citoyen ; elle est plutôt le lieu de la solidarité et de la coopération des citoyens. – Si la politique, selon nous, est un test de notre humanité, reste qu'elle peut échouer.[304]- En principe, cependant, l'action et la parole qui se déploient dans l'espace public, ne sont plus coextensives à l'*agora*, à l'assemblée : elles doivent prendre réellement soin des autres, les citoyens les plus faibles. Au reste, à l'encontre d'Arendt, nous devons préciser que l'*agora*, dans la cité grecque, loin d'être un pur espace politique, était souvent transformée en une place de marché.[305] Parce que selon nous, la politique concerne essentiellement les affaires ayant trait à la vie des citoyens, le double aspect de l'agora, lieu de rencontre pour les citoyens et lieu où exposer et échanger les produits des artisans, révèle le sens complet de la

---

[302] Du point de vue d'Arendt, la politique, qui s'occupe du bien-être et du salut des autres, précède du christianisme, non pas de l'Eglise, mais de la morale chrétienne. Mais elle critique cette politique qui se charge exclusivement de la responsabilité sociale, détruit la vie privée et familiale, qui tient à l'absence des autres : ainsi advient la « société ». Cf. ARENDT, ***CH***, p. 100.

[303] DELESTRE Antoine, VINCENT Gilbert, *Les chemins de la solidarité – de la famille à la cité : parcours d'étudiants*, Paris : l'Harmattan, 2003, p. 5.

[304] Par rapport à cet échec, Vincent écrit ainsi : « Parler de fragilité ne revient cependant pas à se préparer ou à se résigner à l'échec. C'est ainsi que, pour prévenir le risque d'une dissolution du monde des relations humaines, les solidaristes préconisent l'éducation, pour les enfants, et, pour les adultes, la participation la plus large, la plus libre et la plus inventive possible, à toutes sortes de groupements associatifs et coopératifs. Dans les deux cas, il importerait que chacun puisse découvrir, par lui-même et dans un cadre favorable, la vertu de l'apprentissage en commun et du partage des savoir-faire, y compris critiques, constitutifs d'une authentique citoyenneté. » VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité I », in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Tome 82 no.3), Strasbourg, 2002, p. 329.

[305] Cf.) ARENDT, ***CH***, p. 214.

politique, la double visée politique et sociale du « vivre mieux ensemble ».

De ce point de vue, l'espace privé n'est rien de sacré, ni d'intouchable. Ce n'est pas uniquement le soleil qui entre par la fenêtre, qui chauffe la maison. Quand nous buvons du thé et causons avec les amis accueillis dans le salon, nous sentons la chaleur humaine dans la maison. Comme Aristote le signale dans l'*Ethique à Nicomaque*, la politique, surtout sous la forme de la *timocratie* (la république) qui « a pour idéal l'égalité et la vertu des citoyens », correspond à une forme de l'amitié. [306] C'est-à-dire que dans l'espace politique où nous parlons et agissons en vue d'une vie meilleure en commun, nous ne sommes plus ennemis ; nous devenons des amis, malgré la discordance de nos convictions ; des amis qui prennent soin de l'un de l'autre, sans contrainte. Cette éminente capacité des animaux politiques, au pluriel, sera finalement envisagée, par nous, dans la perspective de la « solidarité », un maître-mot des discours éthiques et politiques contemporains,[307] par laquelle chaque citoyen accède à « une liberté de penser et de s'engager avec d'autres sur les chemins de la générosité ».[308]

2. a. La vie privée et l'égalité au foyer

Qu'est-ce donc que la vie privée ? Voici la définition, un peu longue, qu'en propose Arendt : « être privé de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation '' objective '' avec les autres, qui provient de ce que l'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde d'objets commun, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie. »[309] En peu de mots, la vie privée, à ses yeux, est une vie de privation, qui tient à l'absence des autres. Il importe ici de remarquer qu'Arendt distingue la vie privée de l'intimité du cœur, celle qui est défendue par Rousseau, non contre l'oppression de l'Etat, la grande institution publique, mais seulement contre la société. (Nous allons examiner par la suite la distinction de l'espace public et de la société, chez Arendt.) Selon elle, l'intimité du cœur n'a pas besoin de protection spéciale. Car l'intimité du cœur n'a pas de place tangible,

---

[306] « Pareille à l'affection fraternelle est celle qui existe dans le régime timocratique, car ce gouvernement à pour idéal l'égalité et la vertu des citoyens, de sorte que le commandement appartient à ces derniers à tour de rôle et que tous y participent sur un pied d'égalité. Cette égalité caractérise aussi l'amitié correspondante. » ARISTOTE, 1997, p. 416.
[307] VINCENT, *op. cit.*, p. 312.
[308] *Ibid.*, p. 312.
[309] ARENDT, ***CH***, p. 99.

objective, dans le monde.[310] Par contre, la vie privée, qui est fondamentalement subordonnée à l'entretien de la vie, ne peut pas se maintenir sans biens privés, sans propriété. Arendt prête donc attention au foyer - traduit du terme anglais « home », dans le texte original -, en tant que protection la plus fondamentale de la vie privée.

Cependant si l'on considère que le mot « foyer » se définit comme le lieu où vit la famille et comme la famille elle-même, on peut probablement se trouver gêné du fait qu'Arendt semble mélanger vie privée et vie familiale. A notre époque, face à la dissolution de la famille traditionnelle et à la multiplication des petits logements pour célibataires, il est certain que « la vie privée » désigne la vie personnelle d'un individu, non la vie familiale au foyer. Or, en caractérisant l'espace privé dans la cité grecque comme un lieu sacré et intouchable pour les autres citoyens, Arendt semble considérer la famille entière, y compris les esclaves, comme une unité qui incarne l'autosuffisance du foyer, plus concrètement, comme une unité d'exploitation ou d'activité économique. - En ce sens, face à l'apparition de l'« économie nationale » depuis l'industrialisation moderne, sa définition de l'« économie » rappelle le sens grec d'*oikonomia*, en tant qu'art d'administrer une maison. - C'est grâce à l'autosuffisance économique du foyer que le citoyen grec, chef de la famille et maître, qui n'est plus soumis aux nécessités de la vie, acquiert la liberté de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique. C'est pourquoi Arendt prétend que la dissolution de la famille traditionnelle, qui précède le développement de la société de masse, est étroitement liée à la destruction du domaine public et engendre la solitude, qui est, dit elle, l'expérience « la plus antihumaine ».[311]

Ce qui nous dissuade de prendre pour modèle cette forme, c'est que, comme Arendt elle-même le reconnaît plusieurs fois dans *Condition de l'homme moderne*, la famille grecque était le siège de la plus rigoureuse inégalité.[312] Dans la société moderne, malgré sa présence discrète partout, l'inégalité passe pour l'un des plus grands maux de l'humanité. Cependant, malgré la conscience qu'elle a du rôle de

---

[310] *Ibid.*, p. 77.

[311] Cf. « Dans les circonstances modernes, cette privation de relation « objectives » avec autrui, d'une réalité garantie par ces relations, est devenue le phénomène de masse de la solitude qui lui donne sa forme la plus extrême et la plus antihumaine. Cette extrémité vient de ce que la société de mass détruit non seulement le domaine public mais aussi le privé : elle prive les hommes non seulement de leur place dans le monde mais encore de leur foyer où ils se sentaient jadis protégés du monde, et où, au moins, même les exclus du monde pouvaient se consoler dans la chaleur du foyer et la réalité restreinte de la vie familiale. » ARENDT, ***CH***, p. 99-100.

[312] *Ibid.*, p. 70.

l'esclavage dans l'économie grecque, Arendt ne consacre aucune attention sérieuse à la révolution moderne de l'égalité pour tous. Bien plutôt, elle nous semble excuser l'inégalité, face à la liberté des citoyens grecs dans l'espace public. : « Ce que tous les philosophes grecs, quelle que fût leur opposition à la vie de la *polis,* tenaient pour évident, c'est que la liberté se situe exactement dans le domaine politique, que la contrainte est surtout un phénomène prépolitique, caractérisant l'organisation familiale privée, et que la force et la violence se justifient dans cette sphère comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité (par exemple, en gouvernant les esclaves) et de se libérer. Parce que tous les humains sont soumis à la nécessité, ils ont droit à la violence envers autrui ; la violence est l'acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder la liberté du monde. »[313] Si nous nous rappelons qu'elle critique sévèrement, dans *La crise de la culture*, la domination violente exercée par le régime totalitaire, nous dirons qu'il est contradictoire, selon nous, qu'elle-même, en tant que femme, tolère le système de domination correspondant au domicile grec, qui permet potentiellement l'exploitation et l'usage de la violence contre les femmes, les enfants, et les esclaves. Voici une autre défense, trop généreuse, qui ne laisse pas de nous gêner : « la vie d'un exploiteur ou d'un esclavagiste, la vie d'un parasite, sont *peut-être* injustes ; *elles sont certainement humaines.* Mais une vie sans parole et sans action (…) est littéralement morte au monde ; ce *n'est plus une vie humaine*, parce qu'elle n'est plus vécue *parmi les hommes*. »[314] Comment Arendt peut-elle comparer une situation d'exploitation inhumaine et une vie politiquement infirme, qui ne sont jamais comparables, ni matière à choix ? Comment ose-t-elle soutenir, en disant que la vie sans parole ni action est inhumaine, que la vie d'exploiteur et, surtout d'exploité est certainement humaine ? Qu'est-ce alors que l'humain, pour la politologue ?

2. b. Egalité et pluralité dans la famille

Face à son désintérêt pour l'inégalité dans la famille grecque, désintérêt qui procède probablement de la séparation dans sa pensée entre philosophie et politique, nous, en tant que philosophe souhaitons envisager différemment la marche vers l'égalité entre les membres de la famille à l'époque moderne. Selon Arendt,

[313] *Ibid*., p. 69.
[314] *Ibid*., p. 233. (C'est nous qui avons fait les insertions et une omission.)

l'émancipation du travail, accompagnée de l'émancipation des classes, a certainement été un progrès, dans le sens de la non-violence, mais elle n'a pas vraiment été un progrès dans le sens de la liberté.[315] A ses yeux, les travailleurs, dans la société industrielle, deviennent excessivement soumis à leur travail et à la consommation pour la nécessité de la vie : chacun, selon Arendt est *animal laborans*. Après le travail, les gens sont trop fatigués pour s'occuper de politique, à savoir les affaires publiques entre les humains. La vie, pour les travailleurs modernes, n'est que peine pour survire, plaisir de la consommation, plus quelques « passe-temps ».[316] A cet égard, elle prétend que l'égalité moderne liée au travail laborieux précède l'aliénation de la politique, surtout la disparation de la démocratie directe.

Or, nous ne sommes pas d'accord avec elle pour dévaloriser la réalisation de l'égalité pour tous, comme si c'était là un petit fruit médiocre obtenu en échange de la grande liberté des citoyens qui soutient l'espace politique. L'égalité qu'a réalisée la modernité, comporte un sens ontologique et éthique fondamental, au-delà du sens politique ou social. C'est-à-dire que l'abolition de l'esclavage et l'affaiblissement du pouvoir patriarcal impliquent, du point de vue de la philosophie moderne, que la subjectivité appartient également à tous les êtres humains, indépendamment de la situation sociale, du sexe, du l'âge. En ce sens, la famille cesse d'être comprise, chez les philosophes modernes, comme une *unité* intégrée par la contrainte, dépendante de la seule personne du maître du foyer. Elle est plutôt considérée comme une *union* à laquelle des personnes indépendantes participent par le sang et surtout par l'affection.

Cette notion moderne de « famille » représente un progrès éthique, par rapport à celle d'Aristote. Selon la distinction aristotélicienne de la famille et de la cité, la famille définit la communauté naturelle constituée en vue de « la vie », soumise tous les jours à la nécessité,[317] tandis que la cité est la communauté supérieure au sein de laquelle on peut mener « une vie heureuse », celle qui correspond, selon lui, à la vie éthique. Il est vrai que, dans le mariage antique, « il y avait généralement peu d'intimité, peu d'échanges intellectuels, peu d'amour véritable entre les époux. Les hommes se recevaient entre eux et se rencontraient sans cesse à l'Agora, aux tribunaux, à l'assemblée et dans leurs affaires. Les femmes vivaient entre elles, de leur côté (…) Beaucoup d'Athéniens devaient avoir sur le mariage

[315] *Ibid*., p. 179.
[316] *Ibid*., p. 166.
[317] ARISTOTE, *Les Politiques*, tr. par Pierre PELLEGRIN, Paris : Flammarion, 1993, p. 88.

l'opinion qui sera aussi celle de Montaigne : (...) On ne se marie pas pour soi, quoi qu'on dise ; on se marie autant et plus pour sa postérité, pour sa famille… Aussi est-ce une espèce d'inceste d'aller employer à ce parentage vénérable et sacré les efforts et les extravagances de la licence amoureuse… Un bon mariage, s'il en est, refuse la compagnie et les conditions de l'amour ».[318]

Le grand changement, quant à la notion moderne de « famille », se laisse observer à travers les définitions hégéliennes du mariage, du patrimoine familial et de l'éducation des enfants. Selon Hegel, la famille est, comme Ricœur l'a également souligné dans *le Conflit des interprétations*,[319] la première étape de la vie commune, où s'accomplit immédiatement la vie éthique, supérieure au droit abstrait de l'individu et à la moralité. Voici ce qu'est le mariage, selon Hegel : « En tant que relation éthique immédiate, le mariage contient, en premier lieu, l'élément de la vie naturelle, et même, en tant que lieu substantiel, il contient la vie dans sa totalité, c'est-à-dire comme réalité effective de l'espèce et de sa propagation. Mais, en second lieu, dans la conscience de soi, l'unité naturelle des sexes, qui est simplement interne ou en soi et ne manifeste donc son existence que dans une unité extérieure, se transforme en une unité spirituelle, en un amour conscient. »[320] Il importe à nos yeux que le philosophe ne pense pas seulement le mariage en référence à la vie naturelle, à la reproduction de l'espèce, ni au commerce naturel des sexes, mais aussi en référence à la visée de l'« amour conscient ». Il ne réduit pas l'amour conjugal au sentiment physique, ni au désir sexuel. Si l'amour commence par l'affection exclusive entre deux personnes, il l'appelle « immédiat ».

Par contre, si deux personnes indépendantes consentent à constituer une seule personne, en renonçant à leur personnalité naturelle et individuelle, l'amour dans le mariage, aux yeux de Hegel, est alors une activité de l'Esprit éthique. En ce sens, il affirme que l'union conjugale n'est pas simplement une *auto-limitation*, mais encore une *libération*. Deux personnes qui s'engagent, volontairement, dans les devoirs de mari et femme, acquièrent ensemble une conscience de soi substantielle. Il estime donc que, dans l'union conjugale, « le penchant naturel se trouve rabaissé au rang d'élément naturel destiné à s'éteindre au moment de la satisfaction,

---

[318] FLACELIERE Robert, *La Vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris : Hachette, 1959, 93-94. (C'est nous qui avons omis.)
[319] RICŒUR, Paris : Seuil, 1969.
[320] HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, tr. par Robert DERATHE, Paris : VRIN, 1998, p. 200.

tandis que le lien spirituel se trouve, à bon droit, élevé au rang d'union substantielle, indissoluble en soi, au rang de ce qui est élevé au-dessus de la contingence des passions et des préférences passagères particulières ».[321] En bref, le philosophe souligne que le mariage est *un* événement de la vie éthique qui surmonte immédiatement l'individualité de chacun, composant une famille en tant que nouvelle forme de personnalité plus élevée. En ce sens seulement, il s'oppose au mariage entre les familles du même sang, pour la raison qu'ils ont trop de similarités naturelles, et, par conséquent, qu'ils n'ont pas de personnalité spécifique à s'offrir l'un à l'autre.[322] En outre, dans la perspective de l'union éthique de deux personnes indépendantes, dont l'amour est conscient, s'il arrive qu'elles manifestent l'une à l'égard de l'autre des dispositions ou des comportements antagonistes ou hostiles, alors le divorce est possible, selon Hegel.[323]

A propos de la propriété dans la famille, Hegel met en avant l'idée de possession commune. « La famille, écrit-il, n'a pas seulement une propriété, mais, en tant que personne universelle et durable, elle éprouve le besoin et sent la nécessité d'une possession durable et sûre, c'est-à-dire d'un patrimoine. Ce qui, dans la propriété abstraite, était le moment arbitraire du besoin particulier de l'individu et *le la convoitise du désir, se transforme ici en quelque chose d'éthique* et devient le soin d'acquérir une possession qui ne soit plus individuelle, mais commune à toute la famille. »[324] En comparaison avec l'idée grecque de propriété, qui appartient exclusivement au maître de foyer, l'idée hégélienne de la propriété familiale implique l'égalité tendancielle entre les membres de la famille. Selon lui, le chef de famille ne représente sa famille et le patrimoine familial que face aux autres familles dans la société ; par suite, « aucun membre de la famille ne dispose d'une propriété particulière, mais chacun a un droit sur la propriété commune. »[325] Ici, la famille entière est juridiquement traitée comme une seule personne. Ce qui est plus remarquable, c'est que Hegel suggère que nourrir sa famille ne procède pas du désir naturel, mais bien plutôt du désir éthique. C'est qu'il estime que la famille n'est pas chose qui appartient au chef de famille, mais une personne indépendante. Mais cette indépendance ne s'identifie pas à l'altérité de la femme, ou du fils, au sens levinassien, parce que Hegel pense que les personnalités individuelles peuvent

---

[321] HEGEL, *op. cit.*, p. 202.
[322] *Ibid.*, p. 205.
[323] *Ibid.*, p. 210.
[324] *Ibid.*, p. 206. (C'est nous qui avons souligné en italique.)
[325] *Ibid.*, p. 207.

finalement se réunir en une personnalité commune.

A propos des enfants, Hegel témoigne encore de l'évolution de leur statut dans la famille moderne. Il déclare, sans distinction entre les garçons et filles, que « l'enfant est, en soi, un être libre et la vie n'est que l'existence empirique immédiate de cette liberté. Aussi, les enfants n'appartiennent-ils pas, comme des choses, aux parents ni à qui que ce soit d'autre ».[326] Mais les enfants, qui n'ont pas une personnalité libre, ne sont pas reconnus comme des personnes juridiques, capables à ce titre d'avoir une propriété personnelle et de fonder une famille. C'est pourquoi Hegel souligne que « le droit que les parents ont sur le libre arbitre de leurs enfants a pour destination et pour but de les maintenir dans la disciple et de les éduquer. »[327] Il conçoit ce rôle parental comme *introduction à la vie éthique* sous la forme d'un sentiment immédiat.[328]

En conclusion, nous pouvons dire que, chez Hegel, le foyer n'est pas l'espace économique où tous les autres membres devraient supporter tout traitement indigne afin de soutenir la citoyenneté du seul chef de famille. Plutôt, le foyer est le premier espace où l'homme vit en relation *immédiate*, mais aussi *éthique* avec d'autres personnes indépendantes. « Et en effet, écrit Ricœur, dans la dialectique ascendante, il faut chercher la relation de famille bien au-delà du droit abstrait, sauter par-dessus la *Moralität*, qui pose une volonté subjective et morale, c'est-à-dire un sujet capable de dessein, responsable devant lui-même, bref un sujet *schuldig*, comptable d'une action qui peut lui être imputée comme faute de sa volonté. Oui, il faut traverser toute cette épaisseur des médiations du droit abstrait et de la moralité, pour accéder au royaume spirituel et charnel de la *Sittlichkeit*, de la vie éthique. Or le seuil de ce royaume, c'est la famille. »[329]

Malgré tout, nous avons le sentiment que l'idée hégélienne de la famille ne dépasse pas complètement le risque de la violence de l' « identité ». C'est-à-dire que, bien que le philosophe admette la personnalité abstraite de chaque membre de famille, il les identifie réellement, en tant que composant la famille entière, en une seule personnalité supérieure qui sera ensuite subordonnée, selon le schème d'un développement de l'Esprit, aux deux personnalités de rang supérieur, la société civile et l'Etat.

A la fin de l'époque moderne, la philosophie occidentale qui commence à

---

[326] *Ibid.*, p. 208.
[327] *Idem*.
[328] *Ibid.*, p. 209.
[329] RICŒUR, ***CI***, p. 468.

découvrir, au-delà de la subjectivité du moi, l'altérité d'autrui, reconnaît que les membres de la famille ne peuvent pas être assimilés au sein d'une personnalité comme représentée par la grande Subjectivité patriarcale. Nous pouvons compter Levinas parmi les philosophes contemporains qui renoncent vigoureusement à la figure de la Subjectivité chère à l'Occident. Dans ses livres, il décrit l'altérité de la femme et du fils du point de vue de l'homme et du père : le seul *moi*. Cependant – c'est là la limite de sa narration masculine, plus exactement, anthropocentrique -, il est « impossible de ne pas reconnaître, d'abord, que Levinas reconduit sur ce point, une '' priorité certaine du masculin '' dont il est permis de penser qu'elle va de pair avec une '' dévaluation injustifiée du féminin '' ».[330]

Il est vrai que la pensée levinassienne n'est pas marquée, dès le début, par l'altérité absolue de la femme, dont *je*, en tant qu'homme, dois être totalement responsable. Dans son premier grand ouvrage de philosophie, *Totalité et infini*, publié pour la première fois en 1961, la femme paraît plutôt, dans la perspective économique du *moi*, comme celle qui *m*'attend, *m*'accueille et *me* nourrit en hôtesse dans la maison. « La femme est, écrit Levinas, la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation. » [331] Ici, Levinas nous laisse probablement entendre que la subjectivité éthique de la femme la distingue du moi-homme, le vrai sujet, dans la demeure.

Par contre, à partir des années 70s, quand Levinas défend l'existence d'une relation inégale entre le *moi* et l'autre, la femme commence à se présenter comme la premier autre qui *m*'attend, *m*'appelle et accuse *ma* responsabilité totale pour lui. Dès lors, la présence de la femme est, pour le moi-homme, l'épreuve d'une altérité, que Levinas nomme « altérité érotique », qui marque « la pluralité même de notre exister ».[332] Alors que Hegel définit le mariage comme l'amour « conscient », comme la première union institutionnelle et juridique entre personnes indépendantes dans le processus de la réalisation de l'Esprit éthique, Levinas n'hésite pas, malgré l'ancienne méfiance à l'égard du désir sexuel dans l'histoire occidentale depuis la domination du christianisme, à appeler « érotique » l'amour entre un homme et une femme.

Deux remarques importantes s'imposent. Tout, d'abord, Levinas n'a pas lié l'amour entre l'homme et la femme au mariage en tant qu'institution à laquelle sont

---

[330] GUIBAL Francis, « L'étrange aventure de la paternité selon Levinas », in : Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Tome 87no.2, Strasbourg, 2007, p. 178.
[331] LEVINAS, ***TI***, p. 128.
[332] Cf. GUIBAL, *op. cit.*, p. 178.

attachés certains droits dans l'espace public. Au sens de l'éthique levinassienne, dans la perspective de *ma* responsabilité totale pour l'autre, *aimer quelqu'un* ne présuppose pas la référence à une troisième personne, ni une intervention institutionnelle. Il suffit que deux personnes s'aiment. Dans ce cas, l'amour érotique, chez Levinas, n'a rien de politique, ni de social, mais il conduit plutôt, au-delà du désir sexuel, à la responsabilité purement éthique du moi pour l'autre. A cet égard, à cet égard seulement, le philosophe pense que l'homme et la femme dans l'amour « ne sont pas pensés dans la réciprocité neutre qui commande leur commerce interpersonnel ».[333] Plus exactement, l'homme est sujétion à l'autre, la femme ; et il est, dans la relation érotique, « sujet » essentiellement en ce sens.

Deuxièmement, avec la notion d'*éros*, Levinas surmonte, comme le dit Hegel, le caractère de l'union *immédiate* de l'amour entre l'homme et la femme. Levinas remarque que pour l'homme, l'amour comme *éros* n'est pas de vouloir connaître la femme, ni de la comprendre, ni de la posséder, mais plutôt, de la caresser. « La caresse ne sait pas [pourtant] ce qu'elle cherche. (…) la caresse est l'attente de cet avenir pur sans contenu. »[334] Plus de caresse, plus d'être caché. Malgré son visage familier, la femme en tant qu'autre est toujours cachée pour le moi-homme, et elle est infiniment insaisissable et imprévisible.[335] Bref, « la façon d'exister du féminin est de cacher, ou la pudeur ».[336] En ce sens, celui de l'érotisme ontologique, l'amour entre un homme et une femme n'est pas union immédiate, ni fusion entre deux. Levinas dit ainsi : « Tout à l'opposé de la connaissance, qui est suppression de l'altérité et qui, dans le ''savoir absolu'' de Hegel, célèbre ''l'identité de l'identique et du non-identique'', l'altérité et la dualité ne disparaissent pas dans la relation amoureuse. L'idée d'un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre. »[337] Il en résulte que l'*éros* du moi-homme pour une femme est, dans la pensée levinassienne, l'origine de la passion éthique, qui désire au-delà du possible.

Ce qui est le plus important, dans la relation érotique entre l'homme et la femme, c'est que l'amour ne se réduit pas au fait d'avoir du plaisir, ni n'est un

---

[333] LEVINAS, ***EI***, p. 58.
[334] LEVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*(***TA***), Montpellier : Fata Morgana, 1977, p. 61. (C'est nous qui avons fait une insertion.)
[335] LEVINAS, ***TI***, p. 129.
[336] LEVINAS, ***TA***, p. 79.
[337] LEVINAS, ***EI***, p. 58.

égoïsme à deux. Francis Guibal écrit ainsi, concernant la fécondité, selon Levinas : « La relation se creuse, d'altérité toujours plus imprévisible et imprenable, elle s'ouvre comme d'elle-même à l'irruption en elle de ce qui la libère d'elle-même : l'événement de '' l'infiniment futur, [de] ce qui est à engendrer'' (***TI***, p. 244). La rencontre amoureuse laisse passer en elle, à travers elle, au-delà du possible, au-delà de mes pouvoirs, l'éventualité de l'enfant, le surgissement de l'un[ique] qui est plus que ceux qui l'ont créé. »[338] En ce sens, la fécondité ne procède pas du désir sexuel du corps, mais avant tout du Désir métaphysique, la grande envie d'avoir une relation éthique avec un autre, et plus, avec tous les autres. Engendrer un enfant est, du point du vue de l'éthique, plus radical que l'éducation des enfants qui, selon Hegel, les introduit à la vie éthique. Du point de vue hégélien, les parents ont le devoir de transmettre à leur enfant la même capacité de « vivre bien » qu'ils ont héritée de leurs parents.

Donner la nouvelle vie à un être qui est à la fois étrange et ressemblant au père – aux parents – c'est laisser-être ou laisser-aller une nouveauté toujours à-venir, un passage sans retour au moi-père, au moi-mère.[339] C'est pourquoi le fils est, à l'égard du père, autrui qui est radicalement autre : « Le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété. »[340] Néanmoins, cela ne signifie pas, de la part du moi-père, abandon et discontinuité absolue, mais confiance absolue en *mon* nouvel être, qui porte *mon* nom à jamais. Par là, le moi-père existe autrement, à travers le temps mort qui sépare le père du fils, à « l'infini de l'avenir, dans une temporalité dès lors multipliée '' en plusieurs temps '' (***TI***, p. 260) où s'articulent des formes de vie toujours différentes, irréductibles les unes aux autres ».[341] Eu égard à cette relation entre le père et le fils, la fécondité généreuse n'est pas affaire de reproduction génétique, reposant sur l'égoïsme et la loi de la jungle. Elle est plutôt « l'aventure qui ne se recourbe pas en destin égologique »,[342] l'aventure par laquelle le moi existe infiniment, à travers un autre

---

[338] GIBAL, *op. cit.* p. 179.

[339] Cf. *Ibid*., p. 180. « Echappant aux identifications homogènes, aux amplifications ou totalisations saisissables, il ne signifie qu'une relation transitive, de transmission, Levinas va jusqu'à dire audacieusement de « trans-substantiation » (***TI***, p. 224). Etre comme laisser-être ou laisser-aller, en nouveauté toujours à-venir, en passage sans retour à soi. Par quoi le moi s'éprouve porté « au-delà de son propre être » (***EI***, p. 73), en Proie à une transcendance qui le déchire en le jetant hors de soi. Ce n'est qu'en voyant « ses enfants hors de lui » que le père « connaît ce qui était en lui déposé».

[340] LEVINAS, ***EI***, p. 62.

[341] GUIBAL, *op. cit.*, p. 182.

[342] *Ibid*., p. 181.

moi, au-delà de mon existence et de mes possibles. En ce sens, nous reconnaissons qu'avoir un enfant est un vrai choix éthique de la mère comme du père en un temps où la contraception et l'avortement sont techniquement et légalement acceptés dans nombre de pays, en raison du développement de la médecine et du droit des femmes.

Malgré les limites de sa narration monotone à la première personne, celle d'un homme majeur et, de plus, malgré son ignorance grave de l'existence de la fille,[343] Levinas rend bien compte de la micro-pluralité humaine dans la relation familiale constituée par le sang et par l'amour. Lorsqu'il met en lumière, ontologiquement, parmi les membres de famille, une altérité au-delà de toute familiarité, le philosophe, en tant qu'homme et père, ne désespère plus de sa solitude absolue, ni de la perte de l'honneur patriarcal ; au contraire, il a l'assurance d'établir avec les membres de sa famille des relations éthiques. C'est à partir de la métaphore de la femme et du fils que Levinas donne à comprendre *ma* responsabilité totale pour tous les lointains. « On peut, dit Levinas, fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique. On peut avoir, à l'égard d'autrui, une attitude paternelle. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que j'appelle '' au-delà du possible''. »[344] La famille, au sens levinassien, est donc pour le *moi*-homme majeur l'épreuve première de la vie éthique dans la pluralité humaine, où le moi est, ontologiquement et donc éthiquement, sujétion à l'autre.

En comparaison avec Levinas, Arendt, notre penseur principal ici, n'a pas non plus négligé toute référence à l'« altérité », dans sa théorie de l'action. Ce terme désigne généralement, du point de vue d'un sujet agent, d'autres agents dans une multitude humaine. Mais Arendt prétend que la pluralité humaine ne correspond pas vraiment à l'altérité (en latin : *alteritas*), qui signifie « dans la philosophie médiévale, l'une des quatre caractéristiques universelles et fondamentales de l'Etre, transcendant toute qualité particulière ».[345] D'après elle, « l'altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre déjà des variations et

[343] Est-ce que l'absence de la fille dans son discours a peut-être un rapport direct avec la perte de sa fille ? Est-ce que parler de la fille est, pour Levinas, une souffrance insupportable ?
[344] LEVINAS, ***EI***, p. 63.
[345] ARENDT, ***CH***, p. 232.

des distinctions même entre spécimens d'une même espèce ».[346] Si nous comprenons bien ces phrases, nous dirons que la pluralité humaine selon Arendt ne procède pas de la distinction ontologique entre les êtres humains, mais de l'apparition phénoménologique de la parole et de l'action par lesquelles les citoyens se distinguent dans l'espace public. A cet égard, Arendt préfère le concept d'« individualité » à celui d'« altérité » afin de définir la pluralité humaine.

Si nous acceptons ce terme, préféré à celui d'altérité, pouvons-nous dire que le foyer est, dans la pensée arendtienne, l'espace où peut se réaliser l'individualité de chaque membre ? Avoir une vie privée c'est, selon elle, posséder une propriété qui sert aux nécessités de la vie et, de plus, qui inscrit le droit public dans le monde. « A l'origine, écrit Arendt, être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique, c'est-à-dire être le chef d'une des familles qui, ensemble, constituaient le domaine public. »[347] Dans ce cas, chacun des membres du foyer, sauf le maître propriétaire, mérite d'être appelé qu'*animal laborans*, qui travaille sans cesse pour la consommation quotidienne. Comme ils n'ont pas le droit d'avoir une vie publique, ils n'ont pas une vie privée non plus, mais seulement une vie laborieuse. Il importe de souligner que, chez la politologue, la pluralité humaine, non pas au sens de l'altérité mais seulement au sens de l'individualité, ne correspond pas à la famille, mais seulement au monde extérieur. : « La pluralité humaine, écrit Arendt, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. »[348] A l'écart de la sphère des relations publiques, la famille grecque, comme elle l'a noté, appartient à un espace infralégal, et un espace indistinct.[349] A cet égard, Arendt attribue au foyer le travail et la consommation, la domination et l'ordre, l'affection non-verbale et la chaleur du foyer : Elle ne voit rien, n'entend rien au-delà de cela !

L'absence d'une pensée ontologique et éthique de la micro-pluralité humaine dans la famille la conduit, à nos yeux, à excuser trop vite la domination exercée par le chef de famille sur les autres membres de la famille, et l'exploitation des esclaves par le maître dans la cité grecque. Il est certain, d'après nous, que le foyer grec,

---

[346] *Idem*.
[347] *Ibid*., p. 102.
[348] *Ibid*., p. 231.
[349] Selon Arendt, c'est uniquement la polis est « l'espace où j'apparais aux autres comme les autre m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autre objets vivants ou inanimés, font explicitement leur apparition. » *Ibid*., p. 258.

comme espace privé et autonome du patriarche-citoyen, prive les autres familles de toute vie privée et publique. A cet égard, l'égalisation entre les membres de la famille et l'abolition de l'esclavage à l'époque moderne ont transformé le foyer familial, micro-institution où les êtres humains peuvent, pour la première fois dans leur vie, avoir l'expérience d'une vie meilleure avec les autres.

S'il nous est permis d'appliquer différemment l'idée arendtienne d'« action », nous dirons que le foyer est, en amont du monde extérieur, un petit monde où les êtres humains habitent ensemble par l'action. Toutefois, à notre sens, l'action au foyer, mais également l'action dans le monde public, ne met pas directement en rapport les hommes, « sans l'intermédiaire des objets ni de la matière », comme Arendt le précise dans la définition de l'« action ».[350] C'est la raison pour laquelle nous ne considérons pas que l'action soit une activité *purement politique*, indépendante de la visée de vivre mieux avec les autres. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, la grande affaire de la politique elle-même c'est, au-delà de l'apparition phénoménologique des divers individus, de prendre soin de la vie, de notre vie, de la vie des autres, une vie qui est à la jonction du corps et de l'esprit, de la nécessité et de l'opulence, de la nature et de la culture.

A cet égard, l'aménagement comme administration domestique, à condition qu'on respecte la particularité personnelle dans la famille, peut avoir un caractère politique et aussi éthique. De même, travailler, non pas à la place d'un individu, mais à la place de la mère et du père, n'est pas se mettre au service égoïste du processus vital, au service de la croissance corporelle, du métabolisme, éventuellement lutter contre la corruption. Travailler est, du point de vue de l'éthique, soutenir et développer sa propre personnalité et l'originalité des autres membres de la famille. En résumé, le ménage et le travail pour la famille sont, à nos yeux, la véritable action qui met en rapport éthique les humains par l'intermédiaire des objets matériels qui touchent profondément à la vie humaine.

Il n'y a que la parole qui met en rapport les hommes sans aucun intermédiaire matériel ; c'est principalement pourquoi la parole elle-même peut devenir parfois futile et vaine. Mais l'action, qui n'évite pas systématiquement l'intermédiaire matériel indispensable à la vie humaine, repose sur la parole. L'action politique, que nous redéfinirons maintenant, a pour fin le service de la vie de l'autre, elle se propose, par ce détour, de réaliser une vie meilleure. En ce sens, il n'existe pas d'action parfaitement pure. L'action humaine comme « vivre bien » conserve les

[350] *Ibid*., p. 41.

caractères du travail comme « survivre », et même ceux de l'œuvre [351] et grâce à ceux-ci elle constitue la trame de notre vie, de tous les jours et laisse des traces dont l'historien, en tant que narrateur de l'histoire et en tant que distributeur de responsabilité, transmet le sens à la génération future.

2. c. La vulnérabilité de la relation familiale et le rôle de l'institution politique

Soucieuses que la politique aille de pair avec l'éthique, nous insistons sur le fait que la relation familiale, qui concerne la vie des proches avant *ma* vie, est quelque peu politique. Bien entendu, on répliquera probablement que la famille constituée par l'amour ou par le sang n'est pas parfaitement identique à la communauté politique, constituée, elle, par la solidarité et par la fraternité des non parents. La relation familiale semble, par nature, plus forte et moins destructible, plus généreuse et moins hostile face à ses membres, que la relation publique. Cependant nous observons que la famille, malgré sa noble visée : « vivre mieux avec », ne rend pas la Relation sacrée ni ne fait de la solidarité une réalité à toute épreuve. Elle se heurte toujours, dans la réalité, à la possibilité de la défaillance. Il existe beaucoup de causes, vraiment beaucoup, qui peuvent défaire aujourd'hui la relation familiale : difficultés économiques, violences domestiques, infidélité du conjoint ou de la conjointe, décès des parents, dissension familiale etc. Toutefois, la vulnérabilité de la relation familiale n'est qu'une expression de la fragilité de toutes les relations humaines, de toutes les relations éthiques. C'est que la visée initiale du « vivre mieux » n'est pas toujours capable de renverser la réalité du « vivre mal ». C'est que l'être humain n'est pas toujours « capable », qu'il est aussi souvent faillible.[352] Ce proverbe coréen exprime allusivement la faillibilité de la relation conjugale : « Le vieux couple ne vit plus en affection d'amour, mais en affection souffrante. »

Au reste, c'est précisément la vulnérabilité de la relation humaine, à partir de la relation génitale entre deux sexes et à partir de la relation embryologique entre deux générations, qui a rendu nécessaire la famille, en tant que micro-institution, culturellement et juridiquement reconnue et protégée dans l'espace public. C'est

[351] *Ibid.*, p. 267. Selon Arendt, l'œuvre est l'activité humaine qui, pour la durabilité du monde, produit les objets au service de la stabilisation de la vie humaine. (p.188)

[352] A cet égard, nous ne pouvons pas accuser, à notre époque, l'indépendance économique des femmes de la croissance du taux du divorce. Il faut dire plutôt que les femmes contemporaines supportent mieux le préjugé contre la femme divorcée que la vie en relation ratée et souffrante.

pourquoi la relation familiale, soit *moi* et *toi* soit *moi* et *l'autre proche de moi*, n'exclut pas la médiation d'un monde commun comme la troisième personne. Rappelons-nous. L'humanité humaine a toujours célébré, dans le foyer, le mariage, la naissance d'un enfant et le décès d'une personne, et elle les inscrivait dans l'espace public. Même la nouvelle institution française, PACT, expression du phénomène contemporain du « concubinage sans mariage », a été créée en considération du caractère public de la relation intime entre deux personnes.

Néanmoins, nous ne voulons nullement justifier ici l'intervention violente ou l'autorisation arbitraire par l'Etat. Nous voulons simplement dire qu'en cas de faillite de la relation familiale, chaque membre de la famille, en tant que citoyen, peut chercher dans l'espace public la protection de son propre droit à « vivre bien ». Il est vrai, à nos yeux, que la relation vraiment désespérée, qui mène à « vivre plus mal avec », ne saurait réduire la vie quotidienne à un enfer, ni détruire l'aspiration à « vivre bien ». Dans le cadre de relations humaines fragiles, la visée de « vivre mieux avec », en ce qui concerne la constitution de la famille, n'est pas un impératif absolu émané de Dieu ou de la Tradition du mariage sacré : chacun est librement appelé à assumer son rôle dans la famille. La reconnaissance publique de la relation familiale instaure ainsi un minimum de justice en cas de défaillance de la famille. Ricœur écrit que « l'autre, c'est aussi l'autre que le ''tu''. Corrélativement, la justice s'étend plus loin que le face-à-face »[353]. Nous aimerions dire à l'inverse : « Le '' tu'', c'est aussi l'autre que l'autre. Corrélativement, la justice se fait plus proche que le télé-interpersonnel. » Mais, à vrai dire, les rôles publics, du juge pour le divorce ou du policier chargé de réprimer la violence domestique, sont encore trop passifs.

L'espace public, plus exactement l'Etat ou l'Etat régional, remplit une autre fonction, encore, plus importante, face à la vulnérabilité de la relation familiale. Alors que, selon Ricœur, la société moderne définit l'individu comme sujet économique, agent de la production et de la distribution, nous aimerions corriger cette idée, et souligner le rôle de la famille comme agent de consommation. A notre sens, toutes sortes de services publics aujourd'hui, autrement dit tout le système de distribution dont le vrai bénéficiaire est la famille - par exemple allocations familiales, allocations retraite, indemnités de chômage, assurances maladie, instruction gratuite jusqu'à l'enseignement supérieur etc. - sont à considérer comme des médiations institutionnelles qui préviennent les effets des facteurs extérieurs de

[353] RICOEUR, ***SA***, p. 227.

décomposition de la famille. En ce cas, l'Etat ne se réduit pas à la « société », au sens arendtien, c'est-à-dire à « la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres *pour vivre et rien de plus* ; c'est la forme sous laquelle on permet aux activités concernant *la survie pure* et simple de paraître en public ».[354] L'Etat providence a pour mission de travailler et d'œuvrer pour le *bien-être* de tous les citoyens, plus que pour leur simple survie. Cette politique inclut, dans sa visée utopique, le grand Bonheur de « vivre mieux avec », fondé sur la justice, mais sans méconnaître les petits bonheurs de survivre et de vivre bien. D'après Ricœur, c'est « dans les institutions justes » que la relation invisible entre le « je » et le « tiers », comme autre sans visage, devient réellement une relation organique et éthique. Si nous pouvons faire référence à la famille, nous dirons que c'est « par le système de distribution » dans la Grande institution juste, que la relation familiale entre le « je » et l'« autre proche» ne se réduit plus à la relation reproductive, ni à la relation économique. Elle renaît essentiellement comme relation éthique.

Avec cette idée de « famille institutionnelle » nous revenons donc, dans certaines limites, à Hegel plutôt qu'à Levinas et Arendt. Levinas découvre, dans la relation familiale faite d'éros et de sang, un caractère purement éthique : le *moi* est face à l'autre. Dans ce cas, comme nous l'avons déjà dit, la relation familiale n'a pas fondamentalement besoin de la présence des institutions publiques. C'est le *moi* qui « a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres ».[355] Autrement dit, c'est le *moi* qui a toujours une responsabilité totale pour tous les autres, soit dans le foyer soit hors du foyer. Pour lui, la troisième personne ne signifie pas la présence du public entre le *moi* et l'autre devant moi, mais seulement l'autre, le lointain, sans visage familier et, à la fois, celui dont je suis toujours responsable malgré la distance.[356] Ici, la politique se trouve absorbée par l'éthique asymétrique du *moi* face à l'autre. De fait, l'égalité politique entre le *moi* et l'autre relève de *ma* volonté. On lit en effet : « je suis responsable des persécutions que je subis. Mais seulement moi ! Mes ''proches'' ou ''mon peuple'' sont déjà les autres et, pour eux, je

---

[354] ARENDT, ***CH***, p. 86. (C'est nous qui avons souligné.)

[355] LEVINAS, ***EI***, p. 95. (C'est nous qui avons inséré l'expression en italique.)

[356] Ricœur, appelle cet autre sans visage comme « tiers ». Selon lui, « le tiers est, sans jeu de mots, d'emblée *tiers inclus* par la pluralité constitutive du pouvoir. » (Ricœur, ***SA***, p. 228) Ce qui importe par rapport à l'idée levinassienne d'« autre sans visage », Ricœur perçoit que *ma* responsabilité pour le tiers peut réussir seulement par la médiation des institutions. Dans ce sens, la politique n'appartient pas à l'éthique, mais elles se croisent.

réclame justice. »[357] Il importe, pour notre enquête, de relever ce fait, que le philosophe n'envisage pas de faire place, à côté du *moi*, à la faillibilité de la relation humaine. C'est que *je* dois *infiniment* servir, répondre à la demande et à l'ordre du visage de l'autre. Malgré cette noble éthique du sacrifice, il nous semble que la vie la meilleure, au sein de relations interpersonnelles, ne peut pas résulter de la responsabilité totale de l'un, conçu comme une sorte de Messie, mais uniquement de la responsabilité partagée par tous, selon la capacité et la volonté de chacun. Telle est justement l'idée ricoeurienne d'« infini endettement mutuel ».[358]

Autrement que Levinas, mais avec le même effet, Arendt n'envisage pas non plus de conférer à l'« espace privé », à savoir le foyer, un caractère public, en tant qu'institution. Elle conclut simplement que la défaillance de la famille, le phénomène le plus représentatif de notre temps, a pour origine la destruction de l'autosuffisance du foyer et la dépendance économique dans la société industrielle. Ce dont elle s'inquiète vraiment, c'est de l'intervention arbitraire ou de la domination despotique sur l'espace privé, du régime totalitaire ou communiste violant la liberté politique de chaque citoyen. Semblablement, elle reproche à la société capitaliste de s'identifier politiquement à la « démocratie indirecte », les citoyens s'enfermant dans le cercle du travail, de la consommation et des passe-temps, à savoir les activités strictement privées et essentiellement hors-du-monde public. Il en résulte que, chez elle, la vulnérabilité de la relation familiale est secondaire, par rapport à la crise de la politique reliant les citoyens. Au regard de la séparation arendtienne de la politique et de l'éthique, face aux malheurs au foyer, qui procèdent essentiellement de la faillite de la relation éthique entre les membres de la famille, on ne devrait pas avoir grand-chose à attendre, en fait de secours, de l'espace politique. L'être humain en tant que partagé entre privé et public, ne vit pas, d'après Arendt, une vie *cohérente*, mais deux vies *séparées* dont l'une soutient l'autre, mais dont l'autre ne concerne pas vraiment l'une. Elle écrit que « la famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la polis. En aucun cas, la politique ne pouvait se borner à être un moyen de protéger la société ».[359] En ce sens, nous pouvons la critiquer de la même manière que Ricœur critique Levinas et Rawls, malgré leur belle idée de « justice » : « au pire, elle (pour nous, Arendt) reconduit à l'idée de *séparation*. »[360] « Il ne fallait pas, écrit toujours

[357] LEVINAS, ***EI***, p. 95.
[358] RICŒUR, ***SA***, p. 236.
[359] ARENDT, ***CH***, p. 68.
[360] RICŒUR, ***SA***, p. 236. (C'est nous qui avons inséré « (pour nous, Arendt) ».)

Ricœur, qu'un mur s'élève entre l'individu et la société, empêchant toute transition du plan interpersonnel au plan sociétal. Une interprétation distributive de l'institution contribue à abattre ce mur et assure la cohésion entre les trois composantes individuelles, interpersonnelles et sociétales de notre concept de visée éthique. »[361]

2. d. La cité grecque et l'économie

Est-ce que l'esclavage grec est simplement une ombre fortuite jetée sur ce beau paysage où s'épanouit la glorieuse civilisation politique ? Où bien, est-ce sur une institution réelle qui se moque de la liberté et de l'autosuffisance des citoyens grecs, qu'Arendt a fondé sa théorie de l'action politique ? Et finalement, est-ce que, par le remplacement de l'esclavage par la technique, l'indépendance économique sera vraiment possible, tôt ou tard, pour l'être humain en tant qu'individu et en tant que famille ? Afin de répondre à ces questions, nous avons d'abord besoin d'aborder nous-mêmes l'économie antique.

L'histoire n'est pas, comme le note la politologue, l'ensemble des faits, mais un grand conte, décrit par un non-agent ; par conséquent il existe, à propos des mêmes faits, des histoires différentes racontées par plusieurs narrateurs. Nous trouvons donc, même dans l'histoire des recherches récentes de l'économie antique, des propositions différentes et souvent contradictoires. Ce qui nous importe ici, c'est qu'Arendt a un penchant pour l'un des courants de l'enquête historique sur l'Antiquité.

Essayons de résumer brièvement l'histoire des recherches sur l'économe antique depuis Adam Smith, qui s'y est référé dans son économie politique. Selon nous, il existe trois courants majeurs, quant à l'économie de l'Antiquité grecque.

Premièrement, à la fin du 19ème siècle, certains historiens, comme Karl Rodbertus, - on les appelle les « primitivistes » -, présentent « une vision évolutionniste de l'histoire dans laquelle l'économie antique, nécessairement primitive, se réduirait à une économie domestique de subsistance reliant des structures simples (ferme, petites cités) sans liens entre elles ».[362] Selon eux, l'économie antique est complètement différente du système économique d'aujourd'hui, comme économie monétaire. On parle d'une « société primitive

[361] *Ibid.*, p. 234.
[362] BASLEZ Marie-Françoise, *Economie et sociétés Grèce ancienne 478-88*, Tournai (Belgique) : Atlande, 2007, p. 29.

d'autosuffisance », dans laquelle chaque *oikos* (foyer), grâce à l'agriculture, se procure sa nourriture. A cause de l'autarcie du foyer, les primitivistes ont conclu à une séparation radicale de l'économie et de la politique. Il faut préciser pour notre enquête que l'Antiquité, d'après eux, n'est pas une société esclavagiste comme celle des Etats du Sud américain, essentiellement fondée sur le développement de la production par les esclaves. Il est vrai que les esclaves grecs n'ont pas constitué une classe, comme l'a postulé l'historiographie marxiste - ; c'était l'ensemble des gens ayant un certain statut.[363] Alors qu'une classe se distingue par la possession ou la non possession des moyens de production, un statut se détermine par la naissance. Ce qui est important, c'est que le statut d'esclave n'est pas reconnu dans l'espace public, mais seulement « dans la famille. »[364] C'est pourquoi les esclaves ont été appelés, en grec, *oikogénès*, « nés à la maison. » En ce sens, les primitivistes ont prétendu que les esclaves antiques, en tant qu'appartenant exclusivement au domaine domestique, sont chargés, sous la direction de la femme du foyer, des tâches quotidiennes, qu'Arendt appelle « besognes improductives », distinguées du travail productif dans l'agriculture.[365] Sans tenir compte du nombre d'esclaves employés, ils ont conclu que la société antique, dans laquelle l'esclavage n'aurait eu aucun rôle important dans la production, n'était pas une société esclavagiste. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est conformément à ce primitivisme qu'Arendt nous présente la vie du citoyen grec partagée entre les deux domaines du privé et du public. Or, le modèle idéal du citoyen qu'elle suggère dans son livre, n'est pas le grand exploiteur d'esclaves, mais « un homme libre pauvre » qui garantit lui-même, mais difficilement, sa liberté d'agir grâce à un travail dur et pénible.[366]

Cependant cette conception primitiviste se trouve aussitôt récusée par d'autres historiens, les « modernistes », dont Ed. Meyer. Ils insistent avec lui « sur l'importance des liens économiques qu'il croit déceler dans le fonctionnement de la cité, sur l'ouverture commerciale attestée dans le monde

---

[363] En effet, le problème du terme, dans la distinction entre « classe » et « statut » a été posé à la première fois, par Karl Marx et Max Weber. Par ailleurs, Karl Polanyi se range, à propos de l'esclavage, à l'opinion wébérienne, en disant que la société moderne était fondée sur le contractus (contrat), alors que la société antique reposait sur le status (statut).

[364] POLANYI Karl, « Aristote découvre l'économie », in : *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, dir. Polanyi (K.) et Arenberg (C.), tr. par Claude RIVIERE, Paris : Librairie Larousse, 1975, p. 97.

[365] Cf. ARENDT, ***CH***, p. 69.

[366] Cf. *Ibid*., p. 67.

grec dès le VIIIème siècle, sur l'importance des exportations et de l'économie monétaire, sur le remplacement de l'aristocratie foncière par une ''bourgeoise d'affaires''».[367]A partir de divers indices archéologiques, ils n'ont pas hésité à parler d'« un capitalisme grec antique. » : bien entendu, la désignation a quelque chose d'anachronique ; il n'est donc pas raisonnable, selon nous, de parler de capitalisme, au sens contemporain.

Cependant, l'histoire des recherches sur l'économie antique va ensuite insister sur le rôle important de la cité grecque, non comme espace purement politique ou religieuse, mais comme espace marchand. C'est-à-dire que, s'appuyant sur la critique des modernistes contre les simplifications du primitivisme, les historiens postérieurs ne mettent plus en avant l'autosuffisance du foyer individuel, ni la clôture (exclusivisme) de l'*oikonomia* (administration du foyer) et de la *politikos* (administration de la cité). Les historiens modernistes, surtout Michael Rostovtzeff, affirment que l'autosuffisance du foyer a été un problème faussé dès départ. Ils ne songent pas à contester « les ''faits'' tels que les transferts d'esclaves, de céréales, de vin, d'huile, de poteries, leur passage en des mains diverses, entre des peuples éloignés, pas plus que l'existence d'échanges locaux entre ville et compagne. L'utilisation d'objets à valeur monétaire n'est pas non plus mise en doute. La question est de savoir comment ces éléments de la vie économique furent institutionnalisés, de manière à entraîner les continuels déplacements de biens et de personnes essentielles à une économie stable. »[368]

A cet égard, la cité antique présente plusieurs visages, en rapport avec l'économie définie comme régulation du marché, frappe de la monnaie et perception de l'impôt,[369] et conduite de la guerre, qui était, pour l'économie antique, un grand événement, d'abord pour l'immense consommation qui lui était liée et ensuite pour le partage du butin.[370] Mais ce n'est pas tout : « les cités grecques n'ignorent pas pour autant les aides financières directes qu'elles versent aux citoyens qui ont connu des malheurs : ainsi la prise en charge par l'Etat des orphelins de guerre, formés ou entretenus, puis armés aux frais de la cité, ou le versement d'une dot pour les filles de citoyens, l'entretien des invalides font-ils partie, dans de nombreuses cités, des préoccupations sociales communément

[367] BASLEZ, 2007, p. 29
[368] PEARSON Harry W., « Un siècle de débat sur le primitivisme économique », in *: Les systèmes économiques*, dir. POLANYI, 1975, p. 47.
[369] Cf. BASLEZ, *op. cit.*., p. 88.
[370] Cf. *Ibid*., p. 95.

partagées. Il s'agit de mesures qui visaient à mettre en place une solidarité effective entre les membres de la communauté, avec comme souci principal de lui assurer les moyens de sa pérennité, plus encore que de limiter les revers de fortune individuels.»[371] Malgré l'aspiration à l'autosuffisance du foyer grec, l'économie domestique ne s'est pas réellement satisfaite de l'absence de liens avec le marché et la cité.

A propos des esclaves grecs, les enquêtes récentes nous montrent que, hors de leur rôle premier, en tant que valets dans un atelier familial, ils assumaient divers métiers dans le monde grec. Il existait déjà des esclaves indépendants qui géraient une banque ou un bureau, et des esclaves travaillant au moulin ou à la mine.[372] Par ailleurs, le métier le plus courant de l'esclave, selon les documents archéologiques, est celui d'« agriculteur ». Alors que les anciens historiens ont longtemps pensé que les membres de la famille suffisaient en grande partie à gérer leur exploitation, avec peu d'esclaves, « dans l'Economique de Xénophon ou même plus tard chez les agronomes romains, l'exploitation rurale, même petite, ne semble que très rarement fonctionner sans esclaves ».[373] C'est dire que le citoyen idéal ou, selon Arendt, « l'homme libre pauvre » qui travaille péniblement pour gagner la vie de la famille, avec des esclaves à domicile qui ne se chargent que des besognes quotidiennes, n'existait guère dans la réalité. Etre libre, avoir la citoyenneté, n'est rien d'autre que se servir d'esclaves pour pourvoir à ses besoins.

Pour juger de l'importance des esclaves dans l'économie antique, rappelons que le système esclavagiste demandait, déjà au 2ème siècle, environ 400.000 esclaves par cité, de la taille d'Athènes, Corinthe, Egine, et autres cités marchandes.[374] Face à cette demande immense, les esclaves « nés à la maison » (*oikogènes*) étaient trop rares. En fait, les esclaves ont été recrutés dans « le marché d'esclaves », parmi les captifs de guerre, captures de piraterie ou de razzias chez les Barbares. Parce qu'aucune révolte n'a eu lieu parmi les esclaves à l'Antiquité, Arendt soutient que l'esclavage remplit une fonction sociale en tant que « statut » qui soutient la stabilité politique des citoyens dans la cité grecque. Toutefois à nos yeux, la raison pour laquelle les esclaves n'ont pas entrepris de se révolter, c'est simplement qu'ils n'ont pas osé résister au destin que leur conception religieuse leur imposait. Il n'est pas tout à fait déplacé de prêter attention à la critique marxiste selon laquelle les

[371] *Ibid.*, p. 361.
[372] *Ibid.*, p. 104.
[373] *Ibid.*, p. 225.
[374] *Ibid.*, p. 103.

citoyens libres, en tant que propriétaires terriens ont exploité la classe des esclaves en tant que main-d'œuvre servile. Il en résulte que la belle et bonne vie politique d'un citoyen grec cache une autre réalité, la vie servile de ses esclaves : La liberté, dirons-nous, est acquise pour les citoyens, grâce aux esclaves.

Naguère, l'économiste Karl Polanyi (1886-1964) signalait, faisant exception, que l'économie antique est encastrée dans le social, le politique, et d'autres structures non économiques ; c'est-à-dire que les éléments non économiques doivent être pris en compte pour comprendre les comportements économiques des Grecs.[375] Il prête attention au troc ou à l'échange des biens entre les familles grecques, ce qui ne ressemble nullement à l'échange marchand d'aujourd'hui. D'après lui, l'échange entre les grandes familles antiques, à la manière du *don* et du *contre-don*, est plus motivé par la volonté de promouvoir leur statut social ou par des considérations éthiques, que par la recherche d'une bonne affaire.[376] « Le seul but de l'échange, écrit Polanyi, est de resserrer le réseau de relations en renforçant les liens de réciprocité. »[377] En ce sens, le troc et l'échange des dons et des contre-dons sont appelés par lui un « commerce naturel », qui ne procurait aucun profit dès lors qu'il ne visait qu'à maintenir *l'autosuffisance de la communauté*, non celle du foyer.[378]

Grâce aux derniers apports des recherches archéologique, économique et historique de l'Antiquité, les historiens peuvent recomposer aujourd'hui, au-delà du point de vue du primitivisme présent chez Arendt, la cité grecque. Dans celle-ci, *une* économie, l'administration d'*un* foyer, était fortement liée avec d'autres foyers, la cité avec d'autres cités. Bien entendu, la cité grecque n'était pas un espace « hyper capitalisé », impliquant une consommation immense et un marché mondial des capitaux. Mais la cité grecque est assurément davantage l'espace de la marchandise que celui de la production autosuffisante. Ce qui est nouveau, dans la recherche récente, c'est qu'on affirme que l'Etat, la grande institution par excellence, a pu « à la fois favoriser le développement économique, en fournissant protection et justice, et pousser, par son comportement prédateur et rentier, au maintien d'anciennes

---

[375] *Ibid.*, p. 30.
[376] Idem. Cf.. « La catégorie des ''dons libres'' était exceptionnelle, car la charité n'était ni nécessaire, ni encouragée, et la notion de don se trouvait toujours associée à l'idée de contre-don adéquat (mais pas à celle d'équivalence, bien entendu). Même les véritables « dons libres » étaient interprétés comme des contre-dons offerts en retour de quelque service fictif rendu au donateur. » POLANYI, *op. cit.*, p. 100.
[377] *Ibid.*, p. 101.
[378] Cf. *Ibid.*, p. 116.

règles et institutions qui freinent les évolutions. »[379] Dans cette économie complexe du monde de l'Antiquité, les citoyens remplissent, grâce au système esclavagiste, les rôles de consommateur, de propriétaire terrien et de dirigeant politique, qui n'intervient pas directement dans les activités du marché mais impose des règles. En se sens, nous pouvons conclure que l'autosuffisance du foyer, comme M. Rostovtzeff l'a précisé, est une conception qui, dès le départ des recherches historiques de l'Antiquité, se trouve brisée.

Il ne faut pas oublier de mettre l'accent sur une autre évidence, concernant l'économie dans le monde grec : la guerre. Les guerres, omniprésentes dans l'Antiquité, jouent un rôle déterminant dans le développement et l'évolution des économies. D'abord, « les guerres ont été menées pour développer la propreté foncière, au bénéfice en particulier des citoyens sans terre, les thètes ».[380] Elles sont aussi « une des principales sources d'approvisionnement en esclaves. Les prisonniers de guerre font partie du butin et sont utilisés ou vendus comme esclaves après la victoire ».[381] Ce qui est intéressant, par rapport à notre débat avec Arendt, c'est que, avant l'apparition de soldats de métiers, à partir de la fin du 5ème siècle, seuls les citoyens ont pu participer à la défense de la cité. Par exemple, « tout Athénien doit servir son pays de dix-huit à soixante ans. De dix-huit à vingt ans, il est *éphèbe* ; il fait alors son apprentissage militaire. De vingt à cinquante ans, comme '' hoplite du *catalogue* (liste de recrutement) '' ou comme cavalier, il fait partie de l'armée active, (…) De cinquante à soixante ans, il compte parmi les vétérans, les *presbytatoï*, qui forment avec les éphèbes et les métèques de tout âge une sorte d'armée territoriale, chargée de défendre les frontières et les place forte de l'Attique. En temps de paix, le gros de l'armée n'est qu'une milice en disponibilité, à l'exception des éphèbes qui, eux, pendant deux années, sont entièrement occupés par leur exercices, et, pour cette raison, exemptés de tout devoir politique et même de toute comparution en justice ; ils sont citoyens dès leur entrée dans l'éphébie, mais ils n'en exercent les droits qu'à l'expiration de ces deux années. L'Athénien doit donc quarante-deux ans de service (…) les citoyens qui ont atteint leur soixantième année sont déchargés de toute obligation militaire et deviennent *diaïtètes*, arbitres publics, quelque chose comme '' juge de paix''.»[382] Ainsi la citoyenneté grecque n'assure pas toujours la liberté pacifique de la parole et de

---

[379] BASLEZ, *op. cit.*., p. 35.
[380] *Ibid.*, p. 172.
[381] *Ibid*., p. 174.
[382] FLACELIERE, *op. cit.*, p. 303-4.

l'action dans l'espace des citoyens, mais elle oblige souvent, trop souvent, à prendre part à la grande violence organisée et justifiée par sa cité contre les autres cités, et contre les Barbares. D'interminables guerres éloignaient constamment les hommes de leurs femmes et de leurs foyers ; par conséquent, les femmes se chargent, en cas d'absence du mari, du rôle de gardienne fidèle du foyer.[383] En ce sens, en ce sens vraiment, être citoyen grec n'est pas toujours, comme l'a cru Arendt, se soucier d'« apparaître » à sa propre place et de participer à la démocratie directe, au sein de la pluralité humaine. Plutôt, être citoyen signifie être toujours prêt à aller au combat, sur l'ordre de l'Etat.

Au final, nous voulons retenir trois éléments importants de l'économie de la cité grecque : l'esclavage, la marchandise et la guerre. Pour nous, ce sont autant d'évidences qui réfutent la thèse de l'autarcie du foyer dans le monde de l'Antiquité. Contrairement à ce qu'a cru Arendt, l'espace public n'était pas, dans le monde grec, le lieu politique, purement politique, soutenu par l'autosuffisance de l'espace privé. La politique grecque ne se limitait pas aux seules activités politiques de parole et d'action sans l'intermédiaire des objets ni de la matière. La cité antique, comme ailleurs, a déjà été une institution qui incluait un système social minimum. La communauté politique n'a guère exclu la communauté économique dans l'Antiquité. Cela ne serait d'ailleurs guère possible, pour aucune cité. « La vie privée, c'est (toujours) la vie dans la société civile, et non pas dans un état de nature pré-sociale ou une condition antisociale d'isolement et de détachement. »[384]

L'erreur d'Arendt ne vient pas essentiellement de sa connaissance historique faussée de l'Antiquité. Au contraire, son idée principale de « pluralité humaine », se fonde sur la dichotomie de la vie privée et de la vie publique de chaque citoyen. Selon elle, « aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes ».[385] En ce sens, Arendt voit bien que l'autonomie n'est pas possible pour l'homme qui est né et qui vit dans une communauté humaine. C'est ici que la politologue réfute avec rigueur la philosophe de la subjectivité, qui tente d'identifier sans cesse l'autonomie politique et la liberté morale. Toutefois, à nos yeux, Arendt ne conçoit l'interdépendance ou la corrélation entre les hommes que dans le domaine politique, la sphère de l'« action ». Dès qu'elle évoque le travail et l'œuvre, elle estime que chaque homme est

---

[383] *Ibid.*, p. 95.
[384] MESTIRI Soumaya, *De l'individu au citoyen*, Paris : Edition de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 82. C'est nous qui avons inséré « toujours ».
[385] ARENDT, ***CH***, p. 299.

théoriquement capable, seul, de mener sa vie biologique et de bâtir un monde où se loger. En un mot, l'autonomie est impossible, mais l'autosuffisance possible. Quelle contradiction ![386]

Il convient de rappeler ici la conception hégélienne de la « société civile ». A la différence de l'animal, qui a un cercle limité de moyens et de procédés pour satisfaire ses besoins également limités, l'homme est, d'après Hegel, le seul être qui est capable de multiplier besoins et moyens.[387] C'est dire que l'homme n'a pas seulement « des besoins naturels », il a aussi « des besoins issus de la culture », dirigés vers « le luxe ».[388] En ce sens, l'homme est lié au travail des autres, dans la réciprocité.[389] Le philosophe définit cette condition économique de l'homme comme « la dépendance de tous ».[390] L'autosuffisance ne se réalise pas au niveau d'un individu ou d'une famille, mais seulement dans une société civile.

Notre vie elle-même et notre demeure révèlent la présence de l'autre, la présence des autres, qui s'occupent de notre vie et de notre habiter auprès de nous. A cet égard, la communauté humaine, en tant que communauté de l'action mais aussi du travail et de l'œuvre, ne peut se satisfaire d'une politique privilégiant la liberté de l'*apparence*. Il faut une politique de la *solidarité*, qui prenne soin, à la fois, de la vie et de la demeure des voisins. En ce sens, la vie privée et la vie publique ne se séparent pas, elles « se rejoignent, se recoupent et même se recouvrent constamment »[391] dans la sphère sociale.

---

[386] Il existe une évidence bouleversante, pour nous, qui montre le souci ou l'illusion de l'autarcie chez lez Grecs. Selon Flacelière, les mariages grecs n'étaient guère féconds, pour la raison qu'on « redoutait, par misère ou par égoïsme, d'avoir de nouvelles bouches à nourrir, et l'on craignait aussi que le patrimoine familial ne fût partagé entre de trop nombreux héritiers, ce qui réduirait d'autant la part de chacun. (FLACELIERE, *op. cit..*, p. 99.)» Donc, « il y avait deux moyens d'éviter une famille trop nombreuse : l'avortement et l'exposition des nouveau-nés, moyens considérés l'un et l'autre, au moins généralement, comme légitimes. L'avortement, en effet, n'est pas défendu par la loi. Celle-ci n'intervient que pour sauvegarder les droits du maître de l'enfant à naître, à savoir son père(…) Ce même scrupule empêchait de tuer l'enfant une fois né, mais non de le laisser mourir, faute de nourriture et de soins. (*Ibid*., p. 99-100.)»

[387] Cf.) HEGEL, *op. cit..*, p. 221.

[388] *Ibid*., p. 223.

[389] « Mais, comme la personne particulière se trouve essentiellement en rapport avec une autre particularité, si bien que chacune ne peut s'affirmer et se satisfaire que par le moyen de l'autre, donc étant en même temps médiatisée par la forme de l'universalité, celle-ci constitue le second principe de la société civile. » *Ibid*, p. 214.

[390] *Ibid*, p. 225.

[391] MESTIRI, *op. cit..*, p. 92.

3. La politique de l'action et la politique de la solidarité

Ainsi sommes-nous parvenus à la conclusion de notre étude d'Arendt. La critique de la modernité à laquelle la politologue s'est livrée dans la *Condition de l'homme moderne*, si nous la résumons, repose sur le fait que les diverses activités humaines avec l'industrialisation se réduisent au travail et à la consommation ; par conséquent, l'activité purement politique, par la parole et l'action, est désertée par la masse. Arendt prétend qu'à l'époque moderne la communauté locale n'est plus un espace public, comme la cité grecque ; elle apparaît seulement comme un nouvel espace du privé et du public, une soi-disant « société ». Selon elle, la société n'est qu'une communauté économique dirigée par une politique représentative, plus exactement par la bureaucratie, dans un grand Etat, la nation. Au cœur de sa critique, nous découvrons, tout d'abord, un manque de confiance à l'égard de la nouvelle science moderne, l'« économique politique ». On découvre, d'un autre côté, son ni-nisme, contre le capitalisme et contre le communisme. Arendt considère que les deux idéologies reconnaissent et approuvent l'importance de la division du travail et de la productivité, mais qu'elles se distinguent simplement par la nature du régime, selon la valeur première, soit de la liberté individuelle, soit de l'égalité entre les citoyens. Arendt se borne à établir un diagnostic sur la crise de la civilisation industrielle ; elle ne propose pas de troisième voie au-delà des deux systèmes contemporains idéologiques. C'est parce que son objectif principal est de souligner le défaut de capacité politique des citoyens modernes. Autrement dit, Arendt n'est pas une politologue qui construit une théorie politique en vue d'un nouveau type de régime ; la politologue a pour but d'encourager les citoyens, en tant que sujets politiques, à participer eux-mêmes *activement au pluriel* dans l'espace public. C'est pourquoi sa politique se fonde sur une « théorie de l'action ».

A la fin de cette étude sur Arendt, nous devons soulever certaines questions à propos de la relation entre la politique et le domaine social. Comme Arendt, on peut se demander si l'Etat moderne a vraiment réussi à assumer son rôle dans l'administration de l'économie nationale. Est-ce qu'au nom de la protection de la vie privée, individuelle, l'Etat n'a pas limité sa fonction essentielle à la simple protection de l'espace du marché, avec les deux sous espaces du travail et de la consommation, qui correspondent à la plus basse des activités humaines, qui relèvent de la survie elle-même, et ensuite du plaisir ? Cependant, il n'est pas facile de répondre à ces questions. Si notre regard porte seulement sur le monde occidental, nous observons que chaque nation a construit et reconstruit son système

de direction politique après de nombreux échecs. Malgré la diversité des gouvernements, ce que nous découvrons de commun dans le développement des nations modernes, au moins en Europe, c'est que les Etats modernes, en se trouvant confrontés aux problèmes soulevés par l'industrialisation - par exemple, l'irrémédiable fracture entre les riches et les pauvres, le conflit entre classes, la destruction de l'environnement, les guerres mondiales, la colonisation et l'indépendance etc.- ont corrigé leur système de protection des libertés dans l'activité économique et dans la défense de la richesse individuelle. C'est-à-dire qu'ils se sont développés en améliorant un système de services publics, qui amortit les conflits entre les citoyens, et qui limite l'application aveugle des principes du marché, lequel détruit les relations humaines en les soumettant au jeu de l'offre et de la demande. En ce sens, la société ne s'identifie pas à une communauté économique réduite au jeu des activités du travail et de la consommation, échangeables contre de l'argent. La société moderne est vraiment sur le chemin d'une transformation en une communauté de bien-être. Nous savons que la réussite d'un gouvernement, aujourd'hui, est déterminée, même dans le régime le plus capitaliste, par sa politique d'état-providence, qui vise le bonheur de chaque citoyen et de la famille.

Si nous acceptons une partie de la critique arendtienne de la société moderne, nous devons redire que cette société a commencé à construire de nouveaux systèmes publics, qui rétablissent les difficultés sociales dont l'origine était dans la confusion de la sphère privée et de la sphère publique. Certes, l'évolution de la société vers le bien-être pour tous, n'est pas parvenue encore à son terme. Mais dans cette nouvelle société en progrès, nous, citoyens, n'admettons plus que la vie privée soit menacée par l'intervention violente du public. Par contre, nous souhaitons que notre vie privée et notre bonheur soient soutenus par des systèmes sociaux. Ici, la natalité humaine, le fait d'« être né dans la communauté », nous rappelle véritablement notre destin : « survivre ensemble » et « vivre bien ensemble ».

Il importe que l'idée de « société », définie par rapport au bien-être pour tous, soit rigoureusement liée à cette autre idée : la « solidarité », qui « devient le foyer d'une force transformatrice lorsqu'elle inspire une volonté de co-opération. »[392] Dans une société de bien-être pour tous, la politique ne veille pas seulement, au sens

[392] VINCENT, « Ethos protestant, éthique de la solidarité II », in : *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Tome 82 no.4, Strasbourg, 2002, p. 419.

arendtien, sur la pluralité d'êtres uniques.[393] C'est au-delà de la diversité des convictions et des actions que la politique solidaire répond à une aspiration éthique, « agir avec et pour autrui ». Autrement dit, cette politique repose, d'une part, sur la liberté de penser et, d'autre part, sur l'engagement, avec d'autres, sur les chemins de la générosité et de la responsabilité. Il en résulte que, malgré la disparition de la démocratie directe et l'indifférence politique de la masse, un grand nombre de citoyens, en contrôlant la bureaucratie étatique, ne cessent d'agir pour le progrès de la société, pour établir de nouvelles pratiques et de nouvelles institutions, en rapport avec la sécurité sociale et le bien-être des citoyens. Quant à ce progrès de la société civile, « chacun apprendra, écrit Vincent, à être solidaire en découvrant progressivement la qualité de la vie des groupes, associations et coopératives, dont il est intéressant pour lui d'être membre. Il apprendra que cette qualité est directement proportionnelle à la valeur de son propre engagement à l'égard des autres membres associés ainsi qu'à l'égard des règles de réciprocité qui font de ceux-ci des associés toujours plus co-responsables de chacun et de tous ».[394] En corrigeant quelque peu les termes arendtiens, nous dirons qu'*agir ensemble* revient à *construire ensemble* notre habitat, le monde.

Mais, du fait de sa définition négative de la « société moderne », Arendt n'a pas prêté assez d'attention aux mouvements de solidarité, aux consensus sociaux entre les citoyens et, en tant que leurs fruits précieux, aux systèmes de services publics : par exemple, l'éducation publique, les allocations familiales, les allocations de chômage et de retraite, la santé publique, le logement social etc. Il faut rappeler que, chez la politologue, la politique ne désigne pas : *faire le monde*, ni *fabriquer des systèmes sociaux*, mais plutôt les moments d'*agir*. Vincent écrit : « Il faut des règles, et plus encore des institutions animées par l'esprit de ''service public'', parce que l'intention est volatile et que les promesses ne suffisent pas à engager dans des relations complexes et durables. Mais les règles ne valent que si on peut les respecter, c'est-à-dire si l'on peut vérifier, dans la vie quotidienne même, qu'elles sont au service de la coopération et que, en vue de cette dernière, elles font partie des réalités que les sujets peuvent modifier, cette capacité définissant exactement leur autonomie. »[395]

Malheureusement, Arendt s'est surtout intéressée, d'un côté, aux actions de

---

[393] « … et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques. » ARENDT, ***CH***, p. 232.
[394] VINCENT, *op. cit.*, p. 420.
[395] *Ibid.*, p. 419.

résistance face aux révolutions idéologiques qui n'ont pas hésité à recourir à l'usage de la violence et, de l'autre, aux actions non violentes, à la désobéissance civile contre la domination violente de l'Etat bureaucratique ou contre une tradition immorale, quoique considérée comme « légale », - par exemple, la ségrégation raciale et la discrimination de sexe. Cela signale son ignorance ou son manque de perspicacité quant aux nouvelles politiques solidaires du *faire*, soi-disant « socialistes » ou « révisionnistes », tentées dans le vieux Continent, surtout en Europe du nord, après son immigration aux Etats-Unis, le pays le plus protecteur au monde de la liberté individuelle – liberté de religion, de race, de sexe et d'argent - mais également le pays le plus en retard, parmi les pays développés, pour l'adoption de systèmes sociaux capables de régler des conflits entre les libertés individuelles.[396] Il est certain, pour nous, qu'Arendt se rattache ainsi au libéralisme américain, qui correspond réellement à sa pensée d'une « séparation du privé et du public ». A cet égard, malgré sa critique de la division trop poussée du travail, et de la consommation extravagante résultant de l'économie capitaliste, elle est plus favorable à l'économie libérale qu'à l'économie planifiée. C'est parce que, à ses yeux, l'intervention de l'Etat dans les activités économiques, au nom de l'économie politique, risque fort de limiter la liberté individuelle. Il est donc évident qu'Arendt lie toujours l'économie au domaine privé, à la vie ou au foyer. Par contre, la politique, à son avis, n'est pas liée directement au bien-être de tous les citoyens, mais plutôt à la liberté de chacun.

Du coup, est-il raisonnable d'appliquer la critique arendtienne de l'économie politique à notre époque, en 2009, quand la crise du marché financier, surgie à New

---

[396] A nos yeux, son absence de réflexion sur les mouvements solidaires en Europe, surtout les pays au-Nord des Alpes, où le protestantisme a été généralement accepté, est probablement lié, de façon étroite, à son interprétation du christianisme. Arendt prétend, dans *Condition de l'homme moderne*, que le caractère non politique et non public du christianisme domine la société occidentale depuis la fin de l'époque romaine. D'après elle, le christianisme, qui composait « une collectivité dont les membres ne s'intéressaient plus au monde commun par lequel ils ne se sentaient plus ni reliés ni séparés (ARENDT, ***CH***, p. 93)», ne recommande la fraternité et la charité que dans les relations familiales et personnelles, mais non dans les relations politiques et civiles. Cependant il importe de noter que ce caractère non politique du christianisme ne concerne que certaines églises, depuis l'apparition du protestantisme. Selon G. Vincent, ce sont des chrétiens protestants, en Europe, - Renouvier, Gide, Secrétan etc.- qui ont conduit activement, dès le début, les mouvements civils à l'égard de la solidarité, ou bien du solidarisme, et de la générosité, au-delà de la fraternité et la charité. En ce sens, il sera intéressant d'étudier la différence, quant à la participation sociale, entre l'église américaine et l'église nord-européenne, entre l'église de la charité et l'église de la solidarité. Mais laissons-cela.

York, la cité la plus prospère du monde, est en train d'ébranler l'économie mondiale, et par conséquent, de ravager directement la vie des personnes les plus vulnérables dans le monde entier ? De fait, nonobstant l'inquiétude d'Arendt concernant l' « économie nationale » dans l'époque moderne, le monde a connu, depuis les années 90s, la fin des régimes communistes, à savoir celle de l'économie planifiée, et accueilli partout le néo-capitalisme. Selon cette nouvelle idéologie économique, les premiers sujets économiques ne sont plus les gouvernants, ni les industriels, ni les travailleurs, mais les financiers qui dirigent des fonds publics ou sociaux et un petit nombre de grands investisseurs dans la Bourse qui peuvent mobiliser de lourds capitaux. On dit qu'ils agissent comme des « anonymes » sur le marché financier ; en effet, grâce à cette condition d'être « sans visage », ils n'hésitent pas à déplacer leur argent au gré des opportunités de profit. En agissant ainsi, ils n'ont pas besoin de se trouver face à face avec les gens qui gagent leur vie au sein de la société, où ils ont investi leurs capitaux à distance. Si nous appliquons les termes levinassiens, l'absence de « visage » des sujets économiques leur ôte tout sentiment de responsabilité pour la vie des autres. L'action financière comme investissement à court terme signale, à notre avis, essentiellement la rupture de la relation éthique avec l'autre.

Le plus grave est que les capitaux circulent de part et d'autre des frontières avec une liberté presque parfaite. Et, pire, le déplacement international des capitaux est de plus en plus encouragé par les gouvernements, dans une situation de compétition cruelle entre les pays riches et les pays pauvres. En un mot, l'économie financière mondiale règne sur l'économie de marché et sur les politiques économiques d'une nation ; aujourd'hui, la crise s'est propagée partout, en un instant, dans une direction inattendue. Cependant aucun Etat, aucune union internationale ne semblent capables de contrôler cette crise. L'économie néolibérale ne se développe-t-elle pas depuis trois décennies, indépendamment de la politique nationale et internationale ?

Selon nous, la domination mondiale du néo-capitalisme et sa crise récente nous obligent à nous confronter à un nouveau problème, qui dépasse la problématique arendtienne de la condition humaine, soumise au travail et à la consommation dans la civilisation moderne. A ce jour, la majorité des citoyens en tant qu'employés, et surtout les travailleurs dans l'industrie, ne se consacrent ni vraiment à la vie politique à cause de la fatigue du travail excessif, ni au plaisir de la consommation ou à la vie de loisir. Les travailleurs, qui avaient déjà subi les conséquences de la mécanisation industrielle, ont commencé à être les victimes de

la délocalisation des entreprises vers les pays étrangers. Loin de créer des emplois dans les pays pauvres et de dynamiser l'économie internationale, les délocalisations des lieux de fabrication, à la recherche de la main d'œuvre moins chère, entrainent une compétition et des conflits intenses entre les travailleurs mondiaux. Du fait de ce système instable de l'emploi dans le monde entier, il existe, dans chaque pays, des discriminations entre les travailleurs à durée indéterminée et les travailleurs précaires, ainsi que des conflits entre les travailleurs des pays développés et ceux des pays en développement. Il importe pour nous de souligner que l'instabilité mondiale de l'emploi rompt la solidarité des citoyens dans chaque pays, et la solidarité internationale entre les peuples. Et c'est justement dans ce contexte de crise de la solidarité civile que la capacité politique des citoyens salariés se trouve réduite, sans rapport avec leurs intérêts politiques, sans prise sur le cours du choix et de l'exécution d'une politique. Face au chantage au chômage, la participation au syndicat, qui influe principalement sur le débat politique relatif aux systèmes sociaux publics, diminue considérablement dans des pays développés et en développement. – Par exemple, lorsque l'Entreprise américaine GM a acheté l'Entreprise coréenne de voiture, Daewoo, en 2001, époque où la Corée connaissait une grave crise financière, GM a renvoyé un grand nombre des ouvriers pour raison financière ; après la crise, la plupart des anciens ouvriers ont retrouvé leur travail, sauf les militants syndiqués. Cela n'est pas un exemple exceptionnel, mais se vérifie partout dans le monde entier. C'est pourquoi, contrairement à Arendt, nous estimons que, à l'époque du néo-libéralisme, l'a-politisation des travailleurs est en partie liée à la peur de la perte du travail, autrement dit, avec la menace qui pèse sur la survie des travailleurs et de leurs familles.

Au reste, la délocalisation des entreprises vers les pays étrangers, en l'absence de tout contrôle de la part des Etats, les fait tomber dans des difficultés financières considérables, et réduit leur capacité de défendre les services sociaux. Il en résulte que la vie des citoyens faibles, et plus exactement leur survie même, devient de plus en plus dure. En conclusion, nous estimons que la vie privée des citoyens risque d'être détruite, de nos jours, du fait de la menace qui pèse sur la sphère sociale, celle-ci se fondant par principe sur des consensus politiques et les actions solidaires des citoyens pour le bien-être pour tous.

Avant de terminer ce chapitre, il faut préciser pourquoi Hegel a placé la « société civile », identifiée par lui à la société économique, en dessous de l'Etat dans le processus de réalisation de l'Esprit. Dans sa pensée, la liberté des activités économiques ne saurait s'affranchir du contrôle gouvernemental ; c'est ainsi que la

société économique est soumise à l'Etat. Cela, parce que le philosophe imagine que chaque individu est naturellement en proie à l'égoïsme, alors qu'il ne peut satisfaire ses besoins et connaître le bien-être que dans un système de dépendance réciproque avec les autres. Sans politique nationale, au sens de l'action éthique vers l'autre ; plus exactement, sans action de prévoyance en faveur des personnes défavorisées, la réciprocité économique fait malheureusement place à l'inégalité et à l'inéquité entre les membres de société, entre leurs capacités individuelles ou familiales. Ricœur peut définir ainsi la médiation politique, dans le conflit des intérêts entre les individus : « c'est parce que la société civile, lieu des intérêts en compétition, ne crée pas non plus de liens organiques entre les personnes concrètes que la société politique apparaît comme le seul recours contre la fragmentation en individus isolés. »[397] D'un côté, l'être humain se comporte toujours, par nature, comme un égoïste à l'égard de sa vie et de son bonheur, malgré sa dépendance économique ; il est, d'un autre côté, capable de sacrifier son intérêt en faveur des autres. Du point de vue anthropologique, Hegel pense que l'Etat moderne, en tant qu'entité d'ordre supérieur, possède légitimement le pouvoir d'arbitrer les conflits entre sujets économiques. Dans sa théorie, le dépassement de l'égoïsme de chacun, au cours de la vie éthique, commence dans la famille, se poursuit dans la société civile, mais s'accomplit seulement grâce à l'Etat. « L'Etat est, écrit le philosophe allemand, Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique, que s'il est membre de l'Etat. »[398]

Malheureusement, il est clair que l'idée hégélienne d'« Etat » dans *Principes de la philosophie du droit* ne dépasse pas le monarchisme allemand de son époque, alors que la République française a déjà sonné l'éveil de la démocratie moderne, en mettant fin au système héréditaire du pouvoir, avec l'exécution de Louis XVI. Afin de maintenir la souveraineté de l'Etat, dit Hegel, il faut que les citoyens acceptent de « faire le sacrifice de leurs biens et de leurs vies, de leur opinions et de tout ce qui est compris dans la vie de chacun ».[399] Ceci, parce que « le bien d'un Etat a une autre signification que le bien privé d'un individu particulier. »[400] Au regard de l'universalité de l'Etat, en tant que personne supérieure qui unit les particularités individuelles, celles-ci peuvent être toujours limitées, sans égard pour la volonté des individus, à la demande de l'Etat.

---

397 RICŒUR, ***SA***, p. 296.
398 HEGEL, *op. cit.*, p. 258.
399 *Ibid.*, p. 324.
400 *Ibid.*, p. 332.

Cependant, s'il nous est permis, dans une interprétation libre, d'user du concept actuel d'Etat-providence, dans lequel le bien des individus n'est pas inconditionnellement subordonnée au bien de l'Etat, - Etat providence qui remplace l'Etat monarchique conservé dans le système hégélien -, nous devons signaler les représentations erronées de l'économie néo-capitaliste qui règnent dans les Etats particuliers, et leur caractère anti-éthique, qui conduit à la destruction des relations réciproques et solidaires entre citoyens, et entre sujets nationaux et internationaux. A la lumière de notre interprétation moderne du concept de *sittlichkeit* cher à Hegel, il est significatif qu'une personne dépasse, tout au long de sa vie éthique, sa particularité ontologique, autrement dit son égoïsme, et parvient finalement à l'universalité dans la relation éthique avec les autres.

Ici, nous ne voulons pas rappeler, naïvement, que l'échec des Etats communistes a son origine dans le contrôle, à travers le plan étatique, de toutes les activités économiques, et même des désirs individuels. Nous ne prônons pas non plus l'interdiction totale de tous les mouvements mondiaux de capitaux. Nous prétendons seulement que chaque Etat, en tant que la seule institution par laquelle les citoyens peuvent légitimement accéder au pouvoir d'administrer leur pays, possède le droit et le devoir d'intervenir plus activement, dans les limites du consensus civil, dans son espace économique et de renforcer les systèmes sociaux qui s'interposent dans les conflits d'intérêts entre les citoyens, en référence à la valeur de la solidarité. Sortir de la crise d'aujourd'hui, à nos yeux, dépendra donc du fait que l'Etat pourra renaître, aussitôt que possible, comme « médiateur » des opinions, des intérêts et des conflits civils, par-delà ses rôles anciens de policier et de juge.

Cependant par rapport à notre intérêt pour la responsabilité à l'égard du bien-être de tous, vraiment « tous », y compris tous les peuples du monde, nous nous heurtons à un problème sérieux, avec l'idée hégélienne d'Etat, comme G. Vincent l'a déjà remarqué dans l'article que nous avons cité ci-dessus. Pour le philosophe allemand, dès lors que l'Etat, la personnalité la plus haute, se compose réellement d'*un peuple*, tout Etat est absolument indépendant d'un autre. « L'individualité (d'un Etat), écrit Hegel, comme être-pour-soi exclusif, se manifeste dans sa relation avec d'autres Etats, donc chacun est indépendant par rapport aux autres. »[401] De même, à propos de l'économie nationale, Hegel précise que « les Etats

[401] *Ibid*., p. 323. (C'est nous qui avons inséré « (d'un Etat) ».)

indépendants sont des tout qui subviennent eux-mêmes à leurs besoins »,[402] bien que les individus dans la société se trouvent dans une dépendance réciproque. C'est en soulignant une telle autonomie et à une telle autosuffisance que Hegel défend l'idée que les Etats, comme souverainetés indépendantes, entrent en rivalité, et qu'ils ont recours à la guerre en cas de différends.[403]

Le fait que Hegel postule d'emblée l'autosuffisance au sein des frontières d'une nation nous embarrasse. Si ni l'individu ni la famille ne pourvoit à tous leurs besoins, la nation elle-même ne peut pas subvenir elle-même à ses besoins si du moins ceux-ci ne correspondent pas seulement à la vie biologique, mais incluent aussi la vie culturelle correspondant à la civilisation contemporaine. Dans une situation d'interdépendance économique mondiale, il faut, selon nous, inventer l'espace d'une nouvelle politique internationale, soucieuse du bien-être de tous les citoyens mondiaux, attachée à maîtriser le marché mondial des capitaux, les activités financières, actuellement trop libres et trop irresponsables, « sans visage », avons-nous dit, sans égard pour la vie des autres. De même, dans ce nouvel espace, nous devons contrôler les formes d'exploitation plus ou moins discrètes des pays riches sur les pays pauvres sur le marché international des échanges et également créer des systèmes de sécurité à l'échelle mondiale, qui médiatisent les intérêts entre les citoyens mondiaux, d'une façon que nous n'avons encore jamais imaginée jusqu'à aujourd'hui.

Il faut admettre que les organisations actuelles n'ont pas réussi à exercer un rôle de médiateur politique mondial pour le bien-être de tous les citoyens du monde. Ainsi, les organisations affiliées à l'ONU n'ont pas de mission liée aux activités économiques internationales ; elles œuvrent seulement en rapport avec le droit humain, les conflits militaires, la culture, le climat, l'environnement et la politique diplomatique. Et c'est l'absence d'une administration économique internationale qui entrave réellement son pouvoir d'exécuter ses missions dans la société internationale. Le Fonds Monétaire International ne travaille pas, lui non plus, pour construire concrètement des systèmes publics en faveur de la vie des citoyens du monde et de leur désir de bien-être. Mais il concerne essentiellement l'économie monétaire, disons l'« économie abstraite », à la base du système néo-capitaliste. Ce n'est que la banque la plus grande au monde, qui accorde des prêts aux pays en

---

[402] *Ibid.*, p. 330.

[403] « Pour cette raison, dans la rivalité qui oppose les Etats les uns aux autres, quand les volontés particulières (de ces Etats) ne parviennent pas à régler leurs différends par des négociations, il n'y a que la guerre qui puisse décider entre eux. » *Ibid.*, p. 331.

difficulté financière. Par conséquent, ainsi qu'on le lui reproche souvent aujourd'hui, le FMI oblige les pays endettés, en majorité les pays en développement, à adopter, avec devoir de remboursement, les principes du marché postindustriel. Et, de ce fait, ces pays deviennent, en réalité, les victimes des capitaux apatrides. Surtout, nous frappe le déséquilibre du fonctionnement du FMI. Comme nous le savons, chaque Etat en devient membre par le payement d'une certaine somme, nommée « *quote-part* », déterminée par rapport à sa puissance économique. La différence du montant de la quote-part ressemble à l'impôt sur le revenu dans un Etat moderne. Cependant chaque membre du FMI se voit attribuer une voix pondérée par le montant de sa quote-part, alors que chaque citoyen a officiellement le même droit, toute voix étant égale à toute autre. Dans ce système inégal, les Etats-Unis à eux seuls monopolisent 25 % des voix. Bien plus, ils sont les seuls qui disposent d'un droit de veto au sein de cette organisation.[404] En raison de ce fonctionnement inéquitable, non-démocratique, le FMI nous semble fondamentalement incapable de gérer les difficultés économiques des pays pauvres d'aujourd'hui. Il devient plutôt une méga-organisation internationale fondée sur une fausse solidarité.

Pour imaginer un nouvel espace politique international visant le bien-être pour tous les citoyens du monde, il est utile de réfléchir sur la vision utopique de Kant, qui s'est attirée le mépris de Hegel. Kant a imaginé, deux siècles avant l'apparition de l'ONU, une unité internationale supérieure à tous les Etats particuliers, à la manière d'une « fédération internationale ». Ecoutons Kant : « pour toutes ces raisons, il faut qu'il y ait une *fédération pacifique*, laquelle se distinguerait du *traité de paix* en ce que celui-ci veut seulement mettre fin à une guerre, tandis que la fédération chercherait à mettre fin pour toujours à *toutes* les guerres. Cette fédération ne vise pas à un quelconque pouvoir d'Etat, mais uniquement à maintenir et à garantir *la liberté de chaque Etat* pris à part et, en même temps, celle des autres Etats alliés, sans que ceux-ci aient pout autant besoin (comme c'est le cas pour les hommes dans l'état de nature) de se soumettre à des lois publiques et à la contrainte exercée par elle. On peut montrer concrètement la possibilité de réaliser cette idée (sa réalité objective) d'une *fédération* qui, s'étendant peu à peu à tous les Etats, conduirait à la paix perpétuelle. »[405] Dans cette fédération internationale, Kant prétend que « les citoyens du monde » partagent essentiellement le *droit à la surface* et le *droit de visite*, selon lequel un

[404] Disponible sur : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fonds_mon%C3%A9taire_international

[405] KANT Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle*, traduit par Joël LEFEBVRE, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 60-61.

étranger arrivant sur le sol d'un autre a le droit d'être bien accueilli, le droit à l'*hospitalité*. « Cependant, toujours selon Kant, ce droit à l'hospitalité, c'est-à-dire l'autorisation accordée aux nouveaux arrivants étrangers, ne s'étend pas au-delà des conditions de la possibilité d'*essayer* d'établir des relations avec les premiers habitants. C'est de cette manière que des continents éloignés peuvent établir entre eux des relations pacifiques, qui peuvent finir par être légalisées et qui peuvent ainsi rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. »[406] Il faut reconnaître avec Joël Lefebvre, que la vision kantienne de la fédération internationale, de la paix perpétuelle et du droit des citoyens du monde n'est pas séparable de sa conception de la marchandise, censée faire barrage au colonialisme exploiteur de son époque.[407]

Du fait de l'amplification mondiale de notre responsabilité pour le bien-être de tous, nous devons *imaginer* et *créer* de nouveaux systèmes solidaires qui assurent *réellement* et *durablement* l'assistance économique et culturelle aux pays faibles. Sans systèmes, notre agir se réduit à un événement occasionnel dans l'histoire de l'humanité. Au sein de bonnes institutions cosmopolitiques, la vie devient une vie bonne, qui contribue à la survie et au bien-être des autres, qui vivent dans une autre partie du monde, sans que nous connaissions leur visage. C'est seulement avec cette nouvelle condition cosmopolitique que chaque citoyen voit son espace privé s'insérer dans le public, national et international, et qu'il rencontre ses voisins, proches et lointains, à travers des frontières devenues perméables. L'être humain ne construit pas sa demeure au milieu de la nature, mais plutôt parmi des demeures voisines. C'est ainsi qu'il vit dans le monde avec les autres. Ici, la politique solidaire, soit nationale soit cosmopolite, n'est pas différente de la pitié, de l'amour et de l'engagement pour répondre au malheur et à la souffrance dans la maison de l'autre. Elle n'a donc pas d'autre but que de construire notre habitat, dans le souci du bien-être de toute l'humanité, partout dans le monde.

---

[406] *Ibid.*, p. 63.

[407] « Ce droit (le droit de visite) est à double sens. Il suppose d'une part que les peuples des autres Continents, africains par exemple, ne considèrent pas les étrangers approchant leurs rivages comme une proie possible. Il faut donc que ces Etats renoncent à la pratique de la piraterie et de l'esclavage des chrétiens. Inversement, il suppose que les Européens ne se présentent pas en conquérants et en exploiteurs, faute de quoi ils justifieraient les mesures restrictives prises à leur encontre par des pays comme la Chine et le Japon. On ne peut que saluer cette perspicacité, consistant à lier le problème de la paix à celui du colonialisme. » Joël Lefebvre, « Introduction », in : *Pour la paix perpétuelle*, Kant, p. 35.

CHAPITRE IV.

BOURDIEU : Habitus, Habiter

Comme nous l'avons déjà signalé, cette étude n'hésite pas à mettre en rapport dialectique différentes perspectives sur la question de *l'habiter,* question née de la rencontre de l'éthique levinassienne et de l'éthique ricoeurienne. Malheureusement, ces deux philosophes semblent avoir été souvent cantonnés à une position marginale, à l'écart du courant principal de la philosophie française, qui a été dominée largement par les poststructuralistes. Ils ont été plus chaleureusement accueillis ailleurs que dans leur propre pays. A travers l'idée d'« habitus de l'habitation », à travers l'accent mis sur le pattern *difficilement modifiable* de l'acte d'habiter dans la théorie de Pierre Bourdieu (un des poststructuralistes français les plus connus), nous cherchons à interroger notre perspective, à laquelle on pourrait reprocher de faire la part trop belle au *modifiable* et au *progrès* en vue de la vie bonne. Par le détour de la dialectique du difficilement-modifiable et du modifiable malgré tout dans *l'habiter*, nous espérons approfondir notre réflexion éthique sur la question de la demeure humaine.

1. Ni objectivisme, ni subjectivisme

Avant d'aborder de front l'étude de Bourdieu sur l'habitus de l'habitation, il est

bon d'avoir une première connaissance générale de l'ensemble de sa pensée. L'originalité de la pensée bourdieusienne tient à sa double opposition aux courants les plus influents dans le monde des sciences humaines françaises contemporaines : le structuralisme, qui puise son inspiration dans la linguistique de Ferdinand de Saussure, l'ethnologie de Claude Lévi-Strauss, et le subjectivisme hyper-cartésien de Jean-Paul Sartre.

Tout d'abord, dans *Le sens pratique* (1980), Bourdieu interroge la thèse de l'objectivité de la structure de la langue, que Saussure définit comme « la condition logique du déchiffrement de la parole » par les interlocuteurs. A vrai dire, ce linguiste ignore intentionnellement la fonction majeure du langage, dont le locuteur se sert pour penser et parler, afin de mieux le codifier « en tant que médium qui assure l'identité des associations de sons et de sens opérés par les interlocuteurs et, par là, la compréhension mutuelle, est première, en tant que condition de l'intelligibilité de la parole. »[408] Dans son étude du langage, il prête attention à la langue en tant qu'objet *autonome* et *autosuffisant*, non à la parole en tant que *praxis* langagière, dépendante d'un nombre quasi infini de situations, soit personnelles soit historiques. Bref, le langage comme objet d'analyse est, chez lui, appréhendé synchroniquement, ramené à l'ordre de la logique grammaticale et de la structure.

Comme on le sait, cette perspective saussurienne a, dans les années 50-60s, suscité un large débat ; la critique rigoureuse qu'on en a faite a conduit à la grammaire générative et transformationnelle, par exemple chez Noam Chomsky, ainsi qu'à l'étude de la pratique langagière dans le monde philosophique, par exemple chez Paul Ricoeur. Partageant ce souci réflexif après le structuralisme, Bourdieu souligne lui-même que l'étude saussurienne ignore l'histoire, soit individuelle soit collective, du langage. Il écrit : « Instrument d'intellection et objet d'analyse, la langue saussurienne est bien la langue morte, écrite et étrangère dont parle Bakhtine, le système autosuffisant qui, *arraché à l'usage réel et totalement dépouillé de ses fonctions,* appelle une compréhension purement passive (…). L'illusion de l'autonomie de l'ordre proprement linguistique qui s'affirme dans le privilège accordé à la logique interne de la langue au détriment

[408] BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*(***SP***), Paris : Les Edition de Minuit, 1980, p. 52. (C'est nous qui avons omis.)

des conditions sociales de son utilisation opportune ouvre la carrière à toutes les recherches ultérieures qui feront (…) comme si la grammaticalité était condition nécessaire et suffisante de la production du sens, bref, comme si l'on ignorait que le langage est fait pour être parlé et parlé à propos. »[409]

Pour le sociologue, qui veut souligner les effets, dans la pratique, de l'appartenance de tout agent individuel à sa classe sociale et économique, l'acte de parole ne se réduit jamais à une simple application logique, ni à une opération grammaticale. Car, bien qu'une pratique, soit verbale soit physique, n'échappe pas à toute règle, elle n'est jamais « faite par la masse, mais toujours individuelle. »[410] C'est dire l'importance de l'initiative dans la pratique du locuteur, lequel est toujours placé dans une certaine situation. L'énonciation ne peut pas être totalement négligée, ce qu'a fait la linguistique saussurienne. Il en résulte que la critique de l'objectivité de la structure langagière est d'abord liée, dans la pensée de Bourdieu, à la redécouverte de la parole et à l'importance reconnue au point de vue du locuteur dans le champ pratique ; le point de vue de l'observateur, éloigné sociologiquement et ontologiquement du champ pratique, conduit, selon lui, à hypostasier la langue.

Bourdieu développe en outre une critique du structuralisme appuyée sur la critique plus particulière de l'ethnologie lévi-straussienne. Selon cette dernière, c'est la position neutre de l'observateur, en tant que « spectateur » étranger à la situation, qui assure l'objectivité de l'observation des indigènes. Bourdieu souligne que la distance indispensable dans le rapport intellectuel entre l'observateur et l'observé implique nécessairement « une rupture épistémologique, mais aussi sociale. »[411] Selon le sociologue, l'observateur, le savant occidental, qui se distingue socialement de l'observé, l'indigène « primitif », est amené à imposer à son objet ses propres normes de construction ; il se comporte comme un « metteur en scène jouant à sa guise des possibilités offertes par les instruments d'objectivation pour rapprocher ou éloigner, grandir ou réduire ».[412] En somme,

---

[409] *Ibid*., p. 55.
[410] *Ibid*., p. 56.
[411] *Ibid*., p. 57.
[412] *Ibid*., p. 53.

bien que l'observateur aspire à une compréhension objective de son objet, le résultat de l'observation est nécessairement influencé par la position de l'observateur, qui procède d'une rupture sociale.

Cependant, malgré sa critique de l'observation objective et objectivante de l'ethnologie lévi-straussienne, Bourdieu ne fait pas l'apologie de la participation de l'ethnologue à la pratique de l'autre. On peut lire en effet que « l'observation participante est, en quelque sorte, une contradiction dans les termes (comme quiconque a tenté d'en faire l'expérience a pu le vérifier pratiquement) ; la critique de l'objectivisme et de son incapacité à appréhender la pratique comme telle n'implique aucunement la réhabilitation de l'immersion dans la pratique : le parti pris participationniste n'est qu'une autre façon d'évacuer la question de la relation vraie de l'observateur à l'observé et surtout les conséquences critiques qui s'ensuivent pour la pratique scientifique ». [413] Aux yeux du sociologue, l'observation participante de l'ethnologue, qui ne renonce jamais à sa position sociale en tant qu'intellectuel occidental, joue encore de la distance objective avec l'objet pour jouer le jeu comme un jeu, en attendant d'en sortir pour le raconter. C'est pourquoi, dirons-nous, l'observation participante n'est qu'une participation *exceptionnelle* et *provisoire*, qui n'échappe pas à l'intellectualisme, pas plus que l'observation objective.

Au reste, selon Bourdieu, l'observation ethnologique, soit objective soit participante, se heurte à un autre problème sérieux. C'est que les pratiques des indigènes, par exemple rite, danse, coutumes, font partie d'un vaste système symbolique qui ne peut pas être entièrement déchiffré par la raison théorique. Selon lui, les pratiques des indigènes sont comparées à une production artistique, traitée comme « pratique pure sans théorie. »[414] « Là encore, écrit-il, l'insuffisance du discours savant tient, comme le suggérait déjà Nietzsche, à ce qu'il ignore tout ce que sa théorie de l'objet doit au rapport théorique à l'objet : '' Kant, comme tous les philosophes, au lieu de viser le problème esthétique en se fondant sur l'expérience de l'artiste (du créateur) n'a médité sur l'art et le beau qu'en *spectateur* et insensiblement a introduit le *spectateur* dans le concept de

[413] *Ibid*., p. 57.
[414] *Ibid*., p. 58.

beau.'' »[415] Bref, la pratique résiste toujours elle-même à la théorisation de l'ethnologue qui l'observe pour la *penser* et la *parler*. En ce sens, Bourdieu n'ignore pas que la pratique comporte toujours, de ce fait, quelque chose d'« *ineffable* »[416]. Dans la pratique, il y a toujours quelque chose qui échappe aux prises de la logique. A cet égard, Bourdieu ramène la passion de l'anthropologie structurale pour la question de la vérité objective au primat de point de vue du *spectateur*, qui s'intéresse peu à l'agent.

En résumé, à travers sa critique de l'objectivité visée par l'ethnologue en tant qu'observateur, Bourdieu souligne, à propos de l'anthropologie structurale, l'incapacité réelle du discours savant à *connaître la vérité*. D'après lui, « c'est seulement par une rupture avec la vision savante, qui se vit elle-même comme une rupture avec la vision ordinaire, que l'observateur pourrait prendre en compte dans sa description de la pratique rituelle le fait de la participation (et, du même coup, le fait de sa propre rupture) : seule en effet une conscience critique des limites inscrites dans les conditions de production de la théorie permettrait d'introduire dans la théorie complète de la pratique rituelle des propriétés qui lui sont aussi essentielles que le caractère partiel et intéressé de la connaissance pratique ou le décalage entre les raisons vécues et les raisons ''objectives'' de la pratique ».[417] Selon ce propos, Bourdieu dénonce avant tout la prétention du savant-observateur, la prétention à une objectivité parfaite dans les sciences humaines et sociales dont l'objet est la pratique humaine.

Cependant, il importe de préciser que Bourdieu ne rejette pas tout projet d'objectivation des pratiques individuelles et collectives pourvu qu'on ne néglige pas le point de vue de l'agent-participant ; critiquer la structure passe par là. C'est que, pour ce sociologue, poststructuraliste marqué radicalement par le structuralisme malgré la résistance qu'il lui oppose, si la structure n'est ni objective ni naturelle, pour le moins, elle existe réellement comme produit de l'histoire et influe secrètement, surtout dans la sphère économique, sur chaque pratique individuelle. Dans un livre antérieur, *Algérie 60 : structures économiques et*

---

[415] *Idem*.
[416] *Idem.*
[417] *Ibid*., p. 61.

structures temporelles, Bourdieu avait déjà souligné que l'historisation du pattern de la pratique et la domination de la structure peuvent être *compréhensibles* pour l'agent ; mais pas n'importe quel agent ; pas, par exemple, « les sous-prolétaires » dans le système économiquement néo-libéral, qui n'ont pas « une prise de conscience adéquate de la vérité de la situation : ils ne savent pas cette vérité, mais ils la font ou, si l'on veut, ils la disent seulement dans ce qu'ils font ».[418] Bien entendu, les bourgeois ou les savants bourgeois, en tant qu'agents qui profitent des situations économiques et sociales faites aux faibles et tirent profit de la structure de la domination, ne sont pas non plus en mesure de connaître la vérité au sens bourdieusien. C'est parce que, selon lui, la vérité appartient uniquement aux agents capables de se révolter contre la situation présente et l'ordre structuré et de projeter finalement la disparition de la structure dominante. Ce sont seulement eux qui peuvent surmonter « l'écart entre l'appréhension subjective et la vérité objective de la situation vraie considérablement selon les situations de classe ».[419] Toutefois, le sociologue estime que les prolétaires, dans une société développée, qui ne bénéficient pas de bonnes conditions de vie, non seulement économiques mais aussi sociales et culturelles, peuvent devenir ces agents-participants.

Cependant, cela n'annonce pas vraiment la révolution marxiste. Il est vrai, aujourd'hui, que la structure capitaliste pénètre et ravage tous les domaines de la vie humaine. Bourdieu considère pourtant qu'elle ne dicte pas toutes les normes qui dirigent les pratiques humaines. En termes bourdieusiens : il y a d'autres *champs* que le champ économique ; chaque champ attribue ses propres normes de pratique aux agents. En ce sens, un prolétaire peut devenir, d'une part, un agent-participant résistant contre la structure dominante économique, mais, d'autre part, il peut toujours profiter de son statut, en tant que dominant, supérieur aux femmes dans la structure traditionnelle des sexes. Il faut donc prêter attention au fait que, selon la théorie bourdieusienne, les dominés ne s'identifient pas toujours aux prolétaires, au sens étroit du terme familier au marxisme. C'est qu'à ses yeux il y a d'autres capitaux que l'argent, les moyens de production ou les possessions foncières : par

---

[418] BOURDIEU Pierre, *Algérie 60*(***AL***), Paris : Les Editions de Minuit, 1977, p. 116.
[419] *Ibid*., p. 116.

exemple, l'honneur, le statut social, le sexe, le goût, etc. Il appelle cela, le « capital symbolique ». Au final, la structure de la domination et la distinction entre les dominants et les dominés sont, chez lui, des phénomènes plus complexes et moins évidents que la hiérarchisation marxiste des classes sociales et économiques.

En conclusion de la critique bourdieusienne de l'objectivisme structuraliste, il faut préciser qu'il définit la structure comme un produit historique, construit peu à peu au fil du temps.[420] Une structure n'est pas un système purement neutre, indépendant de toute valeur et de tout intérêt, mais *une structure de domination* qui reproduit un système de classes. Il considère que cette structure est tacitement présente dans tous les domaines de la vie humaine - culture, économie, politique, religion, etc. -, donc dans la langue et dans tout acte. Bourdieu conclut que, en négligeant le processus diachronique de production de la structure, le structuralisme s'attache exclusivement à l'état synchronique du système et, par conséquent, fait passer la structure de la domination actuelle pour une situation essentielle ou naturelle.[421]

C'est à partir de cette position poststructuraliste que Bourdieu examine la philosophie de la subjectivité, dans le deuxième chapitre du *Sens pratique* ; surtout le volontarisme de J-P. Sartre. Selon le sociologue, « le sujet sartrien, sujet individuel ou sujet collectif, ne peut s'arracher à la discontinuité absolue de choix sans passé ni avenir de la liberté que par la libre résolution du serment et de la fidélité à soi-même ou par la libre démission de la mauvaise foi, seuls fondements des deux

---

[420] Selon Bourdieu, les sciences contemporaines influencées par le structuralisme réduisent l'histoire à un « processus sans sujet » et substituent simplement au « sujet créateur » du subjectivisme un automate subjugué par les lois mortes d'une histoire de la nature. Il dit que « cette vision émanatiste qui fait de la structure (…), réduit les agents historiques au rôle de « supports » de la structure et leurs actions à de simples manifestations épiphénoménales du pouvoir qui appartient à la structure de se développer selon ses propres lois et de déterminer ou de surdéterminer d'autres structures. » BOURDIEU, ***SP***, p. 70.

[421] Bourdieu explique, dans *La distinction critique sociale du jugement*, la naturalisation de la structure dominante par le concept de « goût » : « L'idéologie du goût naturel tire ses apparences et son efficacité de ce que, comme toutes les stratégies idéologiques qui s'engendrent dans la lutte des classes quotidienne, elle *naturalise* des différences réelles, convertissant en différences de nature des différences dans les modes d'acquisition de la culture et reconnaissant comme seul légitime le rapport à la culture (ou à la langue) qui porte le moins les traces visibles de sa genèse, qui, n'ayant rien d' '' appris'', d' ''apprêté'', d' ''affecté'', d' ''étudié'', de ''scolaire'' ou de ''livresque'', manifeste par l'aisance et le naturel que la vraie culture et nature, nouveau mystère de l'Immaculée conception. » *La distinction critique sociale du jugement*(***DCS***), Les Edition de Minuit, Paris, 1979, p. 73.

seules formes concevables, authentique ou inauthentique, de la *constantia sibi*. »[422] Bref, l'homme en tant que pour-soi apparaît, dans la pensée de Sartre, comme le libre fondement de ses émotions et de ses pratiques, y compris dans la prise de conscience révolutionnaire. L'homme n'est pas pour lui un *agent* appartenant par naissance à une communauté structurée, mais plutôt un « *acteur rationnel* » qui est capable d'échapper à toute domination, soit micro-domination soit macro-domination, par une décision absolument libre.

Pourtant, dans la perspective de Bourdieu, le volontarisme sartrien n'est qu'un subjectivisme – un « ultrasubjectivisme » - qui « universalise l'expérience que le sujet du discours savant se fait de lui-même en tant que sujet ».[423] Le sociologue souligne, comme Arendt l'a fait à propos de l'idée d'« action sans fin », que la pratique humaine ne résulte pas véritablement de la volonté rationnelle. C'est que les pratiques peuvent souvent avoir d'autres principes que les causes mécaniques ou les fins conscientes, et obéir à une autre logique, soi-disant « irrationnelle », à laquelle l'agent s'adapte comme si elle était prescrite par la nature. C'est alors que Bourdieu nomme « habitus » ce sens pratique, généralement partagé par une classe ou un groupe social, ce pattern durable de l'agir, du sentir et du penser. Le concept d'« habitus », que nous allons examiner à présent, est un mot-clé qui tente, d'une part, de répudier l'ambition totalisante du structuralisme, indiffèrent à la temporalité de la structure de la pratique et, d'autre part, de dépasser le subjectivisme moderne, qui considère l'homme comme un sujet parfaitement libre, toujours capable d'être pleinement conscient de soi et de se réorienter à loisir dans l'univers pratique.

Au total, la sociologie de l'habitus avec Bourdieu, entend dépasser, grâce à la double répudiation de l'objectivisme et du subjectivisme, le déterminisme collectif et le volontarisme individuel, le pessimisme passif et l'optimisme naïf. Voici une affirmation claire, dans *Le sens pratique,* (elle est empruntée à E. LEACH), qui souligne l'enjeu de sa double critique : « Je postule que des systèmes structuraux dans lesquels toutes les voies d'action sociale sont strictement institutionnalisées sont impossibles. Dans tout système viable, il doit exister un domaine où l'individu est libre de faire des choix pour manipuler le système à son avantage. »[424] Inscrire le *modifiable* dans le *difficilement-modifiable,* c'est, selon nous, la visée éthique, jamais explicite mais seulement « sous-entendue », de la

---

[422] BOURDIEU, **SP**, p. 72.
[423] *Ibid*., p. 76.
[424] E. Leach, « On certain unconsidered aspects of double descent systems », Man ; LXII, 1962, p. 133. cité in : BOURDIEU, ***SP***, p. 88. (référence no.1)

sociologie bourdieusienne.

2. L'habitus

Le terme d'*habitus*, mot-clé de la sociologie bourdieusienne, apparait pour la première fois chez Thomas d'Aquin, qui a ainsi traduit le mot grec *hexis*, repris de la philosophie d'Aristote. En fait, ce mot a pourtant un sens différent de son origine, chez le sociologue, car il ne met pas au cœur de ses études la question philosophique du « bien » ni celle de « la vie bonne ». Réservant pour la fin de ce chapitre notre réflexion sur la différence entre le sens original, chez Aristote, et le sens redéfini par Bourdieu, nous voulons tout d'abord nous attacher à préciser l'idée bourdieuseinne.

L'idée bourdieusienne d'« habitus » est née d'une critique de la confiance excessive mise dans l'esprit humain et dans la rationalité, et de la redécouverte du corps dans le monde des sciences occidentales. Bourdieu rejette la hiérarchie ontologique des catégories esprit/corps ; il ne définit pas l'homme à partir de la prétendue liberté absolue de l'esprit individuel ou de son activité intellectuelle, mais plutôt à partir du corps engagé dans le monde des choses et de ses pratiques. Il écrit que « ce qui est appris par corps n'est pas quelque chose que l'on **a**, comme un savoir que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on **est** ».[425] Le corps n'est pas, pour lui, la possession de l'esprit, ni un objet d'étude pour la science, ni la chose dominée par la volonté rationnelle. Le corps n'implique pas non plus, comme le veut Maurice Merleau-Ponty, le primat de l'expérience qui constitue l'ouverture perspective au monde. Du point de vue de Bourdieu, considérer le corps, soit comme l'objet de la perception soit comme la condition de la perception, présuppose un rapport *exclusif* entre esprit et corps chez un être solitaire.

Contre ce dualisme de l'esprit et le corps, le sociologue prétend que l'homme, qu'Aristote a défini comme le plus imitateur (*mimetikotaton*) de tous les animaux, adopte corporellement **une manière unifiée de penser, sentir, parler et d'agir,** à savoir *l'habitus*, partagée dans son groupe familial et social « sans passer par le discours et par la conscience ».[426] Bourdieu écrit : « D'abord, parce que

[425] *Ibid*., p. 123.
[426] *Ibid*., p. 124.
« L'homogénéisation objective des habitus de groupe ou de classe qui résulte de l'homogénéité des conditions d'existence est ce qui fait que les pratiques peuvent être objectivement accordées en dehors de tout calcul stratégique et de toute référence

tous les schèmes de perception et d'appréciation dans lesquels un groupe dépose ses structures fondamentales et les schèmes d'expression grâce auxquels il leur assure un commencement d'objectivation et, par là, un renforcement, s'interposent dès l'origine entre l'individu et son corps.(…) Mais aussi et surtout parce que le processus d'acquisition, *mimésis* (ou mimétisme) pratique qui, en tant que faire-semblant, impliquant un rapport global d'identification, n'a rien d'une *imitation* supposant l'effort conscient pour reproduire un acte, une parole ou un objet explicitement constitué en tant que modèle, et le processus de reproduction qui, en tant que réactivation pratique, s'oppose aussi bien à un souvenir qu'à un savoir, tendent à s'accomplir en deçà de la conscience et de l'expression, donc de la distance réflexive qu'elles supposent. Le corps croit en ce qu'il joue.»[427] A cet égard, le corps n'est pas une simple propriété appartenant à l'individu isolé ; c'est que, au-delà de cette individualité, le corps est, chez l'être communautaire, le médium assurant la durabilité de sa communauté.

L'habitus en tant que schème générateur des pratiques, plus exactement en tant que « systèmes de dispositions durables et transposables »,[428] est donc le résultat de la **socialisation** par laquelle chaque individu adopte, comme dans un jeu, un rôle prescrit par le champ et par la classe sociale auxquels il appartient.[429] Bourdieu écrit : « Entre l'apprentissage par simple familiarisation, dans lequel l'apprenti acquiert insensiblement et inconsciemment les principes de l' ''art'' et de l'art de vivre, y compris ceux qui ne sont pas connus du producteur des pratiques ou des œuvres imitées, et la transmission explicite et expresse par prescription et préceptes, toute société prévoit des *exercices structuraux* tendant à transmettre telle ou telle forme de maîtrise pratique. »[430] En ce sens, Bourdieu souligne que la pratique individuelle peut être *presque parfaitement* anticipée par rapport à un champ concerné. C'est parce que « le style *personnel*, c'est-à-dire cette marque particulière que portent tous les produits d'un même habitus, pratiques ou œuvres, n'est jamais qu'un écart par rapport au style propre à une époque ou à

---

consciente à une norme et mutuellement ajustées *en l'absence de toute interaction directe* et, *a fortiori*, de toute concertation explicite. » p. 98.

[427] *Ibid*., p. 122-123. C'est nous qui avons omis.

[428] *Ibid*., p. 88.

[429] « Quand il s'agit de jeu, le champ (c'est-à-dire l'espace de jeu, les règles du jeu, les enjeux, etc.) se donne clairement pour ce qu'il est, une construction sociale arbitraire et artificielle, un artefact qui se rappelle comme tel dans tout ce qui définit son *autonomie*, ses règles explicites et ordinaires ». *Ibid*., p. 112.

[430] *Ibid*., p. 126.

une classe ».[431]

Mais cela ne signifie pas, selon lui, que la pratique humaine ne soit qu'une répétition mécanique, qu'un acte déterminé par l'*habitude*. Le sociologue, avec le concept d'« habitus », ménage la possibilité d'une transformation *partielle* du mécanisme des pratiques. « Parce que l'habitus est, écrit-il, une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits – pensées, perceptions, expressions, actions – qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux. »[432] Sous cette condition - que la liberté de l'agent n'interrompe pas radicalement la prévisibilité des pratiques - l'homme de l'habitus est un être *structuré* par rapport à un champ actuel, mais aussi un être *structurant* un champ à avenir. C'est-à-dire que, d'un côté, l'homme, en tant qu'agent social, ne répète pas passivement son rôle imposé par la structure historique de sa communauté ; pourtant, d'un autre côté, il participe *assez* activement, mais plutôt *inconsciemment*, à la reproduction de la structure de la domination du champ. Mais comment peut-il le faire sans conscience ? Selon Bourdieu, « ''l'inconscient'', qui permet de faire l'économie de cette mise en relation, n'est jamais en effet que l'oubli de l'histoire que l'histoire elle-même produit en réalisant les structures objectives qu'elle engendre dans ces **quasi-natures** que sont les habitus ».[433] Lisa Adkins, sociologue et féministe américaine, explique ainsi cette subjectivité de l'agent social : « Bourdieu va toujours voir les sujet comme engagés dans l'action pratique, celle qui est toujours incorporée et qui (dans la plupart des cas) n'est pas nécessairement connue par la conscience. »[434]

Comment l'individu en tant qu'agent participe-t-il *assez* librement, mais « sans conscience », à la reproduction de la structure de la domination, présente comme produit du passé ? Il est utile ici de revenir sur l'exemple du sportif, auquel Bourdieu a souvent comparé l'agent social. Le sportif joue un rôle, soit d'attaquant soit de défenseur, dans le respect des règles du jeu ; mais parfois, il les manipule ou les viole afin de vaincre. Il s'oblige à respecter les règles, mais il

---

[431] *Ibid*., p. 101.
[432] *Ibid*., p. 92.
[433] *Ibid*., p. 94.
[434] ADKINS Lisa, SKEGGS Beverley, *Feminisme, Bourdieu and after*, Malden : Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 10. (La citation est traduite en français par nous.)

s'accorde aussi tacitement de contrevenir aux règles, à condition que cela n'annule pas le jeu. Gérer son rôle à travers le respect ou la violation des règles données, telle est, en termes bourdieusiens, « la dialectique des stratégies ». Ainsi, Bourdieu précise que l'agent social choisit par lui-même, sans conscience, les lignes stratégiques de ses pratiques pour jouer son rôle dans le champ auquel il appartient. A cet égard, la pratique ne peut pas être *entièrement* prévisible, mais seulement *partiellement* prévisible. Du fait de cette probabilité, en écart par rapport à la certitude absolue, la pratique d'un individu comporte toujours une marge d'indétermination. « La logique pratique, écrit Bourdieu, qui a pour principe un système de schèmes générateurs et organisateurs objectivement cohérents, fonctionnant à l'état pratique comme un principe de sélection souvent imprécis mais systématique, n'a ni la *rigueur* ni la *constance* qui caractérisent la logique logique, capable de déduire l'action rationnelle des principes explicites et explicitement contrôlés et systématisés d'une axiomatique (et qui seraient aussi les siennes si elle était déduite du modèle construit pour en rendre raison.) »[435] Bref, la pratique exercée par une stratégie tacite ne relève que d'une logique approximative ; pour cette raison, on peut dire que chaque agent possède une liberté limitée d'agir.

Afin d'expliquer l'incertitude et la probabilité dans l'anticipation de la pratique, Bourdieu souligne que l'homme de l'habitus est l'être capable de jouer avec le temps qui habituellement sépare les actions. Revenant sur l'étude de Lévi-Strauss sur les principes habituels de l'échange de dons et de contre-dons chez les indigènes, il critique l'ethnologue qui « réduit les agents au statut d'automates ou de corps inertes mus par des mécanisme obscurs vers des fins qu'ils ignorent. »[436] Contre cet automatisme des actes - agir et réagir -, le sociologue souligne l'intervalle de temps entre les deux gestes du don et du contre-don. Il écrit : « l'*intervalle de temps* qui sépare le don et le contre-don est ce qui permet de percevoir comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire comme à la fois *obligée* et *intéressée*. »[437] Ce qui est important à ses yeux, c'est qu'en aménageant *stratégiquement*, sans le savoir,[438] le temps dans l'échange des pratiques – soit on

---

[435] BOURDIEU, ***SP***, p. 174.
[436] *Ibid*., p. 167.
[437] *Ibid*., p. 179-180.
[438] « L'échange de dons est un de ces jeux sociaux qui ne peut se jouer que si les joueurs se refusent à connaître et surtout à reconnaître la vérité objective du jeu, celle-là même que le modèle objectiviste porte au jour et s'ils sont prédisposés à contribuer, en efforts, en soins, en attentions, en *temps*, à la production de la méconnaissance collective. Tout se passe

prend du temps, soit on agit sans délai -, l'agent individuel est capable de jouer avec le *tempo* de l'action ; par conséquent, il peut avoir au moins la liberté - limitée – d'interrompre la série habituelle des actes et la signification générale du don et du contre-don dans une collectivité.

Au final, le concept d'« habitus », chez Bourdieu, revient à imputer une liberté limitée d'action à l'agent social, du fait de sa capacité à jouer du tempo de l'action ; le concept n'écarte pas *théoriquement* la possibilité de suspendre les effets de l'incorporation de l'habitus et de transformer la structure dominante. L'auteur déclare que « loin de se dérouler selon un enchaînement mécanique, la série des actes qui, appréhendés du dehors et après coup, se présentent comme cycle de réciprocité, suppose une véritable création continuée et peut s'interrompre en chacun de ses moments, et que chacun des actes inauguraux qui la constituent risque toujours de tomber à faux et, laissé sans réponse, de se trouver rétrospectivement dépouillé de son sens intentionnel ».[439]

A la fin d'*Algérie 60*, Bourdieu suggère en outre que la structure actuellement dominante, le (néo)capitalisme, peut disparaître du fait de la révolte d'une classe d'agents, les prolétaires, qui accèdent à une conscience critique dirigée contre la discrimination économique structurée et structurante, grâce à l'amélioration des conditions économiques. « Bref, écrit Bourdieu, à moins de voir dans la conscience de la classe le résultat mécanique de la pression exercée par la nécessité économique ou, au contraire, l'acte réflexif d'une liberté se déterminant envers et contre tous les déterminismes objectifs, il faut admettre que la révolte contre la situation présente ne peut s'orienter vers des fins rationnelles et explicites que lorsque sont données les conditions économiques de la constitution d'une conscience rationnelle de ces fins, c'est-à-dire lorsque l'ordre actuel enferme la virtualité de sa propre disparition et produit de ce fait des agents capables de la projeter. »[440] Il importe de ne pas oublier que le sociologue souligne prioritairement l'amélioration des conditions extérieures des prolétaires, par exemple l'éradication de la pauvreté absolue, alors que les marxistes soulignaient la prise de conscience, sans toujours distinguer les prolétaires des sous-

---

comme si les stratégies, et en particulier celles qui consistent à jouer avec le *tempo* de l'action ou, dans l'interaction, avec l'intervalle entre les actions, s'organisaient en vue de dissimuler, à soi et aux autres, la vérité de la pratique que l'ethnologue dévoile brutalement, par le seul fait de substituer aux pratiques qui ne s'effectuent qu'en leur temps et dans le temps les moments interchangeables d'une séquence réversible. » *Ibid*., p. 180.

[439] *Ibid*., p. 179.

[440] BOURDIEU, ***AL***, p. 116.

prolétaires. Selon son étude sur l'habitus irrationnel des sous-prolétaires en Algérie, qui souffrent d'une émigration urbaine quasi forcée et d'une pauvreté insupportable engendrée par le capitalisme au cours des années 60s, « les sous-prolétaires reproduisent, tant dans leurs représentations conscientes que dans leurs pratiques, la situation dont ils sont le produit et qui enferme l'impossibilité d'une prise de conscience adéquate de la vérité de la situation : ils ne savent pas cette vérité, mais ils la font ou, si l'on veut, ils la disent seulement dans ce qu'ils font ».[441] Par rapport à ces sous-prolétaires, il lui semble que les prolétaires dont « le revenu s'élève, et parallèlement, le niveau d'instruction et le degré d'adaptation à la vie moderne », sont capables de surmonter l'écart entre la vérité de la situation objective et la conscience de cette situation et de réorganiser le système des pratiques pour projeter la disparition de l'ordre l'actuel. C'est donc sur la base de l'amélioration des conditions objectives et de la qualité de la vie des agents que, selon Bourdieu, s'élève la possibilité d'une suspension de l'habitus irrationnel et d'une réformation de la structure actuelle.

Cependant, à la lecture de résultats de ses vastes études sociologiques, à base d'enquêtes et de statistiques, on peut avoir l'impression d'une permanence de l'ordre actuel de la distinction et de l'exploitation des faibles, malgré l'intention affichée par l'auteur de localiser certains points de changement. En tant que sociologue, Bourdieu veut indiquer ce qui peut changer en élucidant le non-changeable, plus exactement l'historisation du non-changeable dans la structure dominante ; nous, en tant que lecteurs, percevons, non sans ironie, la difficulté d'une transformation des pratiques humaines en vue d'une réorganisation des systèmes. Dans le même sens, Lisa ADKINS critique la part faite à l'inertie par la théorie bourdieusienne de l'action comme une contradiction très sérieuse : « Essentiellement, il établit une ontologie contradictoire du social. D'un côté, Bourdieu nous dit que les agents (phénoménologiques) sont situés ou plantés dans leurs mondes de vie incorporés, ce qui (dans la tradition phénoménologique) signifie que bien que vous reconnaissiez que vous êtes situé comme cela, vous ne pouvez pas échapper à ce monde de vie, ni le transcender. D'un autre côté, Bourdieu cherche à expliquer les motivations des sujets dans leurs mondes de vie en termes de stratégies d'accumulation de capital ou de jeu. Mais c'est sûrement une contradiction. Comment le savant sociologue peut-il se distinguer de son

[441] *Idem*.

habitus social ? »[442] A cet égard, nous ne pouvons éviter de poser la question de savoir si la sociologie de Bourdieu écarte vraiment de l'être humain et de la visée d'une vie meilleure, le déterminisme ou l'inertie chers à la sociologie « objective » - il préfère dire « objectiviste ». Au regard de la citation qu'il a empruntée à David Hume : « rien n'est plus certain, le désespoir a presque le même effet sur nous que la joie et à peine connaissons-nous l'impossibilité de satisfaire au désir que le désir lui-même s'évanouit », on doit s'interroger : est-ce que la perception du *difficilement-modifiable* dans notre vie actuelle - perception presque désespérante, sinon terrifiante -, peut nous conduire, finalement, à une révolte en vue d'une vie meilleure ?

Cependant face à nos questions, peut-être un peu hâtives, inspirées d'une philosophie qui souligne la visée du bien, le sociologue rappelle combien son rôle est modeste : « L'objet de la science sociale est une réalité qui englobe toutes les luttes, individuelles et collectives, visant à conserver ou à transformer la réalité, et en particulier celles qui ont pour enjeu l'imposition de la définition légitime de la réalité et dont l'efficacité proprement symbolique peut contribuer à la conservation ou à la subversion de l'ordre, c'est-à-dire de la réalité. »[443] A ses yeux, ce n'est pas au sociologue de mener la révolte contre la réalité injuste et l'inégalité en vue d'un futur neuf ; il nous donne seulement des raisons d'agir. Pour lui, ce n'est pas non plus son rôle d'indiquer le but ou la fin de la réorganisation du système de l'action humaine, ni de définir l'orientation de l'évolution de la société humaine vers une vie meilleure, comme le fait le philosophe. C'est que toute la liberté d'agir doit revenir aux agents eux-mêmes.

3. Deux structures de domination dans l'habitation

Dès lors que chez les agents sociaux l'habitus est incorporé conformément à leur identité sociale, définie par un ensemble de capitaux économique et culturel, un agent s'inscrit, involontairement, selon sa classe - soit dominante soit dominée -, dans la hiérarchisation constitutive du système du pouvoir dans la société. D'après Bourdieu, l'habitus ne se marque pas seulement dans le corps des agents sociaux, il se manifeste à travers l'aménagement des espaces de vie, là où se reproduit durablement leur mode de vie ; il s'agit surtout du logement.

---

[442] ADKINS, *op. cit*., p. 11. (La citation est traduite en français par moi.)
[443] BOURDIEU, ***SP***, p. 244.

A cet égard, le sociologue cherche à comprendre la distinction ou la hiérarchisation des espaces privés, à l'intérieur du logement, phénomène qui est fortement lié au système de répartition du pouvoir dans l'espace public. Notre propos va donc s'attacher à ses deux études, ethnologiques mais aussi sociologiques, sur le logement traditionnel dans la société kabyle et sur le déménagement forcé à l'époque du développement urbain accéléré des grandes villes algériennes. Dans ces enquêtes, il découvre deux formes de domination, des formes commandant d'ordinaire tacitement l'aménagement du logement et de l'habitat urbain.

Avant de revenir sur les enquêtes bourdieusiennes relatives au logement en Algérie, il nous faut préciser que Bourdieu a débuté sa carrière de sociologue en relisant une série de travaux d'ethnologie sur la société traditionnelle algérienne. Bourdieu a passé les années 1958-64 dans ce pays, il y a collecté des données sur l'Algérie urbaine et rurale de l'époque. Ses deux ouvrages les plus discutés, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) et *Le Sens pratique* (1980), rédigés après son retour en France, naissent d'une réflexion anthropologique sur ce temps passé en Algérie.

3. a. Structure sexuée

3. a. 1) La maison : l'espace de distinction des sexes

La première étude que nous allons privilégier ici est une petite enquête sur la maison traditionnelle dans la région de la Kabylie au nord de l'Algérie. Cette enquête est parue en annexe, à la fin du *Sens pratique*, publié en 1980 ; mais ce texte est une version légèrement modifiée d'un article publié dans *Echanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-srauss à l'occasion de son 60e anniversaire* (Paris-La Haye, Mouton, 1970). C'est pourquoi, comme l'auteur l'a précisé lui-même, « bien que les principes des analyses ultérieures y soient déjà présentes, au moins à l'état d'esquisse (comme en témoigne l'attention accordée aux mouvements et aux déplacements du corps), cette interprétation de l'espace de la maison kabyle reste inscrite dans les limites du mode de pensée structuraliste. »[444]

Pourquoi la Kabylie ? Cette région, pays de montagnes fortement peuplées, est entourée de plaines littorales à l'ouest et à l'est, baignée au nord par la Méditerranée et limitée au sud par les Hauts Plateaux. L'économie traditionnelle de

[444] BOURDIEU, ***SP***, p. 441.

la région repose sur l'arboriculture (figuiers, oliviers et apiculture notamment) ainsi que sur l'artisanat (orfèvrerie, tapisserie ou encore poterie). La richesse de cette région méditerranéenne a suscité plusieurs expéditions coloniales françaises et la conquête de l'Algérie dans les années 1830s. Les tribus kabyles se sont fortement mobilisées dans la guerre contre la France ; mais, à partir de 1857 et jusqu'à l'indépendance de l'Algérie, la Kabylie est passée progressivement sous domination française. A l'époque de la colonisation française, la Kabylie a été une région où la tradition kabyle et la modernité représentée par les français se sont vivement opposées.

C'est justement sur fond de cette dynamique conflictuelle au sein de la société kabyle que, comme par ironie, l'enquête du sociologue français observe et analyse le dernier stade de la tradition, l'ultime manifestation du mode de vie des kabyles, qui disparaîtra bientôt, malgré la résistance farouche des habitants. Mais l'étude de l'aménagement des espaces privés, en lien avec la distinction des sexes, dans une maison traditionnelle kabyle qui semble n'avoir pas grand chose à voir avec le logement moderne, n'a pas pour but l'analyse de la rupture radicale entre la tradition kabyle et la modernité occidentale. Le sociologue estime que le système qui commande l'aménagement des espaces hiérarchisés dans la maison kabyle, aménagement différentiel selon le sexe des habitants, exerce encore une influence notable dans la société moderne, malgré l'affirmation de l'égalité des sexes. A nos yeux, l'enquête sur la maison kabyle n'est donc pas une étude close sur elle-même, mais plutôt une étape vers une autre recherche remarquable, *La Domination masculine* (1998) - ouvrage de petite taille, comparé aux autres ouvrages, mais qui a provoqué un débat important parmi les proches de Bourdieu et parmi les féministes.

Sans insister davantage sur l'histoire de ces études, examinons soigneusement l'enquête sur la maison kabyle. Comme les autres sociétés qui privilégient le statut des hommes, la Kabylie définit globalement la maison comme l'espace des femmes, opposé au monde extérieur, l'espace des hommes, du point de vue masculin. « Considérée, écrit-il, dans son rapport avec le monde proprement masculin de la vie publique et des travaux des champs, la maison, univers de la femme, est *h'aram,* c'est-à-dire à la fois sacrée et illicite pour tout homme qui n'en fait pas partie (de là l'expression usitée dans les prestations de serment : Que ma femme – ou ma maison – me devienne illicite, *h'aram,* si…) ».[445] C'est pourquoi, pour l'homme kabyle, comme pour les hommes des autres sociétés traditionnelles,

[445] BOURDIEU, ***SP***, p. 448.

« la maison est moins un lieu où l'on entre qu'un lieu d'où l'on sort ».[446] Sinon, « celui qui demeure trop à la maison pendant le jour est suspect ou ridicule : c'est ''l'homme de la maison'', comme on dit du gêneur qui reste parmi les femmes et qui ''couve à la maison comme une poule dans son nid''. »[447]

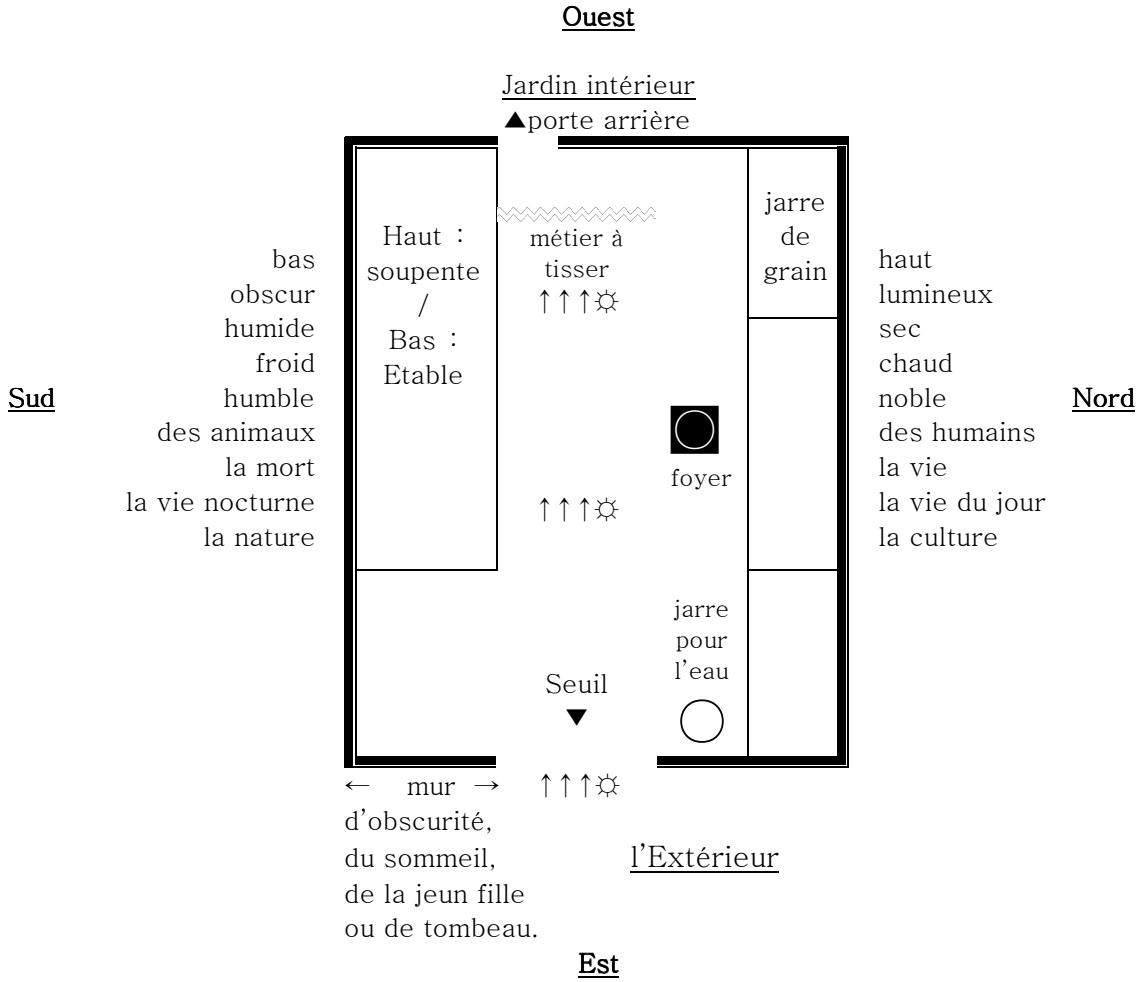
Cette division de la maison et du monde, autrement dit la distinction sexuée des espaces intérieur et extérieur, était depuis longtemps reconnue parmi les chercheurs contemporains, et même parmi les gens ordinaires. Pourtant, Bourdieu s'engage plus avant dans l'analyse minutieuse de la hiérarchisation sexuée de l'espace. Il prête attention au fait que l'intérieur de la maison n'est pas totalement interdit aux hommes : au moins, ils rentrent à la maison pour la nuit ; sauf l'été, saison sèche, où « les hommes et les garçons circoncis couchent à l'extérieur de la maison »[448]. Il souligne ainsi : « On n'est fondé à dire que la femme est enfermée dans la maison, que si l'on observe simultanément que l'homme en est exclu, au moins le jour. »[449] De ce point de vue, on peut dire, prudemment, que la maison est presque un espace commun ; plus exactement, c'est le seul espace commun dans le monde kabyle, où la femme partage partiellement l'occupation avec l'homme. Cependant, d'un autre côté, il est évident que, pour la femme, l'occupation est réellement subordonnée à celle de l'homme. Bien que l'homme se plaigne d'être expulsé hors de la maison et envoyé au travail pour la journée, il est véritablement le maître, invisible mais toujours puissant, de son foyer pour la journée ainsi que pour la nuit. Comme les kabyles le disent souvent : « l'homme espère en Dieu, la femme attend tout de l'homme. ». La femme kabyle joue un rôle imposé, celui de la maitresse obéissante, économe, bonne ménagère et féconde, sous la direction invisible de son mari. A vrai dire, la femme n'a droit à aucun espace hors de la maison : la maison seule, y compris un jardin intérieur, lui est officiellement octroyée : les kabyles disent que « ta maison, c'est ton tombeau » ou que « la femme n'a que deux demeures, la maison et le tombeau. »[450] Pourtant, elle est loin de posséder toute la maison. Son statut n'est jamais égal, dans le cadre traditionnel du mariage hétérosexuel et de la patriarchie, au statut de l'homme ; ni dans la maison, ni hors de la maison.

Selon Bourdieu, cette présence invisible de l'homme et la hiérarchie entre les

---

[446] *Ibid*., p. 456.
[447] *Ibid*., p. 449.
[448] *Idem*.
[449] *Idem*.
[450] *Ibid*., p. 450.

deux sexes dans l'espace privé orientent nécessairement l'aménagement de la maison traditionnelle Kabyle. Il souligne que la maison kabyle n'est pas, contrairement à ce que tout le monde dit, l'espace entièrement dévolu à la femme. Selon son observation, la maison, le soi-disant « espace féminin », comporte deux parties, considérées comme le haut et le bas : le foyer, côté nord-ouest, et l'étable, côté sud-est.



* plan redessiné par nous selon Bourdieu

Comme nous pouvons le lire à partir du schéma, le côté nord-ouest est lumineux, chaud et sec, grâce aux rayons solaires qui entrent par le seuil de l'est, et grâce à la chaleur du foyer ; l'autre côté est obscur, froid et humide. Aux yeux du sociologue, ces oppositions ne se forment pas naturellement, ni occasionnellement. Il voit dans ces oppositions un principe structurant.[451] D'abord, en cohérence avec ses caractères architecturaux comme le bas, l'obscurité, le froid et l'humidité, le côté sud-est désigne le lieu des objets humides (jarres d'eau) et le lieu des êtres naturels (bœuf et vaches, ânes et mulet). De plus, ce côté, chez les humains, est réservé à certaines activités soi-disant « **naturelles** » ou « nocturnes » : sommeil, acte sexuel, accouchement, mais aussi mort. Par contre, le côté nord-ouest, lumineux, chaud et haut, est le lieu du feu et des objets fabriqués par le feu : lampe, ustensiles de cuisine, fusil (instrument de l'honneur viril, qui protège l'honneur féminin) et métier à tisser (symbole de toute protection). On pourrait être tenté de donner de cet ordre des choses dans cette partie, l'explication suivante : la femme kabyle, qui doit travailler longtemps devant le métier à tisser, reste sous la protection du maître du foyer malgré son absence durant la journée. Il importe à Bourdieu, de souligner que le côté nord-ouest est le « lieu des activités proprement **culturelles** qui s'accomplissent dans l'espace de la maison, la cuisine et le tissage. »[452]

A cet égard, la maison, qui semble perçue comme l'espace naturel/féminin, par opposition au monde public, l'espace culturel/masculin, s'organise elle-même selon un ensemble d'oppositions homologues entre deux petites parties : naturelle et culturelle, féminine et masculine, basse et haute, nocturne et diurne, inhumaine et humaine. Le sociologue résume : « l'opposition entre la maison des femmes et l'assemblée des hommes, entre la vie privée et la vie publique, ou, si l'on veut, entre la pleine lumière du jour et le secret de la nuit, recouvre très exactement l'opposition entre la partie basse, obscure et nocturne de la maison et la partie haute, noble et lumineuse ».[453] Il conclut en disant qu'« il est donc à la fois vrai et faux de dire que le monde extérieur s'oppose à la maison comme le masculin au féminin, le jour à la nuit, le feu à l'eau, etc., puisque le deuxième terme de ces oppositions se divise chaque fois en lui-même et son opposé. »[454] Autrement dit, la maison n'est pas seulement l'espace féminin distinct du monde public, ou espace

[451] *Ibid*., p. 443.
[452] *Ibid*., p. 443.
[453] *Ibid*., p. 450.
[454] *Idem*.

des hommes, mais aussi un *microcosme* organisé selon la même combinaison du féminin et du masculin. Il écrit : « La maison elle-même est dotée d'une signification double. S'il est vrai qu'elle s'oppose au monde public comme la nature à la culture, sous un autre rapport elle est aussi culture. »[455] C'est pourquoi il distingue finalement la partie du foyer, « féminin-*masculin* », de celle de l'étable, « féminin-*féminin*. »

Malgré l'analogie entre cosmos et microcosme, Bourdieu découvre une différence notable entre ces deux univers : « Si l'on revient maintenant à l'organisation intérieure de la maison, on observe que son orientation est exactement l'inverse de celle de l'espace extérieur, comme si elle avait été obtenue par une demi-rotation autour du mur de façade ou du seuil pris comme axe. Le mur du métier à tisser, auquel on fait face, sitôt le seuil franchi, et qui est éclairé directement par le soleil du matin, et la lumière du dedans (comme la femme est la lampe du dedans), c'est-à-dire l'est du dedans, symétrique de l'est extérieur, dont il tient sa clarté d'emprunt. »[456] En un mot, la maison est, pour le sociologue, « le monde renversé ».

Pourquoi les kabyles construisent-ils la maison et aménagent-ils les espaces intérieurs et les choses selon l'opposition du féminin et du masculin, qui inverse l'ordre de l'univers ? D'après Bourdieu, toutes ces divisions sexuées de l'univers et de la maison engagent la fécondité et la prospérité de la famille. Il observe ainsi : « chacun des univers a son orient et les deux déplacements les plus chargés de significations et de conséquences magiques, le déplacement du seuil au foyer, qui doit apporter la plénitude et dont l'effectuation ou le contrôle rituel incombe à la femme, et le déplacement du seuil vers le monde extérieur qui, par sa valeur inaugurale, enferme tout ce que sera l'avenir et en particulier l'avenir du travail agraire, peuvent s'accomplir conformément à l'orientation bénéfique, c'est-à-dire d'ouest en est. »[457] C'est-à-dire que la manière de vivre comme l'agriculture, qui relève nécessairement de l'ordre des quatre saisons et de la combinaison de la production du travail viril et de la fécondité des femmes, est projetée dans la compréhension de l'univers et de l'espace de vie ; il en va mythiquement, mais aussi rituellement, d'un grand système de sens symbolique.

Il est intéressant de noter que ce système de sens en rapport avec l'opposition des sexes se retrouve dans d'autres parties du monde. Par exemple en

---

[455] *Ibid*., p. 452.
[456] *Ibid*., p. 458.
[457] *Ibid*., p. 459.

Asie du nord-est, caractérisée par sa civilisation agricole : l'harmonisation du couple du 陰(*yume* : l'obscurité, le froid et la femme) et du 陽 (*yang* : la luminosité, le chaleur et l'homme) avait été appliquée traditionnellement à la connaissance du monde mais également à la construction de tous les bâtiments, y compris la maison.

Cependant le sociologue, même marqué par une modernité qui privilégie le développement de l'égalité des sexes, ne manque pas de déceler la hiérarchisation des sexes et la domination des hommes sur les femmes, qui se cachent derrière la façade de l'harmonisation ou de la complémentarité des sexes. Selon ses observations, « ces deux espaces symétriques et inverses ne sont pas interchangeables mais hiérarchisés. L'orientation de la maison est primordialement définie de l'extérieur, du point de vue des hommes et, si l'on peut dire, par les hommes et pour les hommes, comme le lieu d'où sortent les hommes. (…) La maison est un empire dans un empire, mais qui reste toujours subordonné parce que, bien qu'il enferme toutes les propriétés et toutes les relations qui définissent le monde archétypal, il reste un monde à l'envers, un reflet inversé. ''L'homme est la lampe du dehors, la femme la lampe du dedans.'' L'apparence de symétrie ne doit pas tromper : la lampe du jour n'est qu'apparemment définie par rapport à la lampe du la nuit ; en fait, la lumière nocturne, masculin féminin, reste ordonnée et subordonnée à la lumière diurne, à la lampe du jour, c'est-à-dire au jour du jour. ''L'homme espère en Dieu, la femme attend tout de l'homme.'' »[458]

Cette enquête sur la structure sexuée de l'aménagement spatial dans la maison kabyle s'arrête ici : Bourdieu, inspiré par l'ethnologie de son époque, ne s'intéresse, soi-disant « objectivement », qu'à la structure de la distinction des sexes et à ses effets sur les espaces intérieurs ; mais il s'abstient de porter un jugement et de conclure en faveur d'un droit des femmes. – Comme nous l'avons déjà souligné, cette enquête, d'après lui, reste inscrite dans les limites du mode de pensée structuraliste.[459] – Le but de cette enquête préparatoire ne vise donc pas véritablement une déconstruction ou une reconstruction de la maison traditionnelle, au nom de l'égalité des sexes. A ses yeux, la disparition de la maison traditionnelle dans la société Kabylie résulte avant tout, comme il le montre dans l'autre étude,

[458] *Ibid*., p. 461. (C'est nous qui avons omis.)
[459] *Ibid*., p. 441.

Algérie 60, de l'expansion du capitalisme occidental.

Pendant ce temps, afin d'accéder au logement moderne, les pauvres kabyles doivent vendre leur petit terrain grâce auquel ils gagnent leur vie, qui est bien souvent modeste, mais, pour le moins, prévisible selon les saisons agricoles. Après l'arrivé, souvent forcée, dans la banlieue d'une grande ville, la survie elle-même représente un problème considérable pour les anciens paysans. Ici, l'effet de l'ancienne structure de la domination sur la distinction spatiale des sexes, par rapport à la fécondité et à la prospérité, semble s'être affaibli ; mais une nouvelle structure économique de domination se prépare. Nous aborderons ce point dans la partie suivante.

Comme nous l'avons déjà souvent répété, cette enquête, encore sous l'influence de l'ethnologie structuraliste, ne se suffit pas à elle-même, dans la sociologie bourdieusienne ; elle se présente plutôt comme un point de départ, dans la critique de la domination masculine dans une civilisation androcentrique. Aux yeux du sociologue, malgré l'atténuation de la distinction des espaces sexués dans le logement moderne du fait de l'entrée des femmes sur le marché du travail et de la participation des hommes aux taches du ménage dans la maison, le système de la hiérarchisation des sexes reste prégnant – largement, mais bien sûr plus discrètement – dans la société moderne.[460] Dans *La Domination masculine*, il décrit ainsi la société moderne : « L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est

[460] « Mais un des changements les plus importants dans la condition des femmes et un des facteurs les plus décisifs de la transformation de cette condition est sans nul doute l'accroissement de l'accès des filles à l'enseignement secondaire et supérieur qui, en relation avec les transformations des structures productives (notamment le développement des grandes administrations publiques ou privées et des nouvelles technologies sociales d'encadrement), a entraîné une modification très importante de la position des femmes dans la division du travail : on observe ainsi un fort accroissement de la représentation des femmes dans les professions intellectuelles ou l'administration et dans les différentes formes de vente de services symboliques –journalisme, télévision, cinéma, radio, relations publiques, publicité, décoration-, et aussi une intensification de leur participation aux professions proches de la définition traditionnelle des activités féminines (enseignement, assistance sociale, activités paramédicales.) … mais elles restent pratiquement exclues des postes d'autorité et de responsabilité, notamment dans l'économie, les finances et la politique. » BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine* (***DM***), Paris : Seuil, 2002, p. 124.

fondé : (…) c'est le lieu d'assemblée ou le marché, réservés aux hommes, et la maison, réservée aux femmes… »[461] Malgré le remplacement d'une civilisation agricole, fondée sur la fécondité et l'abondance de la récolte, marquée par la division des rôles des femmes et des hommes, par une civilisation industrielle, caractérisée par la consommation incessante et la circulation du capital, la plupart des femmes souffrent d'une discrimination, dans la famille comme dans le marché du travail. Elles bénéficient en principe de l'égalité des sexes, mais elles restent toujours les plus faibles dans l'économie industrielle et capitaliste. Bourdieu signale qu'«elles restent pratiquement exclues des postes d'autorité et de responsabilité, notamment dans l'économie, les finances et la politique. »[462] Il souligne aussi que, malgré l'accroissement de l'accès des femmes à l'enseignement supérieur et aux professions diverses, « les positions qui se féminisent sont soit déjà dévalorisées (…) soit déclinantes (…) ».[463] Ici, donc le sociologue applique sans réserve à la société moderne le schéma de l'opposition des sexes[464] correspondant à la compréhension de l'univers et de la maison chez les kabyles. La maison kabyle, divisée en espaces sexués, sert, dans la pensée bourdieusienne, de référence « archétypale » pour analyser un monde structuré par la domination masculine.

En conclusion, disons que la structure de la domination masculine ne s'inscrit pas seulement dans le corps des agents sociaux, comme *habitus*, mais aussi dans les lieux d'habitation. Le sociologue rappelle que « le principe de vision dominant n'est pas une simple représentation mentale, un fantasme (''des idées dans la tête''), une ''idéologie'', mais un système de structures durablement inscrites dans les choses et dans les corps. »[465] A cet égard, l'espace n'est jamais, pour les êtres humains, un lieu neutre, ni l'objet pur dont traite la science physique ; l'espace, comme lieu de la vie humaine, a été largement divisé en deux parties sexuées, en référence à l'histoire de la domination masculine. D'après Bourdieu, la distinction des espaces masculin et féminin est donc l'une des structures importantes à travers lesquelles se reproduit la hiérarchisation entre hommes et femmes dans les sociétés

[461] *Ibid*., p. 23. (C'est nous qui avons omit.)
[462] *Ibid*., p. 124.
[463] *Ibid*., p. 126. (C'est nous qui avons omit.)
[464] Cf. *Ibid*., p. 24.
[465] *Ibid*., p. 63.

androcentriques.

Il est évident que dans les lieux agencés conformément à la distinction des sexes, un individu est opprimé ou souffre selon le sexe social qui lui est assigné dans le système des symboles hétérosexuels, plus exactement androcentriques. Bourdieu écrit : « la domination masculine, qui constitue les femmes en objets symboliques, dont l'être (*esse*) est un être-perçu (*percipi*), a pour effet de les placer dans un état permanent d'insécurité corporelle ou, mieux, de dépendance symbolique : elles existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'*objets* accueillants, attrayants, disponibles. On attend d'elles qu'elles soient ''féminines'', c'est-à-dire souriantes, sympathiques, attentionnées, soumises, discrètes, retenues, voire effacées. Et la prétendue ''féminité'' n'est souvent pas autre chose qu'une forme de complaisance à l'égard des attentes masculines, réelles ou supposées, notamment en matière d'agrandissement de l'ego. En conséquence, le rapport de dépendance à l'égard des autres (et pas seulement des hommes) tend à devenir constitutif de leur être. »[466]

D'après le sociologue, ce ne sont pourtant pas seulement les femmes qui se trouvent opprimées : « Si les femmes, écrit il, soumises à un travail de socialisation qui tend à les diminuer, à les nier, font l'apprentissage des vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence, les hommes sont aussi prisonniers, et sournoisement victimes de la représentation dominante. (…) Le privilège masculin est aussi un piège et il trouve sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussées jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer en toute circonstance sa virilité. (…) la *virilité*, entendue comme capacité reproductive, sexuelle et sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence (dans la vengeance notamment), est avant tout une *charge*. »[467] En un mot, chaque individu est obligé de s'inscrire corporellement dans l'une des deux formes sociales de la sexualité, autrement dit « genre », conformément à son sexe biologique. – Bourdieu refuse catégoriquement toute forme d'essentialisme, dans le débat féministe,[468] telle par exemple, qu'on l'observe chez Luce Irigaray, qui cherche dans une différence essentielle entre la

[466] *Ibid*., p. 94.
[467] *Ibid*., p. 74-75. (C'est nous qui avons omis.)
[468] *Ibid*., p. 74.

femme et l'homme, la féminité propre décrite par une langue féminine. Pour Bourdieu, la sexualité n'est qu'un produit construit par un long travail de socialisation. A travers la sexualité, les femmes et les hommes endossent un rôle social, soit de dominé, soit de dominant. Il conclut que la structure de la domination masculine se conserve à travers la reproduction du rapport hiérarchique entre les deux sexes sociaux.

Bourdieu découvre, dans cette socialisation des sexes, une *violence symbolique* que le système des symboles exerce sur chaque membre de la société pour conserver la structure du pouvoir actuel. « La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle. »[469]

Or, devant cette violence symbolique, l'individu dont le genre s'incorpore *quasi-naturellement* dans le corps, serait incapable de *ré-agir* ou d'*agir différemment.* Le sociologue précise en effet qu'« il est tout à fait illusoire de croire que la violence symbolique peut être vaincue par les seules armes de la conscience et de la volonté ; c'est que les effets et les conditions de son efficacité sont durablement inscrits au plus intime des corps sous forme de dispositions. »[470] Pour cette raison, il acquiesce à *la révolution symbolique* qu'appelle le mouvement féministe, par laquelle on vise la décomposition de la structure de la domination par la révélation et la subversion du système des symboles traditionnels renvoyant à la partition inégale entre deux sexes, en faveur des femmes elles-mêmes. Ici, le sujet de la révolution n'est donc pas un individu, mais plutôt la collectivité qui perce à jour les enjeux historiques du système des symboles sexués.

Mais Bourdieu souligne, d'un autre côté, que la révolution symbolique ne s'accomplit pas seulement grâce à l'autocritique de cette conscience collective qui préserve et reproduit le système des symboles. « Du fait, écrit Bourdieu, que le fondement de la violence symbolique réside non dans des consciences mystifiées

[469] *Ibid.*, p. 55.
[470] *Ibid.*, p. 61.

qu'il suffirait d'éclairer mais dans des dispositions ajustées aux structures de domination dont elles sont le produit, on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions sociales de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants. »[471] C'est pourquoi le sociologue, en tant qu'intellectuel engagé dans la lutte concernant le néo-libéralisme et la mondialisation, appelle les citoyens à changer les politiques nationales et internationales, qui déterminent réellement la relation de pouvoir entre les dominants et les dominés, mais aussi les conditions sociales de notre vie et de la vie des autres. Ainsi, à ses yeux, la révolution symbolique ne peut pas réellement s'accomplir sans la subversion de la structure de la domination actuelle. Il faut probablement une révolution totale, qui réorganise, en faveur des dominés, les manières de penser, d'agir et de sentir l'ordre des choses et l'espace de vie.

Au final, dans la pensée bourdieusienne, la structure de la distinction des sexes dans l'espace privé, dans les sociétés privilégiant les hommes, soit kabyle soit occidentale, n'est que l'extension de la structure de la domination masculine dans le monde. La femme, qui n'a pas une place juste ou équitable dans le monde, ne peut pas non plus avoir vraiment un lieu propre dans la maison. La maison n'est qu'un tombeau pour elle, non l'espace du bien-vivre. Elle n'est qu'une étrangère qui n'appartient à aucun lieu. « C'est dire, écrit Kristeva, qu'établi en soi, l'étranger n'a pas de soi. Tout juste une assurance vide, sans valeur, qui axe ses possibilités d'être constamment autre, au gré des autres et des circonstances. *Je* fais ce qu'*on* veut, mais ce n'est pas ''moi'' – ''moi'' est ailleurs, ''moi'' n'appartient à personne, ''moi'' n'appartient pas à ''moi'',… ''moi'' existe-t-il ? »[472]

3. a. 2) La subversion de la distinction spatiale du masculin et du féminin : Bourdieu et J. Butler

Comme nous l'avons déjà précisé, la sociologie bourdieusienne s'est attachée à l'analyse de la manière dont se conserve et se transforme l'ordre de la

[471] *Ibid*., p. 64.
[472] KRISTEVA Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris : Gallimard, 1988, p. 19.

domination. Pour Bourdieu, la sociologie ne se propose pourtant pas elle-même d'élucider la visée éthique du changement de la réalité, ni l'orientation de la révolution. Mais à la lecture de son étude de la structure de la distinction des sexes, nous, qui nous efforçons d'être « lecteur sincère », recevons de lui un message tacite mais provocateur : la connaissance d'une réalité absurde charge les êtres humains d'une responsabilité à agir pour un futur moins absurde, pour un futur plus viable. Ainsi, quelle visée éthique avons-nous perçue allusivement à travers ces analyses de Bourdieu ? C'est probablement la déconstruction de l'ordre hiérarchique masculin et féminin en vue de l'égalité des deux sexes. Pour y parvenir, il nous faut abandonner notre manière habituelle de sentir, de penser et d'agir, qui reproduit la structure de la domination. De plus, il est nécessaire de transgresser et de corriger, par égard pour les plus faibles, l'ordre sexué des choses et des espaces : correction qui mobilise la conscience individuelle mais aussi la volonté politique en vue d'une législation nouvelle. Il est donc vrai que l'analyse par Bourdieu de la structure de la distinction entre hommes et femmes est pertinente et révolutionnaire du point de vue des femmes, plus exactement du point de vue des rôles socialement imposés, tels ceux de jeune fille – *marchandise* dans le marché du mariage, dit-il - , épouse et mère.

Est-ce à dire qu'il n'y a que les femmes qui souffrent de, et sont marginalisées par la domination masculine ? Face à la structure binaire des femmes-dominées et des hommes-dominants, il existe d'autres sexualités qui ne sont pas officiellement reconnues : « gays » et « lesbiens » ; mais selon les activistes *queer*, il existe également plusieurs sexualités transformistes. Du fait de leur identité soi-disant « non-identifiable », qui peut perturber le système de la domination masculine sur les femmes, ils sont comme exclus de la communauté humaine. Judith Butler, dont Bourdieu a dit lui-même s'être inspiré, décrit le tabou de l'homosexualité ainsi : « l'hétéro-sexualisation du désir nécessite et institue la production d'oppositions binaires et hiérarchiques entre le « féminin » et le « masculin » entendus comme des attributs exprimant le « mâle » et le « femelle ». La matrice culturelle par laquelle l'identité de genre devient intelligible exige que certaines formes d'« identités » ne puissent pas « exister » (…) C'est bien parce que

certaines « identités de genre » n'arrivent pas à se conformer à ces normes d'intelligibilité culturelle qu'elles ne peuvent, dans ce cadre normatif, qu'apparaître comme des anomalies du développement ou des impossibilités logiques. »[473] Il n'est pas anodin, du coup, de souligner que l'existence des genres minoritaires est totalement ignorée dans la critique bourdieusienne de la domination masculine ; sa visée est l'égalité entre des femmes *stright* et des hommes *stright*.

Butler refuse d'assimiler la distinction entre sexe et genre à celle entre sexualité naturelle et sexualité socialisée. Dans *Gender Trouble* (traduit en français par : *Trouble dans le genre*), publié en 1990, elle affirme que le « sexe » est aussi une construction culturelle, au même titre que le genre, au sens bourdieusien.[474] Dans un entretien publié dans la revue « Radical Philosophy », en 1994, elle déclare encore plus radicalement que le sexe n'existe pas, qu'il n'y a que le genre.[475] C'est que le sexe qu'on croit naturel, soit de femme soit d'homme, est déjà une détermination imposée par la culture et la société hétérosexuelles, qui reproduisent le système du pouvoir et de la prospérité par le moyen de la fécondité des deux sexes. Butler souligne la liaison historique, non naturelle, entre « avoir des rapports sexuels » et « faire des enfants», et affirme le droit à l'autodétermination relativement au corps et au genre que chaque individu souhaite avoir et maintenir.[476]

Cependant, elle ne pense pas que la liberté de choisir un genre dans la gamme des sexualités puisse reposer véritablement sur une décision personnelle. De même que Bourdieu perçoit que le genre, soit de femme soit d'homme, résulte, dans la société sous domination masculine, de l'apprentissage inconscient de manières spécifiques d'agir, de sentir, de penser, de même Butler prétend que l'identité de genre, femme *stright* ou homme *stright*, résulte de l'incorporation obligée des manières de parler et d'agir de l'un des deux sexes, cette structure binaire étant constitutive de la société hétérosexuelle. « En ce sens, écrit Butler, *le genre*, n'est

---

[473] BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, tr. par Cynthia KRAUS, Paris : Edition la Découverte, 2005, p. 85. (C'est nous qui avons omis.)
[474] *Ibid*., p. 69.
[475] Cet entretien est traduit en français et publié dans le livre de BUTLER Judith, *Humain, inhumain*, Paris : Editions Amsterdam, 2005, p. 13-42.
[476] BUTLER Judith, *Défaire le genre*, tr. par Maxime CERVULLE, Paris : Edition Amsterdam, 2006, p. 19.

pas un nom, pas plus qu'il n'est un ensemble d'attributs flottants, car nous avons vu que dans le cas du genre l'effet de substance est produit par la force performative des pratiques régulant la cohérence du genre. En conséquence, dans la tradition héritée de la métaphysique de la substance, le genre se révèle **performatif** – c'est-à-dire qu'il constitue l'identité qu'il est censé être. Ainsi, le genre est toujours un faire, mais non le fait d'un sujet qui précéderait ce faire. »[477] A cause de cette performativité du genre, destinée à la reproduction des seuls deux sexes hétérosexuels, l'autodétermination d'un genre ne correspondant pas à l'hétérosexualité est une tâche difficile pour un individu socialisé dès sa naissance. C'est pourquoi Butler affirme que « choisir son corps implique toujours de naviguer entre des normes posées à l'avance, des normes antérieures au choix de la personne et articulées de concert avec d'autres puissances d'agir minoritaires. En fait, les individus s'appuient sur des institutions et des réseaux de solidarité afin d'exercer leur pouvoir d'autodétermination (…) ; changer les institutions par lesquelles les choix humains viables sont établis et maintenus semble être le prérequis de l'exercice de notre pouvoir d'autodétermination. En ce sens, la puissance d'agir individuelle est liée à la critique et à la transformation sociale. »[478]

Le but de notre étude ne vise cependant pas essentiellement la présentation ou la défense de la dernière version du féminisme, qui coopère avec le mouvement *queer.* A travers la comparaison, peut-être un peu longue, de l'idée bourdieusienne de « genre » avec celle de Butler, nous souhaitons souligner la partialité de l'analyse bourdieusienne de la structure de la domination, qui fait automatiquement des femmes les dominées et des hommes les dominants. Il est évident que le sociologue critique la distinction de sexe en vue de l'égalité des femmes et des hommes, mais il ne s'interroge pas vraiment sur la dualité sexuelle elle-même. Il ne mentionne pas d'autres formes, souvent invisibles, comme l'a montré Butler. A ses yeux, marqués par l'hétéro-sexualisme, les études sur la maison et l'habitat devraient porter essentiellement sur l'espace du couple hétérosexuel. – Rappelons qu'il a aussi rédigé divers articles sur le marché du mariage, identifié au mariage « entre l'homme et la femme ». – Il en résulte qu'à partir de ses enquêtes, nous ne pouvons

[477] BUTLER, 2005, p. 96.
[478] BUTLER, 2006, p. 19. (C'est nous qui avons omis.)

parler de l'aménagement égal ou équitable de l'espace privé que dans la perspective du couple hétérosexuel, lié par mariage. L'imagination éthique du sociologue a pour limite la visée tacite de la révolte contre la manière d'agir et d'aménager l'espace privé qui est celle de la majorité sociale, à savoir les gens qui sont hétérosexuels et qui, tout à la fois, se conforment à la tradition du mariage. On ne saurait nier que le sociologue ne s'intéresse pas vraiment, dans ses études sur la maison et l'habitat, aux gens qui, soit volontairement soit involontairement, ne choisissent pas la manière « normale » de vivre, pas seulement en tant que gay et lesbienne mais aussi en tant que célibataire, divorcé/e ou chargé d'une fonction monoparentale.

En fin de compte, l'analyse bourdieusienne de la maison kabyle dans la perspective de la hiérarchisation des sexes vivant en couple n'est pas totalement pertinente pour comprendre la transformation des espaces privés dans la société hyper-modernisée et capitalistique. Aujourd'hui, la plupart des femmes ne se cantonnent plus au rôle de mère de famille, mais veulent participer à l'espace public et social en tant que travailleuses et consommatrices. Aujourd'hui, le mariage n'est plus sacré, ni obligatoire ; les taux de célibat, de divorce, de concubinage augmentent considérablement. D'un autre côté, on voit croître le nombre des familles monoparentales, des familles recomposées et même des familles homosexuelles. Face à cette diversité des formes de la famille contemporaine, et face à cette transformation des identités de sexe, il est difficile d'envisager de manière *générale* l'aménagement de l'espace privé en vue seulement de l'égalité de la femme et de l'homme, de l'épouse et de l'époux.

Malgré la *structuration* de l'espace privé par la domination masculine, l'aménagement de l'espace intérieur est en train de se transformer considérablement du fait de nouvelles manières d'être des habitants et de nouvelles relations, déviantes par rapport à la tradition du mariage et au patriarcat. Par exemple, aujourd'hui, on ne distingue pas vraiment les espaces intérieurs selon leur affectation sexuelle – par exemple : la cuisine, le bureau, la table de toilette, l'atelier des outils, buanderie, le jardin, etc. N'observe-t-on pas que dans *La Domination masculine* Bourdieu lui-même hésite à définir explicitement la maison moderne comme espace sexué ?

Il faut revenir sur le sens paradoxal du « genre performatif » dans la théorie

du genre de Butler. Tout d'abord, elle connaît le genre comme un objet « performatif » quand l'agent accepte les normes dominantes à propos des genres binaires, et ensuite, quand il reproduit l'un des deux genres dans ses paroles et ses actions. Cependant, d'un autre côté, elle considère le genre comme performatif pour cette raison, que l'être humain est capable de défaire un genre, de façon symbolique mais aussi politique, et de produire de nouvelles normes en faveur d'une plus grande diversité des manières de vivre. « En conséquence, écrit Butler, le « je » que je suis se trouve à la fois constitué par des normes et dépendant d'elles, et doit de plus s'efforcer de vivre de façon à maintenir une relation critique et transformatrice avec celles-ci. Ce n'est pas facile, car le « je », quand il n'incorpore plus la norme d'une manière qui le rende pleinement reconnaissable, devient, dans une certaine mesure, inconnaissable, et risque de ne pas être viable, de se défaire d'un bloc. Il faut d'une certaine manière se départir de l'humain pour engager le processus de reconstruction de l'humain. »[479] En ce sens, il nous apparaît que le changement décisif de l'aménagement de l'espace privé à notre époque est lié au fait qu'un grand nombre de femmes, soit *strights* soit *lesbiennes*, répugnent à adopter le rôle traditionnel de femme chargée de famille, épouse d'un homme et veulent créer, par leurs décisions subversives, une histoire nouvelle, et diversifiée, du genre féminin dans les espaces privé et public. A cet égard, l'espace privé qui se transforme radicalement dans le sens de l'égalité des femmes et des hommes, et dans le sens de la diversification des formes de sexualité et de famille, peut devenir l'espace de la subversion radicale de la domination masculine. La révolution n'avance pas seulement dans l'agora, mais aussi dans la demeure de chacun de nous. Si l'on dit qu'habiter c'est vivre, il faut ajouter qu'habiter n'est pas une manière de conserver ce qu'on est. Habiter, c'est renouveler ce qu'on est, pour une vie meilleure pour tous. La visée éthique ne connaît aucune borne *a priori*.

3. b. Structure économique et capitalisme

Malgré la légitimité de l'évolution moderne de l'aménagement de l'espace

[479] *Ibid.*, p. 15-16.

privé en faveur de l'égalité de la femme et de l'homme et de la diversification des identités sexuelles, nous ne pouvons pas nous féliciter, naïvement, de tout ce qui a changé. C'est que, derrière les traits plutôt progressistes du logement moderne, au regard de la délivrance des femmes par rapport aux tâches ménagères lourdes et de leur meilleur accès au travail dans l'espace public, est apparue une autre structure, qui impose tacitement un ordre dans l'espace privé et dans l'habitat des citoyens modernes, son ordre conforme à un nouveau système de domination. Selon Bourdieu, il s'agit du (néo-)capitalisme. Celui-ci n'est pas pour lui une idéologie seulement économique qui renforce le pouvoir du capital sur la production industrielle et sur le marché. En fait, il domine et manipule réellement, sans trop se faire remarquer, toute notre vie familiale, sociale et culturelle, à partir du moment où la société moderne a détruit, au sens arendtien, la frontière entre l'espace de la vie publique et celui de la vie privée, sinon de la survie.

Il est vrai que dans la société industrielle et capitaliste, qui profite largement du travail des femmes et de leur pouvoir d'achat, la domination masculine et la distinction des sexes sont progressivement devenues moins prégnantes, au moins, dans l'espace privé ; et ce, depuis quelques dizaines années. A cet égard, on doit observer que la libéralisation des femmes en Occident est allée de pair, jusqu'à un certain degré, avec le développement de l'économie capitaliste. Néanmoins, d'un côté, cette structure économique correspond toujours à la structure de la domination masculine héritée de la société précapitaliste ; en témoignent les salaires modestes des travailleuses et la dévalorisation des professions féminines ; d'un autre côté, la première perturbe la deuxième en renforçant le pouvoir de la domination des femmes bourgeoises occidentales sur le tiers-monde.

De ce point de vue, il importe de prendre en compte un autre ouvrage de Bourdieu, *Algérie 60 : structures économiques et structures temporelles*. A partir de la présupposition d'une rupture structurale entre l'économie précapitaliste et l'économie capitaliste avant et après les années 60 dans la société algérienne, le sociologue étudie le changement ou le non-changement dans la pratique des différentes classes: (petits)-bourgeois, prolétaires et sous-prolétaires. Selon cette thèse sur la transformation de l'espace d'habitation, on observe que, au cours de la pénétration du capitalisme sur cet ancien terrain colonisé, l'adaptation au logement

moderne - soi-disant un « appartement européen », type de logement souvent réservé aux classes populaires en Europe, avec une cuisine équipée, un salon, des chambres individuelles, des toilettes et une salle de bain – est un moyen très important pour distinguer les classes dominantes et dominées. « Ainsi, écrit il, à travers les conditions qui y donnent accès et les transformations de la pratique qu'il rend possible, le logement moderne a rendu possible l'épanouissement d'une (petite) bourgeoisie que tout son style de vie, ses valeurs, ses aspirations, séparent du prolétariat et du sous-prolétariat des bidonvilles et des quartiers anciens. Les conditions que doivent remplir ceux qui le franchissent font que le ''seuil de modernité'' est ici une frontière entre les classes. »[480] Pour lui, le seuil de modernité ne correspond pas seulement à une révolution épistémologique, politique ou scientifique, mais encore à l'adaptation au logement moderne, comme espace d'une nouvelle manière de vie. C'est-à-dire que, selon leur réussite ou leur échec dans leur adaptation au logement moderne, il est plus ou moins possible pour les habitants de réorganiser avec succès leur pratique pour la rendre congruente avec la société moderne. A cet égard, la modernité n'est pas une réalité à laquelle tous les citoyens modernes ont accès en même temps ; le rapport différencié qu'on entretient avec elle traduit le phénomène de distinction de classe.

3. b. 1) Les conflits dans la transition de la société précapitaliste à la société capitaliste

Comme le suggère le sous-titre d'*Algérie 60*, « structures économiques et structures temporelles », Bourdieu considère que la structure économique détermine profondément la forme générale de la pratique humaine.[481] Il perçoit pourtant

---

[480] BOURDIEU, ***AL***, p. 114.

[481] Vincent souligne dans son article, « Modèle du marché et concept de champ », que « le ''jeu'' de la ratio économique s'impose, de plus en plus brutalement, à tous les autre jeux. Ceux-ci sont satellisés par le premier, qui passe de plus en plus, aux yeux de tous, pour le garant de la rationalité des autres champs ou jeux, tous soumis à son propre système de règles, promues *ipso facto* au rang de méta-règles. Tout se passe comme s'il était habilité, sans conteste possible, à exiger de tous les joueurs, quel que soit le jeu dans lequel ils se trouvent engagés, l'esprit de calcul, seul supposé véritablement sérieux et ''réel''. » (*Pluralisation religieuse et logique de marché*, ed. par Jean-Pierre BASTIAN, Bern : Peter Lang, 2007, p. 23) Il est d'accord avec Bourdieu pour dire que l'emprise du champ de l'économie s'étend rapidement sur les autres champs. Cependant en dépit de cet accord sur

qu'une structure économique ne s'impose que jusqu'à l'apparition d'une autre structure économique. Mais au cours de la transition d'une ancienne structure de domination à une nouvelle structure, qui dure souvent plus longtemps qu'une génération, les gens, qui ont du mal à abandonner leur pratique habituelle pour adopter un nouveau type de pratique - *habitus* moderne - , appartiennent aux classes défavorisées dans la société. L'habitus est lui-même le produit d'un type déterminé de conditions économiques.[482]

Selon Bourdieu, la société algérienne, dans les années 60, offre justement un bon exemple, car elle montre explicitement la subversion de la pratique et les conflits liés à l'obligation de s'adapter au système de la nouvelle pratique au cours de la transition de la structure de la domination économique, à savoir la transition du pré-capitalisme au capitalisme.

Le sociologue analyse tout d'abord la vie économique des paysans dans la société traditionnelle algérienne. « Dans une économie agricole, écrit il, où le cycle de production peut être embrassé d'un seul regard, les produits se renouvelant en général en l'espace d'une année, le paysan ne dissocie pas plus son travail du produit ''à venir'' dont il est ''gros'' que, dans l'année agraire, il ne distingue le temps de travail du temps de production, période pendant laquelle son activité est quasi-suspendue. »[483] C'est pourquoi les familles de paysans traditionnelles engagent - le cycle est annuel - leurs dépenses en fonction du revenu *procuré* par la campagne précédente, alors que la plupart des gens « modernes » vivent d'un revenu mensuellement *escompté*. Dans une économie agricole traditionnelle, l'accumulation et la consommation de biens ne s'organisent pas en fonction d'un calcul ni d'une anticipation gestionnaire, mais reposent sur l'ensemble des expériences annuelles accumulées, qui constituent la tradition.

Bourdieu précise : « les échanges étant réduits au minimum, ils ne peuvent devenir le centre de perspective par rapport auquel s'organiseraient la production

---

le rôle du champ économique, Vincent rappelle la relative autonomie des différents champs, dont la religion et la politique, qui ne relèvent pas totalement de l'esprit du calcul. Pour lui, la prédominance du champ économique peut être limitée ou contestée par les conflits entre des champs.

[482] BOURDIEU, ***AL***, p. 12.

[483] *Ibid.*, p. 21.

et la consommation ; chaque unité de production tendant à vivre en autarcie, la plupart des transactions s'effectuent entre familiers et l'on ne saurait y introduire le calcul sans absurdité ; le producteur, en même temps consommateur, n'estime pas le produit de son travail en termes d'effort ou de temps dépensé. »[484] C'est qu'une bonne récolte ne dépend pas de l'effort du paysan, mais bien plutôt du temps des saisons, que les humains ne peuvent pas contrôler. Le sociologue nous rappelle que « le paysan ne se dresse pas comme pouvoir efficace en face d'un monde étranger : très proche d'une nature à peine aménagée et peu marquée par l'action de l'homme, il ne peut éprouver que soumission devant des puissances qu'il ne songe pas à discipliner. Faut-il s'étonner qu'il ne saisisse pas son action comme *travail* au sens vrai (…) Le paysan ne travaille pas à proprement parler, il peine ».[485] Autrement dit, « le travail n'est ni une fin en soi ni une vertu par soi. Ce qui est valorisé, ce n'est pas l'action orientée vers une fin économique, c'est l'activité en elle-même, indépendamment de sa fonction économique et à condition seulement qu'elle ait une fonction sociale ».[486]

Selon ce concept de « travail », l'abondance ou la richesse n'est pas considérée, dans la société algérienne, comme attachée à une capacité individuelle ou à l'effort, mais plutôt comme le fruit de la bénédiction divine ; et la personne bénie endosse la responsabilité de prendre soin de sa famille et de ses proches. Bourdieu découvre le sens de tout ceci dans le langage des paysans. : « ''O Mon Dieu, dit-on encore, donne-moi pour que je puisse donner'' ''O mon Dieu, si tu ne me donnes, donne à mon frère.'' Celui qui sait unir la richesse, la générosité et la sobriété (*aqnâ*) est le plus heureux des hommes, puisque le monde et l'au-delà lui appartiennent. La richesse implique des devoirs. La richesse qui ne s'accompagne pas de la générosité est méprisée ».[487] En un mot : la richesse implique, pour le donneur, l'*honneur* de disposer de ses biens en faveur de ses proches pauvres.

Mais, dans cette économie de l'honneur, le pauvre ne peut recevoir le don d'un proche riche sans rien lui rendre. Ainsi, « le propriétaire confie les bêtes, par exemple des chèvres, à une autre personne qui s'engage à les nourrir et à les soigner. On estime les bêtes et l'on convient que le produit en sera partagé.

---

[484] *Ibid.*, p. 30-31.
[485] *Ibid.*, p. 36. (C'est nous qui avons omis.)
[486] *Ibid.*, p. 37.
[487] *Ibid.*, p. 32.

Chaque semaine, l'emprunteur envoie une calebasse de lait par un enfant (à qui, en retour, on donne des fruits, de l'huile, des œufs ou du sucre). Au bout de trois ans, il restitue les bêtes et on partage les produits ; les deux parties supportent à parts égales l'amoindrissement du capital initial dû au vieillissement… »[488] Ici, les échanges entre deux personnes de connaissance ou entre deux familles ne se font pas seulement selon la logique économique. Ils se définissent plutôt comme relevant du « donnant-donnant », qui renforce la relation d'*équité* entre les deux partenaires.[489] C'est pourquoi le calcul d'échanges dans l'ancienne société algérienne s'oppose absolument à l'*esprit moderne de calcul* qui, « se fondant sur l'évaluation quantitative du profit, abolit les approximations hasardeuses et désintéressées (au moins en apparence) d'une morale de la générosité et de l'honneur».[490] Selon le sociologue, cette équité prend sa source dans l'égalitarisme pointilleux du point d'honneur plutôt que dans une conscience rationnelle et abstraite de l'égalité. En conclusion, dans cette économie du donnant-donnant, « en accentuant systématiquement la signification symbolique des actes ou des rapports de production, on se refuse à poser l'économie en tant que telle, c'est-à-dire en tant que système régi par des lois originales, et à reconnaître explicitement les fins économiques par rapport auxquelles l'action économique est objectivement orientée, celles du calcul intéressé, de la concurrence, de la compétition ou de l'exploitation ».[491]

Dans l'économie précapitaliste, qui écarte toujours le calcul rationnel en faveur de l'intérêt personnel ou de l'intérêt de sa propre famille, le futur n'est pas *prévisible* comme ce qui est établi par le calcul dans le cadre d'un plan comptable : Les paysans considèrent « l'esprit de **prévision** comme une ambition diabolique », au nom de l'idée que « l'avenir est la part de Dieu.»[492] Bourdieu refuse de conclure que « le paysan est incapable de viser un avenir lointain, puisque la défiance à l'égard de toute tentative pour prendre possession de l'avenir coexiste toujours

---

[488] *Ibid.*, p. 31.
[489] Selon Bourdieu, cette corrélation se distingue des organisations coopératives ou collectivistes dans la société industrielle. Elle se définit, selon lui, plutôt comme une *entraide.*
[490] *Idem.*.
[491] *Ibid.*, p. 36.
[492] *Ibid.*, p. 29.

avec la **prévoyance** nécessaire pour répartir une bonne récolte dans le temps, parfois sur plusieurs années. »[493] Dès lors, il préfère dire que les paysans peuvent *voir à l'avance*, à partir de toutes les expériences accumulées depuis des générations, et organiser leur conduite économique en fonction des bonnes récoltes attendues. Il précise que « la prévoyance (en tant que ''voir à l'avance'') se distingue de la prévision en ce que l'avenir qu'elle appréhende est directement inscrit dans la situation elle-même, telle qu'elle peut être perçue à travers les schèmes de perception et d'appréciation technico-rituels inculqués par des conditions matérielles d'existence, elles-mêmes appréhendées au travers des mêmes schèmes de pensée ».[494] En bref, l'action économique du paysan dans la société précapitaliste obéit à une logique qui n'est pas celle du calcul économique rationnel.

Le cycle annuel de production et de consommation familier dans la société rurale traditionnelle perd toute importance dans la société capitaliste. Selon Bourdieu, « parce que la longueur du cycle de production y est généralement beaucoup plus grande, l'économie capitaliste suppose la constitution d'un futur médiat et abstrait (…) ».[495] De plus, la plupart des agents économiques vivent d'un salaire mensuel en échange de leur force de travail. Normalement, ce salaire n'est pas prélevé sur la production de l'année antérieure, mais anticipé à partir du profit escompté de la vente des produits sur le marché. A la place du troc entre des personnes de connaissance, l'économie de marché suppose des échanges monétaires entre des inconnus. S'exprimant plus clairement encore sur la forme de la production moderne, le sociologue distingue deux idées peut-être trop souvent confondues. « Rien ne s'oppose plus radicalement à l'**entraide**, qui associe toujours des individus unis par des liens de consanguinité réelle ou fictive, que la **coopération** qui mobilise des individus sélectionnés en fonction des fins calculées d'une entreprise spécifique. »[496] (Mais il se pourrait que, à son tour, Bourdieu ne distingue pas assez : la coopération organisée diffère de la division du travail !) Dans le cas de la coopération, il est évident que le groupe cesse d'exister quand

---

[493] *Ibid.*, p. 19.
[494] *Idem.*
[495] *Ibid.*, p. 21.
[496] *Ibid.*, p. 26.

l'objectif défini par contrat est réalisé. Ici, le calcul rationnel domine tout, au moins théoriquement. C'est pourquoi les agents qui ne peuvent plus vivre de l'entraide familiale et collective orientent leur comportement économique vers un futur individuel et familial-nucléaire, anticipé par le calcul rationnel. En bref, il en résulte un nouvel habitus auquel les gens s'adaptent dans le champ économique.

A la lumière de l'hypothèse d'une hétérogénéité profonde entre les deux systèmes économiques, précapitaliste et capitaliste, Bourdieu tente de cerner, dans l'*Algérie 60*, la transformation de la situation des agents sociaux, surtout des plus faibles, et la mise à mal de leur *habitus* durant la phase de transition du système économique. Il prête pourtant attention au fait que la transition, dans ce pays, « n'est pas l'aboutissement d'une évolution autonome de la société se transformant selon sa logique interne, mais d'un changement exogène et accéléré, imposé par la puissance impérialiste ».[497] En ce sens, il précise ainsi quelle est la situation des agents, obligés de changer tous leurs comportements économiques du fait d'une contrainte externe : « par opposition à leur homologues des débuts du capitalisme, ils n'ont ici d'autre choix que de s'adopter au système importé. En fait, des agents élevés dans une tradition culturelle toute différente ne peuvent réussir à s'adapter à l'économie monétaire qu'au prix d'une réinvention créatrice que tout sépare d'une accommodation forcée, purement mécanique et passive ».[498]

Mais rien ne peut être gagné sans douleur. C'est qu'un nouveau système dominant ne naît pas dans le vide ; tout d'abord, il faut effacer les traces du passé et la trace d'héritages ancestraux dans le corps. L'acquisition d'un nouvel habitus et de nouvelles règles incorporées est donc vraiment *laborieuse*. Bourdieu écrit : « patrimoine objectivé d'une autre civilisation, héritage d'expériences accumulées, techniques de rémunération ou de commercialisation, méthodes de comptabilité, de calcul, d'organisation, le système économique importé par la colonisation a la nécessité d'un ''cosmos'' (comme dit Weber) dans lequel les travailleurs se trouvent jetés et dont ils doivent apprendre les règles pour survivre. »[499] C'est

[497] *Ibid.*, p. 14.
[498] *Idem.*
[499] *Ibid.*, p. 13.

pourquoi, en réalité, beaucoup d'agents ont souvent, vraiment très souvent, échoué à le faire. A vrai dire, ils n'ont même pas conscience du fait que leurs comportements traditionnels font obstacle à une adaptation réussie à la vie économique et sociale dans le nouveau contexte. Selon le sociologue, les techniques matérielles que requiert la conduite économique dans le système capitaliste ne reposent pas sur un libre assentiment. Ces techniques sont « inséparables (…) d'une ''philosophie vécue'' qui s'est élaborée lentement au cours de l'histoire et qui est transmise à travers la prime éducation conférée par le groupe familial ainsi qu'à travers l'éducation expresse ».[500] Il est donc vraiment difficile, pour des agents qui ont vécu dans une société précapitaliste, de surmonter l'écart entre l'implantation rapide du nouveau système économique et le long apprentissage d'un nouvel habitus. « Relativement réduite, écrit-il, dans le capitalisme naissant comme dans la société capitaliste avancée, la discordance entre les habitus et les structures de l'économie est ici aussi grande que possible. Parce qu'elles ne se transforment pas au même rythme que les structures économiques, des dispositions et des idéologies correspondant à des structures économiques différentes, encore actuelles ou déjà abolies, coexistent dans la société et parfois même à l'intérieur des mêmes individus. »[501] La restructuration de l'habitus est souvent beaucoup plus difficile que la transformation des grandes idées qui minent une collectivité.

A ce propos, Bourdieu souligne que, dans la plupart des pays du Tiers Monde, le capitalisme engendre chez les agents sociaux des problèmes et des conflits plus graves, en dépit de toutes les analogies, que dans les pays où est né le capitalisme. Pour appréhender la situation des agents socialement faibles, le sociologue utilise des statistiques et s'appuie sur divers entretiens. Il montre que, habitués aux échanges directs de biens dont l'usage, comme inscrit en eux, est réglé par leur poids, leur couleur et leur saveur, les paysans comprennent mal que la valeur de la monnaie entraine un nouveau type d'usage, potentiel, imaginaire et indéterminé. Bourdieu écrit ainsi : « Aussi est-il beaucoup plus facile de gérer ''raisonnablement'' des réserves de biens de consommation que de distribuer sur tout un mois une somme d'argent ou d'établir une hiérarchie rationnelle des

[500] *Ibid.*, p. 14. (C'est nous qui avons omis.)
[501] *Ibid.*, p. 15.

besoins et des dépenses : la propension à tout consommer est infiniment moins grande, évidemment, que l'inclination à réaliser d'un coup l'argent possédé. »[502] Sans suivi des dépenses, sans un apprentissage de l'utilisation rationnelle de la monnaie, il est vraiment difficile, pour les anciens paysans, de résister à la tentation de convertir le salaire à peine reçu en biens réels, nourriture, linge, mobilier, etc. C'est ainsi, d'après lui, qu'il n'était pas rare, il y a une cinquantaine d'années, de voir des ouvriers agricoles dépenser en quelques jours le revenu d'un mois de travail.[503]

Mais le plus grave, c'est que l'utilisation malhabile de la monnaie a contribué grandement à accélérer le mouvement d'emprise foncière par le capital externe et le déracinement des petits paysans dès la fin du 19ème siècle. A cette époque, les petits propriétaires étaient détenteurs d'un titre de propriété authentique et aisément aliénable à la suite des ruptures d'indivision favorisées par une nouvelle loi. Il en est résulté que beaucoup de petits paysans pressés par la pauvreté ont été tentés par l'attrait de l'argent, qu'ils n'ont jamais vu auparavant en telle quantité ; ils ont donc vendu leur terre. A propos de ce phénomène, Bourdieu prend au sérieux cette critique de M. Violette, auteur de *l'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien gouverneur général* (Paris, Alcan, 1931, p 83-91)[504] : « On abuse vraiment des expropriations. (…) l'indemnité en argent n'a pas de sens pour le fellah. Il le dépensera aussitôt, il ne pourra pas le capitaliser et utiliser le pauvre revenu qu'une opération de placement lui assurerait. » Le sociologue précise que « peu familiers avec l'usage de la monnaie, ils eurent tôt fait de dissiper leur petit capital et furent contraints de se louer comme ouvrier agricole ou de fuir vers la ville ».[505] Il importe de souligner le fait que dans l'étude sur les classes inférieures urbaines, ces anciens paysans et leurs descendants apparaissent comme formant la majorité de la classe sous-prolétarienne dans les grandes villes algériennes des années 60. La pénétration de l'économie monétaire dans l'espace rural à la fin de 19ème siècle a abouti, pour les générations suivantes, à la création d'un système de division de la société en

---

[502] *Ibid.*, p. 24.
[503] *Idem.*
[504] In : BOURDIEU, ***AL***, p. 25.
[505] *Ibid.*, p. 25.

classes, grâce auquel l'économie industrielle et capitaliste a pu s'imposer.

Selon Bourdieu, l'économie capitaliste détruit également le système de la famille traditionnelle et l'autorité du chef de famille. Il remarque, tout d'abord, que « dans le Sud algérien, où l'économie traditionnelle s'est maintenue relativement intacte, le chef de famille, (c'est-à-dire, selon la convention adoptée pour l'enquête, celui qui se déclare tel) est généralement le plus ancien : son autorité repose sur les fondements traditionnels, tout à fait indépendante de sa contribution à la vie économique du groupe, les autres membres de la famille demeurant dans un rapport de dépendance, quelle que soit leur contribution effective. L'indivision assure l'autorité du patriarche qui garantit l'unité de la famille indivise ».[506] Au contraire, il souligne que « dans les régions où la pénétration de l'économie capitaliste est plus grande, en Kabylie par exemple, et *a fortiori* dans les grandes villes, c'est, de plus en plus, celui qui apporte la plus forte contribution au budget familial qui se déclare chef de famille quel que soit son âge ».[507] Au final, l'apparition d'une pluralité de revenus en argent, mesurables et commensurables, dans une famille installée dans une grande ville menace l'autorité du chef de famille[508] et augmente la probabilité d'un éclatement de la famille étendue.[509]

En dernier lieu, il faut le rappeler encore une fois, Bourdieu a pris soin de distinguer les prolétaires et les sous-prolétaires. Les prolétaires ont, normalement, un salaire régulier, - même si le montant en est faible -, et ils s'adaptent généralement au nouveau système de la famille nucléaire, à l'occasion de leur émigration. Par contre, les sous-prolétaires ont un travail irrégulier et vivent sous la menace permanente du chômage. De plus, dans la plupart des cas, ils sont privés du soutien matériel et psychologique que procuraient les réseaux de relations de la

---

[506] *Ibid.*, p. 60.
[507] *Ibid.*, p. 61.
[508] « Le cas extrême est celui de ces familles où le père illettré est contraint de recourir à son fils et à sa fille, encore tout jeunes, pour lire ou rédiger les lettres, remplir les formules administratives ou même orienter ses décisions concernant la vie économique de la famille ». *Ibid.*, p. 63.
[509] Cf. « A la fois condition de la rationalisation de l'économie de domestique et de la conduite économique en général, et produit de cette rationalisation, comme le montre le fait que le ménage tend à devenir l'unité économique et sociale de base à mesure que croissent le degré d'adaptation au système économique moderne et le montant des revenus, l'éclatement de la famille étendue est freiné par la crise du logement qui tient assemblés des ménages destinés à se séparer dès qu'ils en auront la possibilité. » *Ibid.*, p. 61.

société paysanne. Selon Bourdieu, à cause de cette pression plus forte exercée par la nécessité économique, on observe très souvent, chez les sous-prolétaires, un très grand écart entre les espérances subjectives et les chances objectives. C'est-à-dire que la plupart des membres de cette classe, la plus défavorisée - paysans sans terre, ouvriers agricoles, chômeurs, journaliers, manœuvres, etc.-, qui subit le poids d'une pauvreté totale, indéfinie, ne peuvent anticiper aucun futur possible ; ils cèdent plutôt à la rêverie, songent à des réalités inaccessibles. Le sociologue témoigne : « Interrogés sur le revenu qui leur serait nécessaire pour bien vivre, les individus pourvus des ressources les plus faibles tendent, pour la plupart, à formuler des aspirations démesurées qui semblent se distribuer au hasard, l'écart entre le revenu estimé nécessaire et le revenu réel étant le plus souvent gigantesque. Tout se passe comme si la plupart des sous-prolétaires étaient incapables de mesurer leurs besoins, même sur le mode du calcul abstrait.»[510] Il évoque un autre exemple : « Interrogés sur leur espoir de s'élever dans leur profession, les sous-prolétaires répondent souvent par le rire : ''Je n'espère rien, dit un cantonnier de Saïda, pour moi, c'est la pelle et la pioche.'' Non seulement toute espérance raisonnable d'ascension sociale leur est interdite, mais l'idée même d'une telle espérance. »[511] Face à la menace pesant sur la survie même, ils ne sont pas capables de formuler des attentes raisonnables. « Il ne reste, affirme Bourdieu, que le rêve et l'utopie. La distance entre les aspirations et la réalité tend vers l'infini. »[512]

Ce qui est important, pour le sociologue, c'est que du fait de ce mélange de « futur utopique », de fatalisme pessimiste et d'aspiration eschatologique, les sous-prolétaires ne conçoivent pas que l'amélioration ou la transformation de leurs conditions de vie puissent exiger l'effort personnel ou l'intervention publique. « Parce que la conscience des obstacles objectifs à l'obtention d'un emploi ou d'un revenu suffisant les renvoie à la conscience de leurs incapacités, le défaut d'instruction et de qualification professionnelle par exemple, les sous-prolétaires tendent à imputer leurs manques aux manques de leur être plutôt qu'aux manques de l'ordre objectif. (''Chacun sa chance, dit un manœuvre de Constantine. Celui qui n'est pas instruit, n'a rien. On le fait peiner jusqu'à ce qu'il mette le genou par

[510] *Ibid.*, p. 67-68.
[511] *Ibid.*, p. 69.
[512] *Ibid.*, p. 70.

terre. C'est ça, la vie de celui qui ne sait pas lire''). Ils n'accèdent jamais à la conscience du système comme responsable *aussi* de leur défaut d'instruction et de qualification professionnelle, c'est-à-dire à la fois de leurs manques et des manques de leur être. »[513] La misère s'impose à eux, et elle ne leur permet pas de chercher une issue raisonnable dans l'ordre économique de leur société. Ils tendent simplement à subir leur souffrance comme une chose habituelle, voire naturelle. « Loin de pouvoir déterminer par soi seule la saisie du donné comme insupportable ou révoltant, la pression de la nécessité économique tend même à interdire la prise de conscience, qui suppose tout autre chose qu'une sorte de *cogito* révolutionnaire. Faute d'appréhender en tant que tel le système dont leur situation est un aspect, les sous-prolétaires ne peuvent lier l'amélioration de leur condition à une transformation radicale du système. (…) Bref, l'aliénation absolue anéantit la conscience même de l'aliénation. »[514]

Finalement, du fait de l'aggravation de la discordance entre leur ancien habitus et la nouvelle structure économique, de l'ignorance de l'injustice qu'ils subissent en raison du système social existant et de l'absence de services publics tels qu'éducation et formation professionnelle, les sous-prolétaires reproduisent, d'une génération à une autre, les traits de leur classe économique et sociale. De plus, puisque, faibles économiquement, ils sont obligés d'accepter un salaire dérisoire et de supporter de mauvaises conditions de travail, sous peine de chômage, et puisque, étant inférieurs socialement, ils sont souvent qualifiés de paresseux et de mauvais-professionnels, ils contribuent, sans le savoir et sans le vouloir, à la perpétuation d'un système de répartition inégalitaire de la richesse liée à l'économie capitaliste. Ils sont toujours pauvres, comme ils l'étaient dans la société rurale. Rien de mieux pour eux. Mais la vie elle-même devient plus dure et plus précaire, en contexte urbain, où l'on est privé du soutien matériel et psychologique que procuraient les réseaux de relations propres à la société paysanne. La prospérité qu'amène l'économie capitaliste, et l'accroissement de la liberté individuelle ne sont pas pour eux.

---

[513] *Ibid.*, p. 79. (C'est nous qui avons mis en italique.)
[514] *Idem.* (C'est nous qui avons omis.)

3. b. 2) Adaptation ou inadaptation au logement moderne

Après avoir présenté brièvement l'étude consacrée à l'analyse des conditions de vie et des différentes manières d'agir chez les membres de chaque classe sociale au cours de la transformation du système économique en Algérie dans les années 1960, il nous reste à aborder la dernière partie du livre, qui concerne directement le sujet de cette thèse, à savoir l'*espace de l'habiter*. Bourdieu observe les ensembles d'appartements modernes, type logements sociaux ou HLM, qui ont été construits massivement au cours de l'urbanisation, dans le nouvel espace capitaliste.

Voici d'abord un résumé des caractéristiques architecturales de l'appartement moderne, soi-disant « occidental » ou « européen ». Différant du logement traditionnel ou du logement en bidonville constitué d'une grande pièce, ce nouveau type contient au moins deux ou trois pièces. De plus, la surface habitable du logement est plus grande. Malgré l'augmentation du nombre de pièces et de la surface, l'appartement moderne est pourtant conçu pour une petite famille, à savoir un ménage, plutôt que pour une grande famille composée de plusieurs ménages. La séparation des pièces ou des chambres est essentiellement conçue pour protéger la vie privée de chacun. Bien entendu, grâce au caractère collectif de cet habitat, l'appartement est, conformément à sa définition « moderne », équipé de tout le confort moderne - gaz, électricité, eau courante, etc.- à moindres frais. Si l'on considère seulement les conditions matérielles de l'appartement moderne, sa qualité, disons son « habitabilité », est nettement meilleure que dans les anciens types de logement.

Mais est-ce que cette habitabilité et ces commodités du nouveau logement sont également au service de tous les habitants ? Et est-ce que le logement moderne fait que tous les habitants accèdent à la modernité sans difficultés ? Ces questions décisives sont formulées, dans la recherche de Bourdieu, en termes d'« adaptation » ou d'« inadaptation » : Est-ce que tous les habitants réussissent à bien s'adapter dans leur nouveau logement ? Si non, comment se traduisent les échecs, au plan des logements et de la vie des quartiers ? A partir de cette problématisation, le sociologue s'interroge sur la réussite de l'adaptation au logement moderne en rapport avec l'apparition d'une société de classes dans la société algérienne.

A la différence des cités françaises, destinées généralement, depuis le début, aux classes moyenne et populaire appelées à devenir une force de travail au sein de la civilisation industrielle, l'apparition des « cités européennes » en Algérie est plutôt un facteur important de la naissance des classes économiques et sociales consécutive à l'implantation de l'économie capitaliste. C'est-à-dire que l'apparition des nouveaux ensembles contribue à la transformation des différentes couches économiques de la société précapitaliste - par exemple : grands propriétaires terriens, petits paysans libres et fermiers – en classes de (petits) bourgeois, prolétaires et sous-prolétaires, classes qui composent la société industrielle urbanisée. Bourdieu insiste sur le fait que « le logement moderne a rendu possible l'épanouissement d'une (petite) bourgeoisie que tout son style de vie, ses valeurs, ses aspirations, séparent du prolétariat et du sous-prolétariat des bidonvilles et des quartiers anciens. »[515] En un mot, l'apparition des « ensembles » d'appartements modernes a été un moteur capital dans la structuration et la différenciation des classes économiques et sociales.

Comment cela a-t-il été possible ? Tout d'abord, le sociologue note que, dans les enquêtes publiques des années 1958-1960 qu'il a utilisées pour cette étude, l'accès au logement moderne dans la société algérienne a été réservé à certaines couches sociales, malgré l'objectif initial des organismes publics comme les HLM ou les organismes d'habitat social. Selon lui, l'enquête sur les nouveaux logés menée pendant l'été de l'année 1960, « donne une image fidèle de la structure de l'ensemble des locataires : les manœuvres représentent 17 %, les ouvrier 20,5 %, le personnel de service 25,5 %, les fonctionnaires et militaires 9 %, les artisans et commerçants 15,5 %, les cadres supérieurs 2,5 % et les retraités ou inactifs 10 %. 97 % des enquêtés sont d'origine urbaine et, disposant pour la plupart d'un emploi et de revenus stables, sont particulièrement préparés à s'adapter aux exigences du nouvel habitat. »[516] Ainsi, ces logements collectifs qui offrent des commodités à moindre frais, sont globalement destinés aux couches moyennes et inférieures, mais la couche la plus inférieure, comme les chômeurs et les immigrés ruraux, est exclue. C'est la raison pour laquelle, dans une situation de crise du logement, dans des

[515] *Ibid.*, p. 114.
[516] *Ibid.*, p. 96. (Référence 4)

grandes villes, le loyer et les charges de ces nouveaux logements confortables sont beaucoup plus élevés que ceux du logement en bidonville et dans un quartier ancien. Les nouveaux ensembles urbains étant pour la plupart bâtis dans la périphérie des villes, l'augmentation des frais de transport est prévisible. Selon Bourdieu, « le pourcentage moyen des dépenses plus ou moins directement liées à l'habitat (loyer, charges, transport, entretien et mobilier) atteint 44,5 %, contre moins de 10 % chez les mal logés. »[517] De plus, « outre qu'il grève fortement le budget, le loyer apporte avec lui la notion d'*échéance fixe et régulière*. Alors que, dans le bidonville ou à la Casbah, toutes sortes d'accommodements étaient possibles, du fait que l'on pouvait demander un délai au propriétaire ou emprunter à un parent ou un ami la petite somme nécessaire au paiement des échéances, il n'en est plus ainsi dans la cité ou le H.L.M. A la souplesse des relations personnelles a fait place la rigidité bureaucratique. Du fait qu'il absorbe une part importante du revenu, du fait qu'il doit être versé à intervalles réguliers et à date fixe, le loyer (auquel s'ajoutent différentes charges locatives) devient le centre de toute la configuration budgétaire et de toute l'économie domestique. »[518] C'est pourquoi l'apparition d'un grand ensemble composé d'appartements modernes engendre, implicitement ou explicitement une distinction très marquée entre la classe prolétarienne, on dit : « les moins pauvres », et celle des plus pauvres, - *sous-prolétariat* -, qui n'ont pas les moyens de quitter les bidonvilles et les quartiers anciens. Il n'est pas indifférent de noter que l'inaccessibilité du logement rêvé jette les sous-prolétaires dans un profond abattement. La « pauvreté » dans des grandes villes algériennes a commencé à se définir par rapport à un **sentiment de privation ;** la même chose se passant dans d'autres sociétés urbaines.

Il nous importe de préciser que, dans toutes les sociétés capitalistes, la plupart des gens qui n'ont pas reçu une maison en héritage, ni un terrain, sont obligés de dépenser chaque mois une grande part de leurs revenus pour l'habitation, qu'ils soient locataires ou propriétaires, achetant leur logement grâce à un prêt immobilier. Dans ce contexte, celui du marché du logement, personne ne croit plus que le travail est un moyen suffisant pour vivre. La maison et l'appartement

[517] *Ibid.*, p. 106.
[518] *Ibid.*, p. 102-103.

loués représentent de beaux revenus pour les propriétaires et autres sociétés financières. Il en résulte que le loyer élevé accroit de plus en plus la distance économique entre les classes ; finalement, il constitue un obstacle radical à la mutation du rapport entre classes. La richesse, dans la société industrielle-urbaine, n'est pas liée à l'abondance des provisions ou des matériaux bruts, mais aux propriétés foncières. Même dans la société néo-capitaliste d'aujourd'hui, qui semble s'épanouir avec le marché financier, les propriétés foncières fonctionnent toujours comme un capital aussi indispensable que l'or, hier.

Dans cette situation, la plupart de gens appartenant aux classes moyenne et inférieure ne sont pas obligés de travailler pour gagner leur pain, mais pour rembourser une dette immobilière ou pour payer le loyer. Une grande partie, souvent bien plus de la moitié de leur maigre salaire, disparaît tous les mois de leurs comptes bancaires, au nom de « charges d'habitation ». Pour eux, il est presque impossible de se procurer de quoi acheter un petit logement. Ils dépensent pour leur logement, et ne laissent aucun héritage à leurs enfants. Ces derniers se trouvent confrontés, tout comme leurs parents, à l'obligation de travailler pour payer le logement. Toujours à nouveau, leurs descendants doivent repartir de zéro. A vrai dire, les lourdes charges liées à l'habitation contribuent pour l'essentiel à la reproduction des classes dans le système capitaliste. De ce point de vue, l'apparition des logements modernes et l'augmentation importante du loyer dans les grandes villes algériennes des années 1960 ressemblent à une fusée qui signale, dans cette ancienne colonie, le lancement du développement du capitalisme occidental, fondé sur la distinction du prolétariat et du sous-prolétariat, des travailleurs qualifiés et des journaliers ou chômeurs, des habitants des quartiers modernes et des habitants des bidonvilles.

Mais la plupart des gens appartenant à ces deux classes inférieures, surtout les sous-prolétaires, ne comprennent pas vraiment le mécanisme du marché du logement urbain, les causes de l'accessibilité ou de l'inaccessibilité du logement moderne en rapport avec la transformation du système économique dominant. Selon Bourdieu, les gens qui sont inconscients de leur situation de classe « reproduisent, tant dans leurs représentations conscientes que dans leurs pratiques, la situation dont ils sont le produit et qui enferme l'impossibilité d'une prise de conscience

adéquate de la vérité de la situation : ils ne savent pas cette vérité, mais ils la font ou, si l'on veut, ils la disent seulement dans ce qu'ils font ».[519] Ainsi, comme Arendt le précise, les gens, dans la société urbaine, consacrent leur vie presque tout entière, à satisfaire aux nécessités de la vie – en particulier, à nos yeux, pour « payer le loyer ». Par conséquent, ils s'excluent eux-mêmes de la vie publique et de l'espace public. Pour eux, la pauvreté ou le mal-logement n'apparaissent que comme un problème individuel ou familial, non comme un problème commun, celui de la classe à laquelle ils appartiennent.

Qu'est-ce qui se passe, pour les gens qui ont réussi à s'installer dans un nouveau logement ? Leur vie devient-elle vraiment plus confortable, plus riche et plus heureuse que la vie en bidonville ?

Il faut avant tout rappeler une remarque de Bourdieu : « l'appartement moderne est un élément d'un système et, à ce titre, il exige de ceux qui ont à l'occuper l'adoption d'un certain style de vie ; il suppose et appelle l'adoption de tout un complexe de pratiques et de représentations, telles que de nouveaux rapports entre les membres de la famille, une nouvelle conception de l'éducation des enfants, une nouvelle économie domestique en un mot. »[520] En bref, l'accession à l'habitat moderne requiert « une véritable métamorphose culturelle ». Parce qu'il emprunte à Heidegger l'idée du « logement » comme *ustensile*, Bourdieu perçoit l'appartement moderne comme un espace déjà structuré mais vide, qui réclame des habitants qu'ils le remplissent, d'un mobilier, d'un équipement ménager, d'un équipement de loisir (télévision), etc., et le transforment en vue de mener une vie moderne. Lisons Bourdieu : « Au titre d'ustensile, c'est-à-dire, d'objet matériel préparé pour un certain usage, il (l'appartement moderne*- c'est nous qui l'ajoutons) annonce son avenir et l'usage à venir que l'on pourra (et devra) en faire si l'on veut se conformer à l''intention'' qui l'habite. (…) il apparaît à la fois comme lieu d'exigences qu'il faut combler et aussi comme un espace étranger qu'il s'agit de défricher, d'humaniser, c'est-à-dire de posséder, et qui résiste. Transformer un appartement ; le meubler, le décorer, c'est sans doute le

[519] *Ibid.*, p. 116.
[520] *Ibid.*, p. 107-108.

rendre plus confortable mais aussi et surtout le maîtriser en imprimant sur lui sa marque, le posséder en le rendant personnel. ''Moderne'', fait pour un homme ''moderne'', l'appartement exige un comportement d'homme moderne. »[521] L'appartement ne mérite d'être dit « moderne » qu'à condition que ses habitants l'utilisent conformément aux standards de la vie moderne. Le sociologue poursuit : « s'il n'est rien de plus désolé qu'un appartement moderne ''meublé'', à la manière d'un bidonville, de quelques matelas, d'un *kanoun* et d'une natte, c'est qu'il n'est pas habité mais ''occupé'' : ce n'est pas une habitation, c'est-à-dire un espace organisé, maîtrisé et humanisé, mais un simple local. »[522]

En réalité, parmi les habitants d'un nouveau quartier moderne, beaucoup n'ont pas les moyens leur permettant de bien profiter de l'agréable modernité de leur logement. Ils sont peut-être capables de payer le loyer, cher, de la cité européenne (« tout confort »), mais ils ont du mal à régler les factures du gaz, de l'eau courant et de l'électricité. Parce que le loyer et les charges atteignent 46% d'un salaire d'ouvrier, la majorité des habitants, dans ce type de quartier, doivent avoir un revenu moyen sensiblement plus élevé. Selon le sociologue, il n'y a que trois solutions pour ces habitants à faibles revenus, par rapport à leur logement : « ou bien user sans compter des commodités fournies par le logement, quitte à déséquilibrer complètement le budget familial ou à consentir des sacrifices dans d'autres domaines, l'alimentation par exemple, ou bien réduire au maximum la part du revenu consacré aux charges, en évitant d'utiliser le chauffe-eau, en réduisant la consommation de gaz, d'eau, d'électricité. »[523] Dans ces cas, contrairement à l'attente des habitants dans la cité européenne, il est vrai qu'« à revenu égal, on vit mieux dans un bidonville que dans un H.L.M ».[524]

C'est précisément là, selon Bourdieu, que se révèle la contradiction dans la vie des habitants qui ne sont pas suffisamment riches pour mener la vie moderne appropriée à leur logement. « Choisir de restreindre au maximum les dépenses entraînées par l'usage de l'équipement domestique, ce serait se priver délibérément de tout ce dont on était privé jusque-là. Cela reviendrait à se

---

[521] *Ibid.*, p. 108. (C'est nous qui avons omis.)
[522] *Idem.*
[523] *Ibid.*, p. 104.
[524] *Ibid.*, p. 100.

replacer dans la situation du bidonville, mais dans des conditions totalement nouvelles : il y a un abîme entre le fait de n'avoir pas le gaz quand on habite dans un bidonville et le fait d'être obligé de le couper, alors qu'il est là, à l'intérieur même de l'appartement, et de revenir au *kanoun,* pour faire des économies. C'est l'installation même dans un logement moderne qui devient rétrospectivement absurde. Dans les deux cas, le logement moderne devient paradoxalement l'obstacle à l'entrée dans la vie moderne qu'il semblait promettre. »[525] Dans ce cas, beaucoup de gens habitant en appartement moderne « ne font que recréer les anciennes conditions de vie qu'ils avaient cru fuir en accédant à la cité ».[526] Autrement dit, ils réussissent à changer leur lieu de vie, mais leur *habitus*, au sens de « pratique qui ménage l'espace de vie » n'est guère adapté à leur logement « chic ». Le problème, c'est que, chez ces inadaptés, l'accès à l'habitation moderne entraine finalement « un malaise profond. »[527] Bourdieu les appelle des « locataires malheureux ».[528]

Selon lui, la cité moderne devient un bidonville au moment où cette frustration, provoquée par l'inadaptation au logement moderne, alors qu'on se croit sur le seuil d'une nouvelle vie « chic », est partagée par une majorité des habitants du quartier. Il écrit ainsi : « De là aussi cette constellation de pratiques par lesquelles on adapte la cité à ses possibilités, faute de pouvoir s'adapter à elle. Ne pouvant accéder au niveau d'adaptation supérieur qu'exige la cité moderne, on cherche à créer une forme d'adaptation à un niveau inférieur, au prix d'une bidonvilisation de la cité. »[529] Il se penche ensuite sur divers exemples : « C'est ainsi que, dans les classes les plus défavorisées, la famille étendue qui avait éclaté tend à se reconstituer. Des parents restés dans le bidonville ou récemment venus de la campagne rejoignent le noyau qui s'était installé dans l'appartement. Dans les cités horizontales, on bâtit des baraques dans les cours. Dans les cités verticales, on ferme les loggias pour en faire des chambres destinées à abriter un nouveau ménage. Le nombre de personnes actives augmente. Ces personnes vont chercher à s'occuper à l'entour de la cité en fondant de petits commerces

[525] *Ibid.*, p. 104-105.
[526] *Ibid.*, p. 110.
[527] *Ibid.*, p. 96.
[528] *Ibid.*, p. 109.
[529] *Idem.*

ambulants ou en étalant des marchandises hétéroclites et misérables à même le sol. Corrélativement, une partie des commerces de style européen est abandonnée. Des lieux de réunion spontanés se créent aux abords de la cité. Et l'on revoit, adossés aux murs de l'immeuble, les groupes de vieillards qui bavardent, à longueur de journée, comme ils faisaient dans le bidonville ou dans le village de Kabylie. »[530] Bourdieu nous rappelle ici que la bidonvilisation d'un quartier est fondamentalement provoquée par la discordance entre l'habitus des habitants et la nouvelle structure économique, qui s'impose, au nom, - enchanteur ! -, de la « modernité ». Cette remarque sur la bidonvilisation des ensembles modernes semble également pertinente pour expliquer la bidonvilisation dans les grandes cités européennes.

Bien entendu, Bourdieu observe aussi que, parmi les habitants des nouveaux quartiers, certains réussissent à s'adapter aux nouveaux logements européens grâce à des conditions économiques plus favorables que celles de la moyenne de la classe prolétaire. « A la différence des autres catégories qui engagent pour leur logement des dépenses disproportionnées avec leurs revenus sans parvenir pour autant à satisfaire les exigence de l'habitat moderne et les besoins nouveaux qu'il fait surgir, (…) disposant de revenus nettement plus élevés, elles (les familles plus favorisées* - c'est nous qui l'ajoutons) peuvent réaliser un nouvel équilibre économique sans être contraintes de s'imposer des sacrifices démesurés en d'autres domaines. »[531] Pour ces familles, l'accès au logement moderne représente véritablement une mutation culturelle. C'est que tous les obstacles à l'apprentissage des pratiques convenant au style de vie moderne, soi-disant « européen » et « développé ou avancé », sont levés. Bourdieu note qu'un petit nombre d'habitants résidant en appartement moderne, réussissent à se doter d'un *habitus* moderne et se distinguent ainsi de la majorité des prolétaires. Ils composent finalement la classe de la **petite bourgeoisie**, la classe la plus importante pour le développement de l'économie capitaliste, et reproduisent leur classe en transmettant leur habitus aux enfants. « Ainsi, écrit le sociologue, à travers les conditions qui y donnent accès et les transformations de la pratique qu'il rend possible, le logement moderne a rendu

[530] *Ibid.*, p. 110. (C'est nous qui avons omis.)
[531] *Ibid.*, p. 113.

possible l'épanouissement d'une (petite) bourgeoisie que tout son style de vie, ses valeurs, ses aspirations, séparent du prolétariat et du sous-prolétariat des bidonvilles et des quartiers anciens. Les conditions que doivent remplir ceux qui le franchissent font que le ''seuil de modernité'' est ici une frontière entre les classes. »[532] Le problème, c'est qu'après que s'est installée la séparation entre classes, après que s'est stabilisé le nouveau système économique dominant, il devient très difficile de se déplacer vers une autre classe, plus favorisée. De même que beaucoup d'enfants héritent de la maison ou du quartier de leurs parents, de même ils héritent de la classe sociale de leurs parents.

Bien sûr, tous les ensembles modernes ne sont pas menacés de bidonvilisation. Considérons rapidement l'ouvrage de Valérie Gelézeau, (maître de conférences en géographie, EHESS), qui porte le titre de *Séoul, ville géante, cités radieuses*, c'est une étude sur les grands ensembles dans la capitale sud-coréenne. Selon cette auteure, « le voyageur tant soit peu sensible à la forme des villes ne peut manquer d'être frappé par les paysages de cette ville : partout, des grands ensembles, tels ceux qui furent construits dans les banlieues françaises aux plus beaux jours des ZUP ».[533] Aux yeux du voyageur occidental, ce pays, où 70 % de la population des grandes villes coréennes habitent dans des appartements modernes, mériterait d'être appelé, peut-être un peu ironiquement, « la république des appartements modernes ». Pour le voyageur qui a déjà connu le temps de la bidonvilisation des grands ensembles dans les banlieues des grandes villes occidentales, les coréens semblent reproduire les erreurs commises dans les villes européennes ; et l'erreur est même ici plus grave. Cependant l'auteure jette un autre regard, qui bouscule les préjugés de cet étranger : « Mais vivre à Séoul brouille la vision univoque et européocentriste, instruite des leçons de l'urbanisme technocratique pratiqué pendant les trente glorieuses, selon laquelle aujourd'hui les grands ensembles riment avec laideur urbaine, logement social, déclassement. Au contraire – et comme dans d'autres pays en croissance rapide-, ceux-ci jouissent auprès de la majorité des Coréens d'une image plutôt positive, où la question de l'esthétique urbaine le cède aux antiennes tant de fois entendues au

[532] *Ibid.*, p. 114.
[533] GELEZEAU Valérie, *Séoul, ville géante, cités radieuses*, Paris : CNRS Editions, 2003, p. 1.

cours des mes recherches. »[534]

Pourquoi les ensembles, dans cette ville gigantesque, ne deviennent-ils pas bidonvillisés ? Selon l'auteure, en même temps que l'économie coréenne se développe, les appartements « occidentaux » sont fournis, et ce dès le début, aux bourgeois ou à certaines professions qui ont fortement tendance à se développer en tant que petite bourgeoisie : professeur, agent public, commerçant indépendant, ouvrier qualifié de grande Entreprise. - l'auteure précise qu'en Corée, rien de semblable aux HLM n'existait avant l'année 1988, à cause d'une politique d'accession à la propriété.[535]- Les habitants des grands ensembles coréens ont donc pu se retrouver rapidement dans une commune identification sociale à la *bourgeoisie urbaine*, et apprendre le style de vie moderne, reformulé à la manière coréenne selon un mixte d'occidentalité (ou bien de modernité) et de tradition. Grâce à la croissance « miraculeuse » de l'économie nationale, le revenu de chaque coréen est passé en moyenne de 80 dollars à plus de 10.000 dollars, entre 1960 et 1995. S'est finalement constituée une grande classe moyenne, délivrée de la menace de la pauvreté. Les gens ont un travail stable, un salaire suffisant pour se nourrir, se loger et meubler leur logement d'équipements et de meubles modernes, et pour pourvoir à l'éducation de leurs enfants. C'est justement à cette classe, qui est « *raisonnablement riche* pour pouvoir vivre dans un appartement »[536], que les ensembles urbains offrent une demeure habitable et viable. Si l'on applique ici la remarque de Bourdieu, on dira que la non-bidonvilisation des grands ensembles coréens peut s'expliquer par le fait que la majorité de leurs habitants sont économiquement capables de satisfaire tous les besoins correspondant au logement moderne ; par conséquent, ils ont réussi à se hisser au niveau de la classe moyenne. En ce sens, on peut affirmer que le logement moderne devient un espace de *bien-être* pour les habitants, à condition seulement qu'ils aient aussi les moyens de faire face aux nécessités liées à la modernité. Ainsi, Gelézeau a malheureusement raison de le dire, l'appartement moderne est en Corée « *le produit* de la société

[534] *Ibid*., p. 1
[535] *Ibid*., p. 152.
[536] *Ibid.*, p. 38. (C'est nous avons mis en italique.)

industrielle », il en est l'*outil*.[537] Mais on ne peut oublier que, à côté de l'histoire glorieuse de l'appartement coréen, il existe toujours, dans cette société, des marginaux, - des sous-prolétaires, au sens de Bourdieu -, qui n'ont pas les moyens d'acheter, ni même de louer ce produit capital. Tel l'ouvrier qui n'a pas d'outil sous la main, ils ne parviennent pas à sortir d'une situation invivable.

Revenons à la situation en Algérie, qui est bien différente de celle de la Corée du sud. Couplée au capitalisme occidental qui s'est imposé dans cette ancienne colonie, la construction des nouveaux logements modernes a provoqué la naissance des trois classes qui conviennent à ce nouveau système économique : petite Bourgeoisie (ceux qui s'adaptent bien au logement moderne), prolétariat (ceux qui réussissent à accéder au logement moderne, mais qui ont du mal à s'y adapter), sous-prolétariat (ceux qui n'ont pas les moyens d'accéder au logement moderne). Comme nous l'avons déjà précisé, ce type de distinction entre catégories économiques ne correspond pas à une simple transition dans la hiérarchie des différentes couches sociales dans l'ancienne société agricole. Car ces nouvelles classes se répartissent tacitement des rôles spécifiques en tant qu'agents économiques et sociaux, afin de reproduire indéfiniment le système de la société urbaine-capitaliste.

En conclusion, grâce à l'étude de Bourdieu sur les nouveaux ensembles qui poussent comme des champignons dans les villes algérienne, nous pouvons mieux comprendre que l'amélioration du logement social en vue du *bien-être* des habitants ne peut pas s'obtenir simplement grâce à une politique de construction massive de logements de qualité, mais doit s'accompagner de politiques visant la distribution équitable de la richesse entre les classes sociales. Sans correction de l'injustice de la structure actuelle, qui impose la loi du plus fort à la faveur de la liberté individuelle, l'offre massive de nouveaux logements sur le marché foncier aggrave contradictoirement la situation de l'habitation des faibles. Vincent a raison de souligner, à propos du marché, que « autant ce modèle insiste sur la rationalité d'individus au clair sur leurs intérêts, autant il fait silence sur l'inégale distribution des

[537] *Ibid.*, p. 192.

ressources nécessaires pour donner à sa vie un cours conforme à ses intérêts ».[538] En ce sens, le logement moderne théoriquement disponible sur le marché foncier est, pour les faibles, soit en allèchement par le miel d'un autre monde, soit un cadeau empoisonné.

Il importe de souligner qu'on ne peut pas appliquer partout, sans prendre en considération la culture régionale et la structure économique de la société, les mêmes critères d'une habitabilité servant au *bien-être.* A vrai dire, ceux-ci n'existent pas. Dans la société précapitaliste, où la fracture entre riches et pauvres est moins vive qu'aujourd'hui, les habitants peuvent trouver le bonheur dans une seule pièce, occupée par une même et grande famille, alors que l'appartement composé de plusieurs pièces peut être source de malaise pour ses habitants s'ils ne sont pas suffisamment riches par rapport aux voisins. Pour les humains, en tant que membres d'une communauté mais aussi en tant qu'êtres jaloux les uns des autres, les critères de bien-être relèvent de choix politiques, de décisions, concernant le développement solidaire de la liberté et du bonheur des citoyens, dans le souci d'établir entre eux des relations. A cet égard, l'urbanisme n'est plus un simple projet architectural ou graphique, mais un projet politique et éthique qui prend en compte toutes les dimensions de la vie humaine : logement, travail, sécurité sociale, éducation publique, transport, loisirs, etc. De même qu'une maison voisine avec d'autres maisons, de même les êtres humains ne peuvent manquer de voisiner avec les autres. Tel est notre destin et, à la fois, notre devoir. Nous sommes nés ainsi.

4. *hexis* et *habitus*

Comme nous l'avons signalé au début de ce chapitre, le concept d'« *habitus* », central dans la sociologie bourdieusienne, est la traduction latine d' « *hexis* », un des termes importants du vocabulaire technique aristotélicien. Il est intéressant de noter que, dans les traductions françaises des ouvrages du philosophe antique, le mot « *hexis* » n'est pas traduit seulement par le mot latin, mais se laisse souvent traduire par diverses expressions françaises. Ainsi, selon les contextes

[538] VINCENT, « Modèle du marché et concept de champ », p.19.

concrets ou selon les traducteurs, on trouve : « état », « disposition stable », « manière d'être », ou encore « possession ». Ici, par le détour d'une brève étude sur la diversité des traductions d'« *hexis* » dans la philosophie aristotélicienne, (l'*hexis* dépassant le sens usuel d'*habitus*, destiné chez Bourdieu à désigner la reproduction d'une manière d'agir homogène et difficilement modifiable chez les agents sociaux, dans les divers champs), nous aimerions plaider en faveur de la possibilité d'un changement de l'*habitus* grâce aux actions responsables, coopératives, d'agents sociaux capables de viser le « vivre bien avec les autres ». Ce travail ne préconise pas l'abandon du terme bourdieusien d'« *habitus* », ni ne s'oppose à cette sociologie. Plutôt, en le confrontant dialectiquement avec le terme aristotélicien, et à la lumière de la visée éthique que l'on découvre, discrète, dans la sociologie de Bourdieu, on soulignera que cet auteur n'a pas totalement nié la possibilité de changements dans la manière commune d'agir des agents sociaux. A nos yeux, Vincent a raison de dire que « si la théorie de Bourdieu met l'accent sur la ''reproduction'' sociale – dans et par l'habitus -, ce n'est pas pour nous faire renoncer à l'hypothèse que certains changements sont possibles, que des crises, tant collectives que personnelles, surviennent, capables d'entamer le consensus et d'ébranler sa fonction générale conservatrice. La théorie, paradoxale à bien des égards, ne mettrait l'accent sur la reproduction – que ne lui a-t-on reproché à ce propos ! – que pour mieux diriger notre attention vers l'écart rare, vers son prix et vers l'ampleur de ses conséquences possibles ».[539] En réalité, en rappelant la difficulté du changement des actions en faveur d'une vie meilleure, le sociologue demanderait fondamentalement plus de conscience et plus d'efforts de la part des agents sociaux.

Considérons d'abord l'*hexis* aristotélicien. Ce n'est pas Aristote qui a créé ce concept. L'ayant reçu « de Platon d'une part, de la sophistique et des médecins hippocratiques d'autre part et, plus généralement encore, de la langue grecque »,[540] le philosophe infléchit le sens et l'adopte prudemment dans sa recherche, non seulement dans son éthique mais encore dans sa métaphysique et sa physique.

---

[539] *Ibid..*, p. 30.

[540] RODRIGO Pierre, *Aristote, une philosophie pratique praxis, politique et bonheur*, Paris : VRIN, 2006, p. 111.

Selon Pierre Rodrigo, le mot « *hexis* » dérive du verbe « *hexin* », traduit usuellement par « avoir », dans le dialogue platonicien le *Théétète*, où Socrate explique, face à son interlocuteur, le jeune Théétète d'Athènes, la distinction entre « avoir la science » (*epistèmès* ***hexin)*** et « avoir acquis la science » (*epistèmès* ***ktèsin***) :

> Eh bien, à moi, il n'apparaît pas que ce soit la même chose, **avoir acquis** et **avoir**. Par exemple, si quelqu'un ayant acheté un manteau et en étant le propriétaire, ne le portait pas, non ne dirions pas qu'il l'a, mais, qu'il l'a acquis. (197b)

Selon cette analogie, savoir, c'est « avoir le pouvoir effectif de se saisir des connaissances » ainsi qu'on porte effectivement le manteau que l'on a acquis.[541] Dans ce cas, l'« *hexis* », dérivée d'*hexin*, désigne strictement, au moins chez Platon, « une activité de possession active », au sens de l'avoir sur soi, alors que la « *ktèsis* », dérivée de *ktèsin*, désigne une simple acquisition passive. Aux yeux du fondateur de l'Académie, cette dernière comprend probablement la possibilité (***dunamis***) d'*avoir en main* quand on le veut, mais cela ne dit pas encore, chez lui, entrer effectivement en possession. En un mot, « posséder sur soi » et avoir « la possibilité de posséder sur soi » se distinguent explicitement.

Cependant, la différence entre ces deux modes, l'*hexis* et la *dunamis*, s'affaiblit souvent chez Aristote. Selon Rodrigo, l'*hexis* aristotélicienne ne s'oppose plus frontalement à la *dunamis*, comme c'était le cas dans le *Théétète* – où « l'avoir » effectif (l'*hexis* comme avoir en main) s'opposait à la « possibilité » issue de l'acquisition (l'avoir sous la main).[542] Le commentateur prête une grande attention à une phrase de l'*Ethique à Nicomaque.* :

> « Une *hexis* qui produit un certain effet ne peut pas produire aussi les effets contraires : par exemple, en partant de la santé on ne produit par les choses contraires à la santé, mais seulement les choses saines. (tr.fr. J. Tricot, 1129 a 14-17) »

Il commente : « Certes, ce n'est pas toujours le cas, puisque la science du médecin, par exemple, celle qu'il ''possède'' actuellement, peut produire la guérison mais

[541] *Ibid.*, p. 118.
[542] *Ibid.*, p. 120.

aussi la mort (dans l'hypothèse d'un médecin savant mais mal intentionné), mais il reste qu'une *hexis* morale ne produira jamais intentionnellement le contraire de l'acte qu'elle vise. »[543] Cela veut dire qu'un acte moral est prédisposé « par l'effet de ce qu'on peut appeler une rétention temporelle des acquis ou, plus simplement, une ''aptitude''. »[544] Un acte moralement bon ou mauvais est déterminé par la bonne ou mauvaise manière d'agir qu'a déjà acquis habituellement l'agent. Dans ce cas, l'*hexis* aristotélicienne ne se définit pas seulement comme une activité décisive de possession ; le sens s'étend, jusqu'à désigner « un état » ou « une disposition » où les différents actes d'un agent sont cohérents.

Il est vrai qu'on n'attend rien de bon de la part de celui qui est habitué à agir toujours mal. On peut dire, avec Aristote, que celui qui a déjà accompli des actes bons est capable de faire un bon acte, et c'est lui qui fait certainement un bon acte. A cet égard, le comportement correspondant au concept aristotélicien d'*hexis* fournit à l'observateur la possibilité d'anticiper les actes de l'agent, de la même façon que l'*habitus* bourdieusien. Il semble donc qu'Aristote souligne l'état passif de la disposition où se trouve l'agent, ainsi que sa décision subjective en vue d'un acte particulier.

Cependant, à nos yeux, Rodrigo a raison à dire que « au bout du compte, il apparaît que ce serait une erreur préjudiciable que de ne voir dans l'*hexis* qu'un état passif ». [545] Comme le montre la définition d'*hexis* comme possession, dans *La Métaphysique*, Aristote lui-même entend par possession « une sorte d'acte réciproque de ce qui possède et de ce qui est possédé ».[546] C'est pourquoi Rodrigo affirme ceci, contre le préjugé commun relatif à l'*hexis* aristotélicienne : « la ''possession'' est bien plutôt ici un *port* actif, le port du vêtement* par exemple, mais aussi bien le port de soi-même. On peut également dire qu'elle est une tenue : la tenue vestimentaire, mais aussi la tenue active de soi-même dans

---

[543] *Idem.*
[544] *Idem.*
[545] *Ibid.*, p. 121. Rodrigo le dit à partir de la définition aristotélicienne d'« avoir » dans les *Catégories* : « Avoir, c'est comme : il est chassé, il est armé. » Il souligne, dans son article, que dans la langue grecque, avoir n'est rien d'autre qu'un *être-à* inversé.
[546] ARISTOTE, *La Métaphysique*, tr. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris : Pocket, p. 201.

l'existence. (* l'exemple est d'Aristote lui-même dans *La Métaphysique*) »[547]

Il nous importe ici de chercher plus précisément à savoir comment le philosophe articule, dans l'*Ethique à Nicomaque*, les deux significations d'*hexis* : état passif et port actif de l'agent. Cela concerne-il seulement son éthique ? Pourquoi pas *La Métaphysique*, ou *Les Catégories* ? Quand il s'agit de l'état stable d'un objet ou de la possession de biens ou d'états naturels, par exemple vêtement, chaussures, santé, etc., il est presque inutile d'indiquer le propriétaire actif de tel état ou de telles possessions, et de déterminer à qui ou à quoi revient une responsabilité. De fait, la corrélation d'un état passif et d'un port actif apparait uniquement dans l'*hexis* morale, qui révèle explicitement son agent comme possesseur de l'action. Le mot « *hexis* » qui s'adresse à la pluralité des états – soit bon soit mauvais - dans ses autres ouvrages, désigne, dans son éthique, préférentiellement « un bon état » propice à la vertu morale.

Selon Aristote, il existe deux sortes de vertu : vertu intellectuelle et vertu morale. Alors que la première dépend largement de l'enseignement reçu, mais aussi de l'expérience et du temps, la vertu morale n'est pas innée ni apprise naturellement, sans effort. Il affirme ainsi : « Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, cette capacité est amenée à maturité par l'habitude. »[548] D'après lui, la vertu morale est différente des états affectifs liés aux inclinations naturellement accompagnées de plaisir ou de peine. Elle est plutôt une *disposition* (*hexis*) où l'être humain se trouve du fait de ses bonnes actions habituelles. « C'est, dit Aristote, en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. (…) De plus, les actions qui, comme causes ou comme moyens, sont à l'origine de la production d'une vertu quelconque, sont les mêmes que celles qui amènent sa destruction, tout comme dans le cas d'un art : en effet, jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes. »[549] A cet égard, la notion d'« *hexis* » morale ne désigne pas seulement le bon état passif

[547] RODRIGO, *op. cit.*, p. 121.
[548] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, p. 88.
[549] *Ibid.*, p. 89. (C'est nous qui avons omis.)

qu'atteint l'agent par l'habitude, mais aussi l'agent lui-même qui atteint ce bon état par l'habitude.

Cependant, bien que le philosophe, à travers l'idée d' « *hexis* », mette l'accent sur l'agent qui parvient à un certain état moral par l'habitude, il nous semble difficile de charger cet agent d'une responsabilité par rapport à tous les effets de son acte habituel. Comme nous le savons, l'habitude est normalement inculquée, dans l'esprit et dans le corps, par l'éducation parentale ou par les règlements émanés du pouvoir depuis la toute petite enfance. En outre, l'acte humain ne laisse pas, très souvent, de procéder de l'ignorance de l'agent. En un mot, l'habitude résulte de la pratique volontaire de l'agent, mais aussi de la contrainte ou de l'ignorance. Or, si les parents ou l'autorité ne connaissent pas la vertu, il est sûr que le jeune homme échouera à apprendre la bonne manière d'être, et, en termes aristotéliciens, à « trouver le milieu entre l'excès et le défaut ».

Alors qu'on souligne, d'un côté, la difficulté d'atteindre *l'hexis* morale, au sens d' « un bon état », imputable à la volonté de l'agent et, de l'autre côté, les facteurs involontaires qui déterminent l'acte humain, il semble inévitable qu'il faille retourner à la notion bourdieusienne d'« *habitus* ». A vrai dire, on a ici le sentiment qu'il s'agit d'alléger ou de décharger l'agent de la responsabilité liée à la disposition à agir d'une mauvaise façon. Sauf cas de crimes intentionnels en vue de satisfaire des intérêts privés, il est réellement difficile de vérifier explicitement quels sont les actes dont on peut rendre l'agent responsable. A travers cette remarque, on veut dire que s'il y a quelque chose à changer en vue d'une vie meilleure, ce n'est pas la manière d'agir chez l'individu, mais plutôt les facteurs extérieurs qui imposent et reproduisent une certaine manière d'agir chez les individus ; autrement dit, avec Bourdieu, les facteurs sociaux qui soutiennent l'ordre dominant dans les champs sociaux et qui contribuent à leur reproduction.

Certes, Aristote n'a pas tout à fait ignoré le poids des facteurs involontaires dans l'action humaine. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, il donne des exemples d'actes sous la contrainte ou commis par ignorance. Mais ces exemples lui servent plutôt à affirmer, par contraste, la responsabilité totale, ou du moins une responsabilité active chez l'agent. Selon lui, l'homme majeur, en tant qu'être rationnel, est capable de délibérer moralement sur le bien et le mal, de même qu'il peut percevoir

intellectuellement le vrai et le faux. Alors qu'il a dernière capacité de la raison, il l'appelle « opinion », la première, il la nomme « choix ». Voici sa définition du choix : « Mais le choix n'est certainement pas non plus un souhait, bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, des choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles, on passerait pour insensé ; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immoralité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel acteur ou tel athlète remporte la victoire ; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. (…) nous pouvons dire encore que nous souhaitons être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous. »[550] Du fait de cette capacité de choisir, il parle de « choix préférentiel ». Le philosophe affirme qu'un acte mauvais, même sous la contrainte, dépend définitivement de l'agent. C'est-à-dire que l'agent ne peut pas échapper au blâme pour cet acte contraint. C'est que l'homme n'est pas seulement capable de choisir d'agir, il peut aussi ne pas agir. Il déclare : « si agir quand l'action est bonne, dépend de nous, ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous, et si ne pas agir, quand l'abstention est bonne, dépend de nous, agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous. »[551]

Par ailleurs, Aristote n'excuse pas l'ignorance chez l'agent. « En effet, selon lui, nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si nous le tenons pour responsable de son ignorance, comme par exemple dans les cas d'ébriété où les pénalités des délinquants sont doublées, parce que le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même, qui était maître de ne pas s'enivrer et qui est ainsi responsable de son ignorance. On punit également ceux qui sont dans l'ignorance de quelqu'une de ces dispositions légales dont la connaissance est obligatoire et ne présente aucune difficulté. Et nous agissons de même toutes les autres fois où l'ignorance nous paraît résulter de la négligence, dans l'idée qu'il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance, étant maîtres de s'appliquer à

[550] *Ibid.*, p.130. (C'est nous qui avons omis.)
[551] *Ibid.*, p. 140.

s'instruire. »[552] A vrai dire, quant à la détermination de la responsabilité d'un acte, la volonté de l'agent ne pose pas de problème sérieux, selon le philosophe. Il écrit en effet : « les actions qui, en elles-mêmes, sont involontaires, mais qui, à tel moment et en retour d'avantages déterminés, ont été librement choisies et dont le principe réside dans l'agent, sont assurément en elles-mêmes involontaires, mais, à tel moment et en retour de tels avantages, deviennent volontaires et ressemblent plutôt à des actions volontaires ».[553]

En conclusion, Aristote démontre que la responsabilité de toutes les actions repose essentiellement sur l'agent, sans qu'on ait à tenir compte de sa volonté. Mais la responsabilité aristotélicienne ne signifie pas seulement élimination des conséquences regrettables ou des effets inattendus des actions singulières. Selon lui, l'homme majeur est responsable de sa disposition actuelle, c'est-à-dire de son *hexis*, qu'il atteint peu à peu en répétant certaines sortes d'actes, malgré sa liberté de ne pas agir. Il dit qu'« au début il leur était possible de ne pas devenir tel, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ».[554] Finalement, le philosophe conclut ainsi : « en ce qui concerne nos dispositions, elles dépendent bien de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience, comme dans le cas des maladies ; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires. »[555] Ricœur commente : « l'intention d'Aristote est assurément d'étendre la responsabilité de nos actes à nos dispositions, donc à notre personnalité morale tout entière ».[556]

L'*hexis* aristotélicienne et l'*habitus* bourdieusien ont en commun de désigner la manière d'être durable des êtres humains. Malgré ce noyau semblable, on a affaire à deux accentuations différentes. Aristote souligne, d'une part, la facilitation de l'action éthique par l'habitude, laquelle dépend du choix préférentiel de l'agent ; d'autre part, la responsabilité de l'agent lui-même, qui domine tous les autres facteurs extérieurs et intérieurs. Selon Ricœur, il en résulte une puissance d'agir,

---

[552] *Ibid.*, p. 142.
[553] *Ibid.*, p. 122.
[554] *Ibid.*, p. 143.
[555] *Ibid.*, p. 146.
[556] RICOEUR, ***SA***, p. 116.

autrement dit *l'initiative*, qui « est une *intervention* de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui *cause* effectivement des changements dans le monde ».[557] En revanche, doutant de la capacité de la raison humaine, non seulement intellectuelle mais aussi morale, Bourdieu insiste sur le fait qu'un pattern, une pratique habituelle, est plutôt le fait d'un groupe d'agents définis par rapport à leur rôle social, par rapport à leur relation au pouvoir dans le champ auquel ils appartiennent. C'est pourquoi, à ses yeux, aucun individu n'est essentiellement responsable, alors que seraient responsables des agents qui perçoivent le jeu complexe des relations de pouvoir et leur marge de manœuvre dans divers champs et qui décident en commun de ne plus agir comme ils l'ont souvent fait. Mais Bourdieu lui-même, n'a pas poussé les gens à la révolte - du moins dans ses ouvrages académiques -, ni critiqué la masse qui ne dispose pas pleinement de la liberté d'agir ou de ne pas agir. Comme Vincent le dit, « Bourdieu préfère, comme les phénoménologues, parler d'*époché,* de mise entre parenthèses des évidences, plutôt que de subversion ou de renversement. Son propos se veut généralement prudent, sinon modeste ».[558]

Après cette comparaison entre les deux idées d'*hexis* et d'*habitus*, est-ce qu'il est vraiment possible de parvenir à une décision sémantique ? La réponse est finalement négative. A nos yeux, elles ne s'excluent pas, mais plutôt se complètent. Malgré les transformations obtenues par l'action collective, un individu qui n'est pas capable de se diriger soi-même ne parvient pas à s'estimer. En revanche, la structure dominante est trop dure pour les plus faibles, leurs efforts ne peuvent rien contre la misère de la vie. Vincent a raison de dire que « d'une part, il ne suffit pas de vouloir ; d'autre part, le vouloir lui-même est largement le produit de l'habitus. »[559] Pour les êtres humains destinés à vivre ensemble, mieux vivre est de la responsabilité de chacun, et, à la fois, de la coresponsabilité partagée par tous les membres de la communauté. Rappelons la remarque importante de Ricœur : « l'action de chacun (et son histoire) est enchevêtrée non seulement dans le cours physique des choses, mais dans le cours social de l'activité humaine. »[560] C'est pourquoi, dans *Soi-même comme un autre*, le philosophe souligne les apories de l'imputation de responsabilité, alors même qu'il place l'éthique aristotélicienne au cœur de son éthique. En fin de compte, voilà la question de Ricœur : « Comment,

---

[557] *Ibid.*, p. 133.
[558] VINCENT, *op. cit*., p. 11.
[559] *Ibid.*, p. 31.
[560] RICOEUR, ***SA***, p 130.

en particulier distinguer dans une action de groupe ce qui revient à chacun des acteurs sociaux ? Cette difficulté, comme la précédente, ne concerne pas moins l'historien que le juge, dès lors qu'il s'agit de désigner distributivement des auteurs en leur assignant des sphères distinctes d'action ; ici, attribuer, c'est distribuer. Il ne faut pas craindre de dire que la détermination du point extrême où s'arrête la responsabilité d'un agent est affaire de décision plutôt que de constatation. »[561]

Au final, avec la position ricoeurienne qui, nous semble-t-il, ne sacrifie aucune des suggestions de l'*hexis* aristotélicienne et de l'*habitus* bourdieusien, nous revenons aux problèmes tellement courants, mais si difficiles à résoudre, des bidonvilles et des banlieues : destruction des parties communes, cambriolage ou violence des jeunes habitants. Ici, il est assez facile de déterminer les responsables, au sens pénal. Dans les termes de Ricœur, il suffit d'une « enquête *terminale*, qui s'arrête à la détermination de l'agent généralement désigné par son nom propre : ''Qui a fait cela ? Un tel.'' »[562] Tant qu'on ne prête attention qu'aux agents directement impliqués, on a recours à deux solutions apparemment « rapides » et « économiques » : l'une est le renforcement de l'instruction morale des jeunes ; l'autre, soit l'application de peines plus lourdes, soit l'intervention de la force policière. Mais ces solutions sont-elles vraiment « efficaces » pour susciter le bon vouloir des habitants dans ces quartiers difficiles, les inciter à changer leurs manières d'être en visant la vie bonne ? Dès lors qu'on s'intéresse aux motifs d'une action, - ou d'une non-action -, les chances de déterminer une solution définitive diminuent. C'est que, selon Ricœur, « la recherche des motifs d'une action est une enquête *interminable*, ma chaine des motivations se perdant dans le brouillard des influences internes et externes insondables ».[563] Afin de répondre de manière pertinente aux actions destructives et violentes dans ces quartiers, il faut une sérieuse implication commune, une intense mobilisation des citoyens, dans ces quartiers mais aussi en dehors. Malheureusement, cela risque peut-être de devenir une affaire interminable ; c'est comme « porter l'eau à la mer ». Mais la vie éthique n'est-elle pas faite de devoirs *interminables* ? Les travaux de Bourdieu sur l'*habitus* soulignent, par contraste, combien nous risquons d'être piégés par notre impatience devant la difficulté de changer les gens et de changer le monde. Pourtant, c'est seulement dans le cours d'une action collective interminable – et parce qu'elle est « sans fin », on la dénonce souvent comme inefficace ou inutile – que nous

[561] *Idem.,*
[562] *Ibid.*, p. 117.
[563] *Idem*.

découvrirons qu'un bon nombre d'habitants de bidonville et de banlieue sont devenus capables de changement ; capables, à tout le moins, de modifier leurs attentes et leurs perceptions en vue d'améliorer leur position dans la société. La détermination du point extrême où s'arrêtent le droit et la responsabilité d'un habitant est affaire de décisions raisonnable que tous les citoyens prennent politiquement et éthiquement, plutôt que de constatations rationnelles guidées par l'esprit de calcul et un esprit de justice dédaigneux de toute pitié.

CHAPITRE V.

LEFEBVRE : Habiter. Le droit à la ville

Le long cheminement, de Heidegger à Bourdieu, permet d'affirmer qu'habiter est une manière de vivre pour l'être humain ; lequel n'est pas un être solitaire mais bien plutôt un être communautaire. En ce sens, on peut dire que l'habitation dépend de la civilisation d'une communauté, qui ne se définit pas seulement techniquement et esthétiquement mais aussi politiquement et éthiquement. Quel type de communauté humaine pourrait offrir les meilleures conditions de vie à tous ses habitants, sans accabler les plus faibles ? Pour répondre à cette question, il nous semble très important, dans ce chapitre, de présenter l'œuvre d'Henri Lefebvre, philosophe français et sociologue postmarxiste, exclu du Parti Communiste Français en 1958. Cet auteur a profondément influencé la critique de l'urbanisme dans les années 70 ; il s'est interrogé sur la façon d'*habiter-dans-la ville*, et a défendu l'utopie de la société urbaine, où tous les citoyens partagent également et équitablement le droit à la ville, c'est-à-dire le droit d'user du centre de la ville.

Bien entendu, après la chute du mur de Berlin, la société urbaine que Lefebvre a largement conçue à partir de références marxistes, est devenue vraiment plus difficile à défendre contre l'expansion mondiale d'un néo-capitalisme sans frontière. Cependant, même dans la situation actuelle, où un grand nombre de citadins sont de plus en plus menacés par le mal-logement et par la confiscation du centre ville, le droit à la ville n'est pas un droit aboli depuis la fin des régimes communistes, ni un droit définitivement acquis et garanti par la démocratie libérale associée à l'économie libérale. Alors qu'on voit des bidonvilles ou des quartiers misérables coexister contradictoirement avec des bâtiments splendides, luxueux et

gigantesques dans les mégapoles du monde entier, sans réelles différences entre pays pauvres et riches, la ville est encore loin de pouvoir être appelée « la meilleure œuvre de l'humanité ». Ce chapitre est consacré à élaborer, avec Lefebvre, une critique de la vie quotidienne des citadins contemporains, dont le nom privilégié - parisiens, newyorkais, séouliens, etc.- suscite l'admiration mais aussi la moquerie. Par là, nous espérons redonner aux citoyens du nouveau siècle une raison de se mobiliser et de s'engager pour rendre la ville plus *accessible* et aussi plus *habitable*.

1. Du rural à la ville

Rémi Hesse, auteur de *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle,* écrit d'emblée ceci : « Henri Lefebvre est né avec le siècle dans les Pyrénées ».[564] Ce n'est pas une notation simplement biographique. De sa naissance, en 1901, à sa mort, en 1991, pendant presque un siècle, Lefebvre s'est toujours engagé dans les plus grands combats politiques, sociaux et économiques, d'abord en tant que militant marxiste, plus tard en tant que philosophe et sociologue. C'est l'un des rares penseurs à avoir eu une si longue et si riche carrière d'écrivain : plus de 70 ans. Depuis son premier article, « Critique de la qualité et de l'être. Fragments de la philosophie de la conscience » publié dans la revue *Philosophies* en 1924, il a rédigé environ 60 ouvrages et 185 articles.

La plus grande partie de ses travaux est consacrée à l'étude des deux idéologies rivales du précédent siècle : le marxisme et le néo-libéralisme. Malgré son expulsion du PCF, après 33 ans d'adhésion – sa théorie marxiste, déjà, a été mal accueillie au sein du mouvement communiste, comme le montre la réception de *La conscience mystifiée* (1936), en collaboration avec Norbert Guterman [565] – Lefebvre a toujours cherché à comprendre, revendiquant son autonomie de pensée en tant que philosophe lecteur de Marx mais non en tant que philosophe marxiste, les manifestations du pouvoir et de la domination par le capital dans la vie quotidienne et dans son espace, après la naissance du capitalisme. Selon Hesse, refusant les « lectures idéologiques » d'un Marx affranchi des erreurs d'une jeunesse « seulement hégélienne », par les penseurs contemporains comme Althusser, Lefebvre reconnaît la complexité de l'œuvre de Marx et souligne, chez

[564] HESS Rémi, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle,* Paris : Edition A.M. Métailié, 1988, p. 19 et dans le préface à la seconde édition de *L'existentialisme* par Henri Lefebvre, Paris : Anthropos, 2001, p. VIII.
[565] HESS, 2001, p. XI.

ce philosophe, la capacité à utiliser de très nombreux registres d'écriture.[566] A cet égard, on peut dire qu'en tant que philosophe né avec le 20ème siècle, il construit une théorie originale dans l'adhésion au, mais aussi dans la confrontation avec le marxisme, qui a été l'idéologie la plus puissante du siècle et qui pourtant a perdu beaucoup de son attrait à la fin du siècle. La pensée lefebvrienne, elle, reste importante dans le nouveau siècle, malgré la chute des régimes marxistes. C'est la raison pour laquelle, dans sa séparation – qu'on pourrait dire « prophétique » -, d'avec le mouvement idéologique et politique du marxisme, Lefebvre préfère la transformation de la quotidienneté et de la production de l'espace dans une dimension « régionale », la société urbaine, à la destruction violente des Etats bourgeois.

Revenant à la première phrase du livre de Hesse, nous découvrons que les Pyrénées ne sont pas seulement son pays natal. De fait, très vite après la naissance du jeune Henri Lefebvre, sa famille part pour la Bretagne. Il se retrouve néanmoins dans les Pyrénées durant la guerre pour s'y cacher en tant que résistant. C'est ici que Lefebvre aime s'entretenir avec les paysans du pays. « Il vit avec eux, écrit Hesse, part en montagne avec les bergers. Aujourd'hui, on parlerait d'observation participante. Mais il s'agit d'une observation participante forcée puisque, à cette époque-là, Lefebvre en tant que résistant était menacé ailleurs. »[567] Grâce à son expérience du rural dans les Pyrénées, chercheur au CNRS depuis 1948, il a pu terminer sa thèse, qui sera rééditée sous le titre : *La vallée de Campan*, et paraîtra aux PUF en 1990. A ce moment-là, il se donnait pour mission de faire de la sociologie rurale et projetait une étude sur les réformes agraires, non seulement en France mais aussi en Italie, au Mexique et en Espagne. Ce qui est important à nos yeux, c'est qu'il perçoit combien, dans la sociologie rurale, le paysage de la campagne a été modifié par l'implantation d'une industrie agricole. Il pense que la transformation des espaces paysans n'est pas un simple changement morphologique lié à l'usage, mais plutôt une nouvelle production de l'espace du fait de l'engagement de gros capitaux.

C'est à partir de cette observation que le philosophe a construit sa théorie de l'espace, qui se retrouvera également dans sa sociologie de l'urbain, laquelle concerne plus directement la question de notre thèse. Selon cette théorie, l'élaboration de l'espace où se déroule la vie humaine, soit dans la campagne, soit

[566] HESS, 1988, p. 262.
[567] *Ibid*., p. 114.

dans la ville, est le résultat d'interactions multiples entre le plan social et la pratique des habitants. Selon nous, les Pyrénées ne sont donc pas seulement le lieu de sa naissance et de sa mort, - il est mort à Navarrenx, le village de sa mère -, c'est aussi le pays où est née sa philosophie de l'espace. Nullement accablé par l'immensité de la nature offerte en spectacle dans les vallées pyrénéennes, le philosophe ne cesse jamais de faire confiance aux êtres humains, capables de produire l'espace de la vie en communauté. Pour lui, l'utopie n'est pas un lieu imaginaire, que les êtres humains ne peuvent jamais atteindre ; elle n'est non plus un endroit offert gratuitement, comme l'Eden. L'utopie, conçue comme le meilleur espace possible pour la vie humaine, est, pour lui, l'œuvre commune que les citoyens travaillent à aménager en vue de l'égalité et du bien-être de tous.

Comment Lefebvre est-il devenu le penseur de la ville ? A la fin des années 50, - il quitte le PCF en 1958 - Lefebvre étudiait la question agraire à l'échelle mondiale, surtout en Amérique du Sud où il avait été invité à plusieurs reprises. Cependant, son souhait d'aider les politiques à faire la réforme agraire n'a pas été bien accueilli dans le contexte d'alors, où l'agriculture se devait d'être une industrie. Selon Hesse, c'est à ce moment que, « voyant que la question agraire commence à s'épuiser et qu'il est mal accueilli par ceux auxquels il aurait pu être utile, Lefebvre observe la naissance de l'urbain. »[568] Mais son motif décisif pour se diriger vers la sociologie urbaine, c'est le développement du site de Lacq (Mourenx), au cœur des Pyrénées-Atlantiques. Selon le témoignage du philosophe pyrénéen, dès qu'on y a trouvé du pétrole, au début des années 50, l'ancien pays agricole s'est transformé rapidement et brutalement pour devenir un grand complexe industriel, avec un plan urbain ambitieux. Ici, il a vu de ses propres yeux que, selon les projets urbanistiques, on devait tout modeler au bulldozer, le plus vite possible, sans l'accord des paysans. L'indemnisation pour les paysans n'a été considérée qu'après coup. Selon l'auteur de la bibliographie, Lefebvre a conscience que se prépare là quelque chose de très grave, d'irrésistible. Son souci est né une décennie avant sa critique du développement urbain des années 70.

A partir de cette expérience, l'intérêt de Lefebvre se déplace de la campagne à la ville. Mais il importe de souligner que, pour lui, la ville n'est pas totalement séparée de la campagne. Selon ce point de vue, la crise de la campagne ne vient pas seulement de la campagne elle-même ; elle est fortement liée à la crise de la ville. La ville est considérée, dans sa pensée, comme le centre de la campagne

[568] *Ibid*., p. 175.

périphérique. La société où ville et campagne sont interdépendantes, Lefebvre l'appelle « l'*urbain* », un mot-clé de sa philosophie de la ville. Pour lui, la vie citadine en rupture avec la campagne, pas plus que la vie paysanne en rupture avec la ville n'est vraiment satisfaisante. L'être humain a donc droit à la ville comme à la campagne, à la compagne comme à la ville. A cet égard, nous pouvons considérer que l'urbain cher à Lefebvre repose sur une relative autosuffisance économique et, à la fois, sur la richesse de la culture. Pour cette raison, il est passé du marxisme à l'anti-néolibéralisme, et a critiqué très sévèrement ce dernier, qui détruit, sous l'enseigne de la liberté du commerce mondial des individus et des choses, l'économie urbaine et l'espace de la vie fondée sur l'agriculture et les industries régionales.

2. L'être citadin

Selon Lefebvre, le lieu de la demeure, pour l'être humain, est toujours *dans* la ville ou, au moins, en rapport avec la ville. A la différence de Heidegger et de Bachelard, qui considèrent l'être humain comme un *être solitaire* jeté dans le monde, Lefebvre, non seulement en tant que sociologue mais aussi en tant que philosophe, le considère essentiellement comme membre d'une communauté civile. « Aujourd'hui, écrit Lefebvre, quel rapport y a-t-il entre la philosophie et la ville ? Les plus éminents philosophes contemporains n'empruntent pas leurs thèmes à la ville. Bachelard a laissé d'admirables pages consacrées à la maison. Heidegger a médité sur la cité grecque et le logos, sur le temple grec. Pourtant, les métaphores qui résument la pensée heideggérienne ne viennent pas de la ville mais d'une vie originaire et antérieure : les ''bergers d'être'', les ''chemins forestiers''. Il semble que ce soit à la Demeure et à l'opposition entre la *Demeure* et l'*Errance* que Heidegger emprunte ses thèmes. Quant à la réflexion dite ''existentielle'', elle se fonde sur la conscience individuelle, sur le sujet et les épreuves de la subjectivité plutôt que sur une réalité pratique, historique et sociale. »[569] A ses yeux, Heidegger a tenté de comprendre, pour la première fois, l'ancienne question de la philosophie occidentale sur l'« être » dans les termes de l'« habiter » et de la « demeure » ; mais il n'a pas vraiment compris qu'« habiter », c'est participer à une vie sociale, à une communauté locale.

[569] LEFEBVRE Henri, *Le droit à la ville, Espace et politique*(***DV***), Paris : Editions Anthropos, 1968 et 1972, p. 43.

A cet égard, il semble que l'importance de la ville dans la pensée de Lefebvre est comparable à celle de l'espace public dans la pensée d'Arendt. Comme nous l'avons déjà vu, l'espace public est, chez Arendt, la condition de l'action, apparition de la liberté de chaque individu dans la pluralité humaine. Cependant dans cette pensée fondée sur la séparation radicale de l'espace privé et de l'espace public, le mot « habiter » désigne surtout la façon d' « être **dans l'espace privé »,** où l'on mange, travaille, dort, passe du temps avec la famille. En un mot, son concept d'« habiter » ne concerne pas la vie publique dans la communauté urbaine. Par contre, Arendt, sous l'image de l'*agora grecque*, décrit l'espace public comme un espace de parole et d'action, « sans l'intermédiaire des objets ni de la matière », dit-elle. Bien que Ricœur tente de se faire son avocat en disant que « ce que Hannah Arendt appelait 'espace public d'apparition' n'est pas seulement espace métaphorique de paroles échangées, mais espace matériel et terrien »,[570] il est évident pour nous qu'Arendt n'a pas montré, dans son livre, quel lien l'action établit réellement et doit établir avec le travail et l'œuvre dans la vie humaine. Si nous osons caricaturer ses idées principales, nous pouvons dire qu'on *habite* au foyer, *fabrique* dans un atelier privé ou social (non public) et *agit* sur la place centrale de la cité : Nous avons là trois vies différentes qui ne se croisent pas vraiment.

Ce qui doit être précisé, en vue d'une comparaison avec Lefebvre, c'est que, dans la pensée arendtienne, il n'y a pas plus de correspondance entre la ville et l'espace public qu'entre l'œuvre et l'action. Comme nous l'avons souligné, Arendt prétend que l'action, la seule activité humaine qui mette directement en rapport les hommes sans intermédiaire matériel, correspond à la condition de la pluralité humaine. Par contre, l'œuvre se définit, selon elle, comme l'activité par laquelle les êtres humains édifient un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. Arendt écrit que « c'est à l'intérieur de ses frontières (celles du monde artificiel constitué d'œuvres) que se loge chacune des vies individuelles. »[571] En ce sens, la ville – seulement la ville ! Non la « cité » ! - n'est qu'une grande œuvre synthétique, ensemble des habitations individuelle (ou bien familiales), mais non l'espace de l'action.

En fait, à travers sa distinction de trois types d'actes humains, Arendt critique le fait que l'espace privé se rend indépendant de l'espace public avec

---

[570] RICOUER Paul, « Architecture et narrativité » (***AN***), in le revue de l'*Urbanisme,* n°303, novembre/décembre 1998, Paris, p. 47.

[571] ARENDT, ***CH***, p. 41. (C'est nous qui avons insérons une parenthèse.)

l'apparition du social ou de la société moderne elle-même. Le problème, c'est qu'elle n'a pas vraiment envisagé l'apparition de la société moderne par rapport au progrès des conditions de vie économiques et politiques en faveur des masses anonymes. Certes, la société moderne contribue à rendre populaire la liberté individuelle, mais au détriment de l'égalité entre les membres de la société, au prix à la renonciation de l'ancienne démocratie directe. Dans la société de masse, la politique ne résulte pas de la parole et de l'action par lesquelles un citoyen *se représente* face aux autres, mais plutôt de la parole et de l'action par lesquelles il *prend soin des* conditions de vie des autres sans visage. C'est pourquoi, dans la société, la parole et l'action supposent, selon nous, la médiation des objets et de la matière. L'action trouve ainsi sa raison d'être face à l'œuvre et, à la fois, face au travail. A cet égard, Lefebvre a raison de dire que la ville comme œuvre est le résultat de l'action.[572]

.

Selon nous, Lefebvre s'oppose à la distinction de la ville et de l'espace public et à la hiérarchisation de l'action et de l'œuvre. Tout d'abord, aux yeux du matérialiste dialectique qu'il a été, la ville où l'on mène la moitié de sa vie quotidienne est tout autant l'espace vécu, en lien avec la pratique sociale, que la maison. Sans la ville qui enveloppe l'espace de la vie privée, la ville avec ses espaces inhabités et même inhabitables - édifices publics, monuments, places, rues, vides grands ou petits -, [573] il est impossible, pour des êtres qui ne sont rien sans la communauté, de survivre une seule seconde. A cet égard, nous pouvons dire que, dans la philosophie lefebvrienne, le travail et l'œuvre relèvent finalement eux aussi de la condition humaine de la pluralité, disons, de « la pluralité qui s'établit sur la convivialité équitable », ainsi que de l'action. Dans ce cas, la traduction ancienne du *zôon politikon* d'Aristote par *animal socialis*, qui a été considérée par Arendt comme une transformation inattendue du sens original grec, serait assez pertinente pour indiquer le caractère sensible et matériel de la condition de la communauté humaine. Selon nous, la politique est essentiellement l'art de réaliser cette socialité, autrement dit la mutualité humaine, pour la vie comme pour la survie.

Lefebvre, largement marqué par Marx, critique la monopolisation des moyens de production par la bourgeoisie et la division du travail liée à la révolution industrielle. Il n'est pourtant pas vraiment hostile à l'augmentation du pouvoir de

[572] LEFEBVRE, ***DV***, p. 56.
[573] *Ibid*., p. 68.

production et des richesses grâce à l'évolution technique caractéristique de la société moderne. Le philosophe critique bien plus la reproduction des classes et la répartition inégale des richesses que le corps de la *société* lui-même, où se lient inséparablement la vie privé et la vie publique, de même que le travail, l'œuvre et l'action.[574] Autrement dit, Lefebvre ne met pas en cause la société moderne elle-même, où les citoyens agissent ensemble mais également travaillent ensemble et jouissent ensemble ; à la différence d'Arendt, qui critique sévèrement la société moderne car elle mélange l'activité vitale (le travail) et l'activité politique (l'action), Lefebvre place au cœur de son utopie la société urbaine qui se soutient grâce au concours de toutes les activités humaines – économiques, culturelles, politiques, etc. « L'existence urbaine se confond, écrit il, avec l'existence politique, comme le mot l'indique. Si la ville concentre ce qui fait une société, elle le répartit d'une manière relativement raisonnable en organisations et institutions. »[575]

Conformément à son concept de « société urbaine », l'*urbain* dit-il, la ville est l'espace réel où se concentre tout ce que fait et lègue la société urbaine : la population, les richesses, le pouvoir, les instruments de production, les informations, les connaissances, la culture, les jouissances, etc. « La ville, écrit-il, appelle à elle tout ce qui naît ailleurs, de la nature et du travail : fruits et objets, produits et producteurs, œuvres et créations, activités et situations. Que crée-t-elle ? Rien. Elle *centralise* les créations. Et cependant, elle crée tout. Rien n'existe sans échange, sans rapprochement, sans proximité, c'est-à-dire sans *rapports*.»[576] En somme, la ville est le centre de toute la vie sociale, économique, culturelle et politique pour les habitants vivant dans son périmètre et sa région. L'essence de la ville, c'est l'accessibilité, pour les citoyens de tout ce qu'a acquis et concentré la communauté. Ce qui nous semble important, c'est que, selon ce philosophe de la ville, les animaux politiques bâtissent leur monde en forme de toile d'araignée qui a un ou des centres, afin de faciliter la rencontre, la communication, le commerce et l'échange. Dans ce monde artificiel, le monde humain, la ville s'installe véritablement au centre.

En ce sens encore, la ville est souvent décrite par le philosophe comme une

---

[574] En fait, il envisage finalement de surmonter la division du travail par le non-travail (la fin du travail) résultant de l'automatisation de la production dans la société urbaine d'avenir. Dans son utopie urbaine, les nouveaux êtres humains pourraient donc vivre à la fois par leur œuvre et par l'action. *Ibid*.. p. 220.

[575] LEFEBVRE Henri, *La Pensée marxiste et la ville* (***PM***), Paris : Casterman, 1972, p. 46.

[576] LEFEBVRE Henri, *La Révolution urbain* (***RU***), Paris : Editions Gallimard, 1970, p. 158.

œuvre gigantesque produite par les êtres humains, qui ne forment pas simplement une collectivité mais, davantage, une communauté. « Si l'on considère la ville comme *œuvre* de certains ''agents'' historiques et sociaux, cela conduit à bien distinguer l'action et le résultat, le groupe (ou les groupes) et leur ''produit''. Sans pour autant les séparer. Pas d'œuvre non plus sans choses, sans une matière à modeler, sans une réalité pratico-sensible, sans un site, une ''nature'', une campagne et un environnement. Les rapports sociaux s'atteignent à partir du sensible ; ils ne se réduisent pas à ce monde sensible, et cependant ils ne flottent pas dans l'air, ils ne fuient pas dans la transcendance. »[577] On découvre une autre définition de la ville, dans *La pensée marxiste et la ville* : « La ville couvre bien la double acception du terme ''produire''. Œuvre elle-même, elle est le lieu où se produisent des œuvres diverses, y compris ce qui fait le sens de la production : besoins et jouissance. »[578]

En conclusion, nous pouvons dire que, dans la pensée lefebvrienne, la ville est la vraie Maison commune qui se compose d'espaces habités et inhabités, construits par les êtres urbains, par l'Homo Urbanus. Pour cette espèce, pour « l'animal savant, écrit Thierry Paquot, qui sait comment s'en sortir et faire de l'urbain le lieu propice à son bonheur »,[579] la politique, comme action qui met en rapport les êtres humains, ne peut pas être indifférente à la production et à la reproduction de la ville, l'espace commun vécu de nous tous et de nos enfants. « La ville, écrit-il est, œuvre, à rapprocher de l'œuvre d'art plus que du simple produit matériel. S'il y a production de la ville, et des rapports sociaux dans la ville, c'est une production et reproduction d'êtres humains par des êtres humains, plus qu'une production d'objets. La ville a une histoire ; elle est l'œuvre d'une histoire, c'est-à-dire de gens et de groupes bien déterminés qui accomplissent cette œuvre dans des conditions historiques. »[580] Sans ville, pas d'humanité, pas de civilisation ! Pour le philosophe, la ville est le lieu le plus humain.

3. La fin de la ville ?

La ville se dresse ainsi au cœur de la philosophie lefebvrienne. Lefebvre veille pourtant toujours à éviter toute dichotomie entre la ville et la campagne. La

---

[577] LEFEBVRE, ***DV***, p. 56.
[578] LEFEBVRE, ***PM***, p. 47.
[579] PAQUOT Thierry, *Homo Urbanus*, Paris : Essai Editions du Félin, 1990, p. 136.
[580] LEFEBVRE, ***DV***, p. 54.

ville ne doit pas être la place forte stratégique qui a pour but de détruire ou de dominer la campagne, mais bien plutôt le centre de la vie des citadins comme des résidents de la campagne autour de la ville. De ce point de vue, Lefebvre accepte la critique d'Engels contre Proudhon, qu'on appelle parfois « le socialiste pastoral ». Face à ce dernier, qui prétend « bouleverser l'actuelle société bourgeoise en conservant le paysan tel qu'il est. »[581], Engels note que son adversaire socialiste ne dépasse pas vraiment l'opposition de la ville et de la campagne, qui conditionne la division du travail entre l'industrie urbaine et l'agriculture, rurale. A vrai dire, la position proudhonienne relative à la conservation du mode de vie ancien des paysans et des artisans était déjà réellement incapable, à son époque, d'arrêter l'absorption monstrueuse de la population rurale par les villes industrielles. Par contre, pour le compagnon de Marx, l'augmentation de la production dans la société industrielle est considérée comme une chance pour le peuple. Lefebvre précise la pensée d'Engels : « Quant à lui, Engels, il s'estime satisfait s'il a pu démontrer ''que la production dans notre société moderne est suffisante pour que tous ses membres aient assez à manger et qu'il existe assez d'habitations pour offrir provisoirement aux masses travailleuses un abri spacieux et sain.''»[582] En ce sens, le problème de l'opposition de la ville et de la campagne, pour Engels, vient de ce que la ville possède exclusivement tous les moyens de production correspondant à l'épanouissement du capitalisme : le capital, la puissance industrielle et la population. A ses yeux, l'urbanisation moderne qui favorise sans limite l'extension de l'industrie signifie seulement l'accélération de la domination économique de la ville sur la campagne et de la hiérarchisation sociale entre les bourgeois de la ville, les ouvriers de banlieue et les paysans.

Pourtant, ce que Lefebvre regrette chez Engels, malgré ses observations pertinentes sur le problème du logement pour la classe prolétaire, c'est que, afin de régler le problème du monopole de la ville, il préconise la dispersion de l'industrie dans la campagne, rejoignant ainsi, sans hésitation, Fourier et Owen. D'après Lefebvre, « on peut accuser Engels de quelque inconséquence, lorsqu'il reprend les propositions utopiques de Fourier et d'Owen. '' Chez tous deux, la population doit se répartir dans le pays en troupes de l500 à 3000 âmes ; chaque groupe habite au centre de son canton territorial un palais géant avec ménage commun. (…)'' (*Anti-Dühring,* p. 322). Aucun doute : Engels prévoit, à partir des conditions

[581] *Ibid.*, p. 212.
[582] *Ibid.*, p. 212.

existantes, la forme du dépassement. La grande ville disparaîtra. Elle doit disparaître. Cette idée, Engels l'a eue dès sa jeunesse et ne l'a jamais abandonnée. Dans *Question du logement,* il prévoyait déjà ''l'abolition du mode de production capitaliste étant supposée'', une répartition aussi égale que possible de la population dans tout le pays. »[583] En un mot, Engels veut supprimer l'opposition de la ville et de la campagne grâce à la décentralisation de l'espace habité, autrement dit grâce à la dissolution de la ville. Pour ce marxiste, la fin de la ville consacrera la fin de la division du travail.

Mais est-ce que la ville est vraiment un mal qui doit disparaître, comme Engels l'imagine ? La réponse de Lefebvre est clairement négative. Plus exactement, bien qu'il mentionne parfois « la fin de la ville » dans ses textes, le sens de l'expression est totalement différent chez lui de ce qu'il est chez Engels. A ses yeux, Engels a commis deux erreurs graves. D'abord, en considérant la fonction économique de la ville comme le lieu de la fabrication industrielle, Engels estime que la ville moderne peut disparaître avec l'installation de l'industrie dans de petites collectivités hyper-collectivistes, qui partagent presque tout, en limitant au maximum l'espace privé de chacun et de sa famille, petites sociétés disséminées à travers tous le pays. Pour lui, la ville n'est rien d'autre que le lieu du travail laborieux – également le lieu où l'on dort - pour les ouvriers, et le centre qui exploite la campagne, pour les bourgeois. Fidèle à la visée première de sa critique de la société capitaliste, Engels n'a pas vu l'importance de la centralité symbolique, à savoir l'urbanité, pour des êtres faits pour la communauté. Lefebvre avance cette remarque. : « Frédéric Engels ne semble pas se demander si cette dispersion de la ville dans la campagne, sous forme de petites communautés, ne risque pas de dissoudre ''l'urbanité'', de ruraliser la réalité urbaine. Il ne se demande pas davantage si cette ''répartition égale'' correspondra aux exigences de la grande industrie. (…) Il est assez clair que son attachement à la pensée fouriériste, attachement passionnel et parfaitement compréhensible comme tel, et si bien exprimé un demi-siècle auparavant (cf. *Idéologie allemande,* p. 564 s.), cet attachement lui interdit de se poser certaines questions. Son attitude aura, cinquante années plus tard, en URSS, des conséquences d'une extrême gravité. (Cf. A. Koppe, *Ville et Révolution*[584]) »[585]

---

[583] *Ibid.*, p. 217.

[584] Dans le livre intitulé *Ville et révolution. Architecture et urbanisme soviétiques des années vingt.* (Paris : Editions Anthropos, 1967), Anatole Koppe étudie l'hyper-collectivisme en U.R.S.S. Selon l'auteur, la société soviétique, dominée par les doctrines dites de

Il importe d'évoquer rapidement la réalité soviétique, « extra-grave » dit-il ; celle des années 20-30, relativement façonnée par l'urbanisme d'Engels, la « non-ville ». Lefebvre en parle à nouveau dans cet autre livre, *La Révolution urbaine* : « Sans aller jusqu'au fétichisme de la communauté (tribale, villageoise, paroissiale) et jusqu'à la ''non-ville'' certains théoriciens soviétiques, vers 1925, formulaient le problème de l'*optimum,* question interminablement discutée depuis. Comment déterminer, comment chiffrer (en surface, en nombre d'habitants) l'optimum urbain ? Selon quels critères ? Les tentatives ont toujours suscité des objections graves. Supposons que l'optimum, souhaitable parce qu' ''administrable'' (dans quel cadre bureaucratique ?), soit fixé aux environs de 300,000 habitants,[586] une telle ville pourra très rarement entretenir une grande université, un grand théâtre, un opéra, des services hospitaliers, coûteux parce que techniquement bien équipés, etc. »[587] Ici, Lefebvre critique sévèrement la dégradation des services publics indispensables que le projet soviétique a entrainée, du fait de la volonté de réduire la ville à l'état de petite communauté hyper-collective, en faveur de la non-ville. Ce n'est pourtant pas tout. Quelques pages plus loin, le philosophe désigne l'échec du projet soviétique de la « non-ville » en mentionnant une fois encore l'étude d'Anatole Kopp. « Comment dépasser l'opposition ''ville-campagne'' ? Par la disparition des grandes villes, par l'essaimage des entreprises dans les campagnes. Le mouvement des urbanistes anti-urbains débuta peu de temps après la révolution d'Octobre, d'après Kopp. S'il donna naissance à des tentatives architecturalement remarquables, il échoua en tant que projet urbanistique. La croissance des villes soviétiques en taille, en importance dans la production, en poids politique, n'a pas cessé. Autrement dit, malgré les efforts de gens très

---

désurbanisation, a lancé massivement, dès 1925, les projets architecturaux pour construire, à travers tout le pays, des logements collectifs fondés sur le principe de la décentralisation et de l'accession de tous aux équipements nécessaire et culturels (cantine publique, cuisine collective, salons de repos et de lecture, établissement de bain, etc.) Mais, déjà au début de 1930, l'énorme effort consenti en faveur du développement industriel limite ces projets de logements super-collectifs et n'évite pas vraiment la concentration de la population dans les villes ; par conséquent, la qualité de l'habitation hyper-collective se dégrade rapidement.

[585] LEFEBVRE, ***DV***, p. 217-8.

[586] A l'égard du l'Europe de l'Ouest aujourd'hui, une ville de 300,000 habitants est suffisamment capable d'offrir les services publiques qu'a mentionnés Lefebvre : Par exemple, en 2009, Nantes (280.000) ou Strasbourg (270.000). Cependant, si on rappelle le sérieux problème de l'augmentation de l'immigration dans les méga-villes d'URSS dans les années 1920 - par exemple de Moscou : 1.000.000 (en 1920), 2.100.000 (en 1925), 4.600.000 (en 1939) -, la population de 300.000 âmes qu'idéalisent les anti-urbanistes soviétiques dans leur projet aurait été considérée comme une vraie mini-ville.

[587] LEFEBVRE, ***RU***, p.126.

utopistes au moment exact où ils se croyaient très réalistes et rationnels, la révolution urbaine continue dans les pays dits socialistes, sans qu'il y ait pour autant une pensée urbanistique différente de celle qui sévit dans les pays capitalistes. Quant aux projets politiques, ils semblent le plus souvent reprendre les mots d'ordre de l'anti-ville. Encore aujourd'hui, à Cuba et ailleurs. »[588]

Pourquoi ce grand projet, nourri de l'idée de « non-ville », n'a-t-il pas réussi? Selon Lefebvre, Engels n'a pas vraiment compris la ville comme l'Œuvre commune que produit la communauté urbaine à travers plusieurs générations, dont les habitants jouissent à la fois par nécessité et volontairement. Chez Lefebvre, la jouissance ne correspond pas au temps libre, aux loisirs ou à la fête - hors de la quotidienneté -, que les ouvriers salariés attendent avec impatience après une longue journée ou une semaine de travail laborieux.[589] La jouissance trouve sa place au cœur de la ville où l'on use et profite quotidiennement, sans discrimination, de tout ce que produit et valorise la société urbaine : bibliothèques, places, théâtres, cinémas, stades, hôpitaux, universités, écoles, terrains de jeu, quais, parcs, jardins, air, eau, soleil, etc. Alors que dans *Totalité et Infini*, Levinas désigne, avec l'idée de « jouissance », le droit de la vie égocentrique au milieu du monde naturel, Lefebvre désigne, sous le même mot, le droit d'user des produits ou des œuvres, sociaux et socialisés : autrement dit, *le droit à la ville*. En ce sens, les citoyens ne se contentent pas d'être des supporteurs ou des spectateurs qui consomment sport ou cinéma,[590]

---

[588] *Ibid.*, p. 150.

[589] Voici une critique de Lefebvre sur l'industrie des loisirs : « Centre de loisirs, 'sociétés de loisirs', villes de luxe et de plaisirs, lieux de vacances, le montrent avec éloquence (avec une rhétorique particulière lisible dans la publicité). Il s'agit donc seulement de donner forme à cette tendance, encore soumise à la production industrielle et commerciale de culture et de loisirs dans cette société. » LEFEBVRE, ***DV***, p. 137.

Ses autres remarques, dans la *Critique de la vie quotidienne I* : « L'exigence aujourd'hui la plus frappante – dans la *société* bourgeoise et capitaliste, qui infléchit à sa manière les besoins résultant d'un certain niveau de *civilisation* - en ce qui concerne les besoins du loisir chez lez masses, est à coup sûr celle de la *rupture*. Le loisir doit rompre avec la quotidienneté (au moins en apparence) et non seulement avec le travail, mais avec la quotidienneté familiale. Le caractère de *divertissement* du loisir s'accentue ainsi : le loisir ne doit pas apporter de souci nouveau, pas d'obligation, pas de nécessité, mais libérer des soucis et des nécessités. » LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne I,* Paris : l'Arche Editeur, 1958, p. 41.

[590] « Le sport s'est développé en se présentant comme culture du corps, de l'énergie individuelle et de l'esprit d'équipe : (…) Les gens qui assistent aux courses de chevaux et qui parient sur leur favori s'appellent officiellement des « sportsmen ». Chaque club de football a ses « supporters » et le supporter peut n'avoir jamais touché un ballon de sa vie. Il a pris sa voiture ou l'autobus, ou le métro, pour assister à la rencontre. Il participe à l'action et fait du sport par personne interposée. Il vibre, s'enthousiasme, mais ne bouge que sur

mais ils s'engagent à jouer, dans le sport ou au théâtre, de façon plus active et plus participante. En ce sens, il qualifie une telle vie de jouissance de « ludique », qu'il distingue du « culturel » ; lequel se vend, dans la société capitaliste, comme un produit de loisir, pour nous faire momentanément oublier le travail pénible et la fatigue de la quotidienneté.[591] « On comprend mieux, écrit il, comment et jusqu'où, dans la réalité urbaine, les événements se répartissent dans une durée tout en jalonnant des parcours. Cette vérité du temps urbain reprend son rôle, lucidement. La qualité promue se représente et se présente comme *ludique*. En *jouant* sur les mots, on peut dire qu'il y aura *jeu* entre les pièces de l'ensemble social – plasticité – dans la mesure où le *jeu* se proclame comme valeur suprême, éminemment grave sinon sérieux, dépassant en les rassemblant l'usage et l'échange. »[592] Pour notre auteur, les habitants de la société urbaine ont droit à jouir de la ville, pas seulement le week-end ou durant les vacances, mais tous les jours : quotidiennement !

En bref, alors qu'Engels et ses successeurs prétendent abolir la ville pour mettre fin, conformément au projet marxiste de « la suppression de la propriété du sol », à la privatisation de la ville et à la domination de la ville sur la campagne par les capitaux, Lefebvre met l'accent sur les valeurs sociales de la ville, des valeurs à partager pour tous les habitants. « La possession et la gestion collectives de l'espace ont évidemment une condition préalable : la suppression de la propriété du sol. Comment ? On n'a pas trouvé encore la formule adéquate. L'étatisation donne des résultats désastreux, car elle transfère à l'Etat les droits absolus du propriétaire. La municipalisation du sol a révélé ses inconvénients et ses limites. Il resterait évidemment la socialisation, c'est-à-dire que le peuple entier, transgressant les rapports de propriété, occupe et s'approprie l'espace social. Aujourd'hui, serait-ce une considération utopienne ? (J'appelle utopien, en l'opposant à utopique, ce qui n'est pas possible aujourd'hui mais peut le devenir demain.) »[593]

Pourquoi Engels n'a-t-il pas réussi à imaginer cette ville ludique ? Cette question peut être résolue par l'examen de la deuxième erreur que Lefebvre découvre dans la pensée engelsienne. D'après lui, Engels n'a pas vraiment compris l'idée de « fin du travail » chère à Marx. Lefebvre poursuit : « Quand Marx

---

place ; il s'agite frénétiquement. Curieux cas d'aliénation. » LEFEBVRE, *Ibid*., p. 41.

[591] Cf. LEFEBVRE, ***DV***, p. 136.

[592] *Ibid*., p. 138.

[593] *Ibid*., p. 269.

pousse à la limite son raisonnement théorique, où va-t-il et que rencontre-t-il ? Le règne des fins. Parmi ces fins et les enveloppant, ou les supposant, au-delà des fins partielles, si l'on peut dire (celles du capitalisme de l'Etat, de la rareté, de la philosophie, de l'histoire, de la famille, etc.), on a précédemment souligné celle du *travail*. La fin du travail, quel paradoxe chez celui qui a découvert l'importance du travail et passe avant tout pour le théoricien de la classe ouvrière ! Et cependant, nous le savons déjà, l'automatisation de la production permet d'envisager la fin du travail producteur. Possibilité théorique et pratique ? Incontestablement. L'enchaînement postérieur des découvertes techniques a pleinement confirmé les vues de Marx. Impossibilité ? Certainement, dans les cadres du capitalisme et même au cours de la fameuse '' transition'' vers une société socialiste ou communiste. Utopie donc, mais *utopie concrète,* possibilité qui éclaire l'actuel et que l'actuel éloigne dans l'impossible. A notre sens, une des plus grandes forces de la pensée marxiste, impossible à réduire, difficile à ''récupérer'', réside dans cette ''prospection'' effectuée par Marx dans le milieu du XIXe siècle. *Le travail n'a pour sens et pour but que le non travail. »*[594] En un mot, la fin du travail indique, chez cet auteur, véritablement le non-travail, alors qu'Engels a envisagé de surmonter la division du travail en rendant le travail libre et attrayant.

D'après Lefebvre, l'utopisme engelsien ne débouche finalement que sur la fin des petites tâches répétitives et pénibles, grâce à la socialisation des forces productives. Il n'envisage malheureusement pas la société *utopienne* où les êtres humains sont totalement délivrés du fardeau du travail, - activité qui correspond au processus de la survie -, et où ils s'engagent, dans la plus grande partie de leur temps, dans la pratique et la parole comme dans un jeu, construisant la communauté urbaine et la civilisation humaine. Soulignant l'importance de la jouissance, Lefebvre conclut que les problèmes de la ville moderne ne peuvent pas être résolus par la dispersion de l'industrie ni par le travail libre et attrayant de la classe prolétaire, mais seulement par la construction de la société urbaine où les habitants, soit citadins, soit paysans, usent pleinement du droit de jouir de la ville.

La fin de la ville ne désigne donc pas, chez Lefebvre, la disparition de la ville, mais plutôt le seuil de la société urbaine, qui dépasse l'opposition de la ville et la campagne. Là, la ville est, encore et toujours, indispensable non seulement pour la liberté mais aussi pour l'égalité entre les êtres humains comme « êtres de

---

[594] *Ibid*., p. 220-221.

besoin »[595] pour reprendre l'expression lefebvrienne. De quel besoin, s'agit-il alors ? Lefebvre lui-même répond : « Ce n'est plus le besoin en général que nous considérons, c'est le besoin de ceci ou cela, défi donc par rapport à ''ceci'' ou ''cela'' (l'objet, le produit, le bien : son absence ou sa jouissance.) (…) Le vrai problème, pour nous, c'est de passer du *besoin en général* (comme forme d'existence, comme manifestation de l'être) au *besoin de ceci ou de cela* (c'est-à-dire au désir social et individuel à la fois, tel qu'il se manifeste dans la vie quotidienne). »[596]

4. L'herméneutique de la ville

4. a. La sémiologie de la ville

La ville offerte pleinement à la jouissance et à l'usage dont rêvait Lefebvre n'apparaît pas encore dans le monde d'aujourd'hui. Nous ne la trouvons nulle part : ni dans les pays encore communistes, ni aux Etats-Unis, qu'on dit le pays le plus riche et le plus libre du monde, ni dans les pays européens du Nord-Ouest qu'on dit les pays les plus progressistes pour ce qui est des sécurités sociales. A vrai dire, comme l'auteur l'a indiqué à plusieurs reprises dans ses ouvrages, une telle ville est peut-être l'utopie (ου-τοπος) qui indique « le lieu qui n'est pas » en langue grecque. Pourtant, pour lui, cela ne veut pas dire que la ville destinée à la jouissance soit fictionnelle ou surréelle. « Il y a aussi l'ailleurs, écrit il, le non-lieu qui n'a pas lieu et cependant cherche son lieu. La verticalité, c'est-à-dire la hauteur dressée en n'importe quel point dans le plan horizontal, peut devenir la dimension de l'ailleurs, le lieu de l'absence-présence : du divin, de la puissance, du mi-fictif mi-réel, de la pensée sublime. De même, la profondeur souterraine, verticalité inverse. Il est clair que *l'u-topique* en ce sens est réel. Il est au cœur de ce réel, la réalité urbaine qui n'est pas elle-même sans ce ferment. »[597] L'idée de la ville jouissante et utilisable, en tant qu'utopie implique une visée pratico-politique ; celle de la révolution de la société urbaine. Laurence Costes a raison de dire que « Lefebvre ne veut pas se limiter à expliquer, à dénoncer, il veut apporter les moyens de dessiner une autre

[595] LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne II – fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (***CII***), Paris : L'Arche Editeur, 1961, p. 13.
[596] *Ibid.*, p. 12. (C'est nous qui avons omis.)
[597] LEFEBVRE, ***RU***, p. 55.

urbanité, il veut changer la ville. »[598] Afin d'atteindre l'« utopie » qui sera *possible* demain, sa philosophie de la ville se veut une critique radicale des villes d'aujourd'hui. Autrement dit, sa critique de la réalité urbaine consiste à la déchiffrer à la clarté du possible. Nous pouvons donc dire qu'elle s'enracine malgré tout, obstinément, dans l'espérance révolutionnaire.

Il nous importe de préciser ici que, pour mener à bien la critique de la ville moderne, Lefebvre s'appuie, méthodologiquement, sur la critique de la sémantique structurale, qui dominait largement les discussions scientifiques de son temps. Cette entreprise se déploie dans les deux livres : *Droit à la ville* (1968) et *La Révolution urbaine* (1970) ; mais nous pouvons déjà découvrir ses idées de base dans un chapitre de la *Critique de la vie quotidienne II – Fondements d'une sociologie de la quotidienneté,* publiée en 1961.[599] A vrai dire, il est remarquable qu'à cette époque, le philosophe qui n'était pas vraiment spécialiste en théorie linguistique, ait déjà commencé à élaborer une critique de la ville industrielle en rapport avec sa propre critique du structuralisme linguistique. (Rappelons que l'entretien entre Lévi-Strauss et Ricœur a eu lieu en 1963,[600] deux ans après la publication du livre de Lefebvre).

Dans cette entreprise inattendue, où l'auteur a croisé la critique de la ville avec la critique du structuralisme linguistique, nous observons le passage d'une philosophie de la ville à une *herméneutique de la ville*, passage qui est totalement ignoré par la plupart des études sociologiques et urbanistes consacrées à la pensée lefebvrienne de la ville. Certes, c'est nous qui désignons sa propre philosophie de la ville comme une « herméneutique de la ville ». Lefebvre lui-même n'appelait pas son entreprise « herméneutique », ni « interprétation », mais seulement

---

[598]COSTES Laurence, *Henrie Lefebvre : Le droit à la ville vers la sociologie de l'urbain*, Paris : Ellipses, 2009, p. 41.

[599] Les deux tomes de la critique de la vie quotidienne sont consacrés à la visualisation des caractères *invisibles* mais répétitifs de la vie quotidienne dans la société capitaliste. Selon l'auteur, le capitalisme n'est pas une simple théorie concernant les activités purement économiques de la production et du marché, mais l'idéologie qui transforme et reproduit tous les éléments qui forment la quotidienneté des contemporains : par exemple, travail, loisir, langage, art, espace, temps, etc. Par conséquent, pour lui, la critique du capitalisme n'est pas autre que la critique de la quotidienneté, que modifiait le capitalisme depuis 50 ans. « *Donc*, précise il, *pas de connaissance de la quotidienneté sans connaissance de la société entière. Pas de connaissance de la vie quotidienne, ni de la société, ni de la situation de la première dans la seconde, ni de leurs interactions, sans une critique radicale de l'une et de l'autre, de l'une par l'autre inversement.*» LEFEBVRE, ***CII***, p. 279.

[600] Disponible in :
http://www.fondsricoeur.fr/photo/ATTENDS%20LA%20RENAISSANCE.pdf.

« déchiffrage ». Cependant, si nous prêtons attention au fait qu'il définit la ville comme un *texte* social qui est lu et éclairci, et qu'il utilise sans hésitation, dans sa *lecture* de la ville, beaucoup de termes qu'on trouve également dans l'herméneutique contemporaine - par exemple, signes, symboles, utopie, visible, invisible, lisible, illisible, lecture, phénomène, représentation, signification, etc.-, son « déchiffrage » de la ville mérite véritablement de recevoir le nom d'« herméneutique ».

Plongeons donc dans cette herméneutique de la ville. D'après Lefebvre, l'espace n'est pas une donnée *a priori* comme Kant le veut, ni une forme purement mathématique éliminant le temps à la fois vécu et historique. Il affirme : « il n'y a pas d'espace absolu, soit vide soit plein, si ce n'est pour la pensée philosophico-mathématique. L'espace mental et social est un espace spécifique donc qualifié, même si on ne s'en aperçoit pas. »[601] En ce sens, c'est la société humaine qui est le sujet de la production de l'espace. En tant que tel espace, la ville n'est pourtant pas simplement un produit comme un autre, objet ou somme d'objets, chose ou collection de choses, marchandise ou ensemble de marchandises. C'est la raison pour laquelle la ville est le texte magistral où s'inscrivent les divers sens que la société urbaine, espace dont les membres sont à la fois les co-constructeurs et les habitants, dans le conflit de la réalité et de l'utopie de la ville. Par conséquent, le philosophe affirme, à travers cette idée de « texte social », que la ville réfère à un champ sémantique, tout comme les textes littéraires.

Dès lors que la ville est texte, *parole écrite*, Lefebvre se demande si ce texte social peut être déchiffré par l'application des diverses méthodes linguistiques inspirées de Saussure. « La linguistique, écrit il, a fait récemment des bonds en avant. Ce qui a permis de dégager une notion importante, celle de *système de signes* (et de significations.) Rien n'interdit de considérer le phénomène urbain avec cette méthode et dans cet éclairage. Que la ville et le phénomène urbain soient riches (ou pauvres) de signes, de significations et de sens, ce n'est certes pas inintéressant. » [602]

Cependant, Lefebvre conteste aussitôt l'efficacité d'une analyse de ce type. La linguistique structurale comporte deux limites, pour le déchiffrage de la ville. Voici sa première remarque : « Que la ville et le phénomène urbain constituent *un système* (définissable par des signes, saisissable à partir de tel

[601] LEFEBVRE, ***DV***, p.182.
[602] LEFEBVRE, ***RU***, p. 70.

modèle linguistique, celui de Jakobson, celui de Hjemslev, celui de Chomsky), c'est une thèse dogmatique. Le concept de ''système de signes'' ne recouvre pas le phénomène urbain ; s'il y a langue de la ville (ou langage dans la ville), s'il y a parole et ''écriture'' urbaines, donc possibilité d'études sémiologiques, la ville et le phénomène urbain ne se réduisent ni à un seul système de signes (verbaux ou non) ni à une sémiologie. La *pratique urbaine* déborde ces concepts partiels, et par conséquent la théorie. Cette pratique nous apprend entre autres choses que l'on produit des signes et significations pour les vendre, pour les consommer (cf. la rhétorique publicitaire de '' l'image'') » [603] Ainsi l'auteur prétend-il que l'application de l'étude sémiologique à la ville présuppose que la langue n'est qu'un système de règles, celles de la communication urbaine, mais non une parole, action ou événement de communication pour chaque habitant. A cet égard, il estime que les analyses sémiologiques de la ville enferment le sujet parlant, le locuteur quotidien, dans la super-structure de la communication urbaine. Selon ces analyses, les sujets urbains d'aujourd'hui, à savoir les habitants de la ville industrielle, sont incapables de *réfléchir* sur leurs pratiques, ils reproduisent signes et significations, soit pour les vendre, soit pour les consommer. Lefebvre souligne que, victime d'un aveuglement fondamental, le locuteur quotidien ne peut pas contribuer à un discours de qualité. Ceci, parce que « le système se dérobe à la conscience. »[604] Dans ce cas, il n'y a pas action, mais seulement habitude quotidienne ; dès lors, il est presque impossible de mener une révolution urbaine qui transforme et renverse le système actuel.

En second lieu, Lefebvre souligne que l'application des études linguistiques, dans la recherche sur la ville, conduit à découvrir, non pas un *seul* système des signes, mais *plusieurs* systèmes de signes, et aussi *plusieurs niveaux* pour chaque système : « Il n'y a sans doute pas dans la ville et dans le phénomène urbain un (unique) système de signes et de significations, mais *plusieurs,* à plusieurs *niveaux* : celui des modalités de la vie quotidienne (objets et produits, signes de l'échange et de l'usage, du déploiement de la marchandise et du marché, signes et significations de l'*habiter* et de ''l'habitat'' – celui de la société urbaine dans son ensemble (sémiologie du pouvoir, de la puissance, de la culture considérée globalement ou dans sa fragmentation) – celui de l'espace-temps urbain particularisé (sémiologie des traits propres à telle ville, à son paysage et à son

[603] *Ibid.*, p. 70-71.
[604] *Ibid.*, p. 73.

visage, à ses habitants). S'il n'y avait dans l'espace urbain, attaché aux objets ou aux actes, qu'un seul système de signes, il régnerait ; on ne pourrait en sortir. »[605] Par exemple, même dans la ville industrielle qu'il définit lui-même comme lieu de la production et de la vente, le philosophe découvre que des divers systèmes de signes interfèrent avec celui des signes marchands : le système des signes du pouvoir, le système des signes culturels ou historiques, etc. Le problème, c'est que le lecteur quotidien méconnaît ce qui se révèle à travers cette multitude de systèmes de signes. Lefebvre écrit : « Le lecteur averti, lui, s'aperçoit qu'il a sous les yeux une partie des structures : un niveau d'existence et de réalité, aucun niveau bien entendu n'épuisant la réalité globale. »[606]

En conclusion, tant que le lecteur de la ville, qui est également l'habitant de la ville, s'accroche fortement à une signification et à un système clos de signes, -définis par pure différence avec les autres signes -, la totalité de la ville échappera toujours à sa compréhension. Tout ce que ce lecteur pourrait comprendre, ce serait uniquement le métalangage, qui est décrit par une grammaire dogmatique, à savoir par l'urbanisation industrielle, mais pas plus. « La sémiologie de la ville, écrit Lefebvre, a le plus grand intérêt théorique et pratique. (…) Toutefois, ce n'est pas sans les plus grandes réserves et sans précautions que l'on peut considérer la ville comme un *système* (système unique) de significations et de sens, donc de valeurs. Ici comme ailleurs, il y a *plusieurs systèmes* (ou si l'on préfère plusieurs sous-systèmes). De plus, la sémiologie n'épuise pas la réalité pratique et idéologique de la ville. La théorie de la ville comme système de significations tend vers une idéologie ; elle sépare l'*urbain* de sa base morphologique, de la pratique sociale, en le réduisant à un rapport ''signifiant-signifié'' et en extrapolant à partir des significations réellement perçues. Elle ne va pas sans une grande naïveté. »[607] C'est que la ville n'est pas une langue, en tant que squelette fossilisé, mais un *texte vivant* dans lequel s'écrivent et se récrivent sans cesse la parole et l'action des habitants. « La ville s'écrit, dit Lefebvre, sur ses murs, dans ses rues. Mais jamais ne s'achève cette écriture. Le livre ne se termine pas et contient beaucoup de pages blanches ou déchiffrées. Ce n'est qu'un brouillon, plus griffonné qu'écrit. Parcours et discours s'accompagnent et ne coïncident jamais. (…) la ville et l'urbain, super-objets, super-signes, ne relèvent pas exactement des mêmes concepts que les

---

[605] *Ibid*., p. 71.
[606] LEFEBVRE, ***CII***, p. 307.
[607] LEFEBVRE, ***DV***, p. 70. (C'est nous qui avons omis.)

objets et les signes. »[608]

Dans ce texte urbain vivant, il n'y a pas seulement des signaux et des signes, mais également des symboles et des images qui comportent des ambigüités et induisent des malentendus. « Si nous réduisions, écrit il, à un seul de ses formants (le signal, le signe, le symbole, l'image) cette complexité, elle nous échapperait. Nous aurions devant nous une complexité simplifiée : le ''champ des significations'', par exemple. Pris dans sa totalité, le champ sémantique tel que nous le figurons a une structure, mais cette structure ne se réduit pas à celle du discours, pas plus qu'à la connexion formelle des signes ou au rapport : signe-signifié-signifiant. C'est une structure plus complexe, qui n'exclut pas mais inclut des variations limitées : ébranlement, flux et propagations. Sans contester l'importance de la linguistique structurale, nous ne lui empruntons pas le modèle de la structure. Nous nous efforçons au contraire d'élargir en deçà et au-delà du langage les notions de structure et de stabilité, en les restituant dans le devenir. »[609] Finalement, nous voyons ici que l'herméneutique de la ville a pour but de découvrir, dans le texte urbain, un « champ sémantique » qui n'est jamais aussi clair que la structure de langue. C'est la raison pour laquelle il faut affirmer que « le champ sémantique global, ainsi défini, est *ouvert*. On ne peut le circonscrire et le clore, pas plus qu'on ne peut clore l'horizon, encore que tout horizon soit déterminé. »[610] Grâce à cette ouverture du texte urbain opérée par les habitants qui parlent, agissent et réfléchissent *sans cesse* dans l'habiter et pour l'habiter, le déchiffrage de la ville selon Lefebvre, ne relève plus, à nos yeux, d'une intelligence des signes urbains, mais d'une *interprétation* ; par elle, le lecteur accède à une compréhension de *soi* en tant qu'« homme social ».

4. b. Les symboles de la ville : idéologiques ou utopiques

Qu'est-ce que l'interprétation ? Pour répondre à cette question, nous partons de la définition directe proposée par Ricœur. Avant d'élucider le rapport entre l'interprétation d'un texte et la compréhension de soi, il affirme que « *l'interprétation est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale ;* je garde ainsi, ajoute-t-il, la référence initiale à l'exégèse,

---

[608] LEFEBVRE, ***RU***, p. 162-163. (C'est nous qui avons omis.)
[609] LEFEBVRE, ***DV***, p. 296.
[610] *Idem.*

c'est-à-dire à l'interprétation des sens cachés. Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs. » [611] Il importe de souligner que, selon cette définition, l'interprétation du texte tend se confondre avec l'interprétation du symbole et des expressions multivoques.

De façon étonnante, Lefebvre perçoit lui aussi que la réussite de la compréhension de la ville repose essentiellement sur le déchiffrage des symboles urbains, qui diffèrent essentiellement des signes et des signaux par la richesse de leur sens. Cependant, il signale un problème : « pour nous, les symboles sont et ne sont plus, tout à la fois, dans notre quotidienneté. Elle plonge en eux et ils lui échappent, parce qu'ils nous échappent. Leurs versions affaiblies, ce sont les figures allégoriques, les stéréotypes de la chance et de la malchance, les petites superstitions. »[612] Très souvent donc, dans la réalité urbaine, les symboles perdent la richesse de leur sens au profit d'une signification arrêtée, dogmatique.

Comment est-il possible d'épuiser *réellement* le symbole, alors qu'il est essentiellement *inépuisable* ? Tentons d'esquisser une réponse à partir de la définition du symbole proposée par Lefebvre. Le symbole a, d'après lui, « certaines qualités ou propriétés du signal et du signe, différemment. Le symbole inclut et exclut, mais ce sont les membres d'un groupe qu'il rapproche et d'autres individus ou d'autres groupes qu'il écarte. Il commande ou interdit, mais ce sont des actes complexes, qui engagent dramatiquement et parfois impliquent une conception du monde et de la vie. Il révèle et il dissimule, mais c'est l'appartenance à un groupe, les raisons de cette appartenance et les raisons elles-mêmes du groupe. »[613] En ce sens, nous pouvons dire que le symbole urbain est fortement lié à l'identité urbaine des citoyens.

Ce qu'il est important de noter ici, c'est que, comme toutes les autres sociétés, la société urbaine associe des êtres de besoin qui ne risquent pas de se heurter du fait du « besoin de ceci ou de cela », contrairement à ce que Hobbs a supposé, à propos de l'état naturel. A vrai dire, dans la pensée de Lefebvre, la crainte de la rareté est amplifiée par la presse et par la publicité dans une société fondée sur la consommation de masse. Il écrit qu'« il y a des désirs innombrables, avec des motivations parfois étranges. Il y a peu de besoins fondamentaux : la faim et la soif, le sexe, peut-être le jeu, peut-être le simple besoin de dépenser l'énergie

[611] RICOEUR, ***CI***, p. 16.
[612] LEFEBVRE, ***CII***, p. 302.
[613] *Ibid*., p. 286.

accumulée. »[614] A ses yeux, les êtres humains sont déjà entrés dans l'ère de l'abondance théoriquement pour tous ; mais cette abondance n'est pas encore partagée. En ce sens, nous pouvons dire que le philosophe refuse les concepts hobbesiens d'« état de nature » et de « contrat social ». En tout cas, afin de résoudre au moindre coût la confrontation entre membres sociaux en tant qu'« êtres de besoin », chaque société détermine sa propre règle du partage et les limites de la monopolisation des biens et du pouvoir ; c'est ainsi, par conséquent, qu'elle développe son propre corps politico-économique. A cet égard, nous pouvons appeler « idéologie » le raisonnement dominant qui façonne le système de la société urbaine.

Selon Lefebvre, l'idéologie de la société urbaine, après la révolution industrielle, a changé toute la morphologie de la ville moderne ; au nom de l'« urbanisme ». Il affirme que « l'urbanisme comme idéologie formule tous les problèmes de la société en questions d'espace et transpose en termes spatiaux tout ce qui vient de l'histoire, de la conscience. »[615] Dans cette perspective, dit encore Lefebvre « l'urbaniste saurait, discerner les espaces malades des espaces liés à la santé mentale et sociale, générateurs de cette santé. Médecin de l'espace, il aurait la capacité de concevoir un espace social harmonieux, normal et normalisant. »[616]

Le philosophe ne se fie pas aveuglément au travail de l'urbaniste. D'après lui, beaucoup d'urbanistes ont été employés comme technocrates administratifs dans des institutions régionales et étatiques depuis les années 50, et ils ont accéléré l'aménagement du territoire après la deuxième guerre mondiale. Or, ils ont élaboré nombre de plans morphologiques de la ville « non pas à partir des significations perçues et vécues par ceux qui habitent, mais à partir du fait d'habiter, interprété par eux. »[617] Aux yeux de notre philosophe, l'utopie urbanistique vers laquelle convergent finalement leurs conceptions relatives à l'habiter et leurs représentations du développement urbain, ne dépasse pas sensiblement le cadre de la société capitaliste, qui poursuit avec acharnement le processus de centralisation en dissimulant la ségrégation. Ici, l'urbanisme représente l'une des meilleures armes stratégiques du capitalisme, qui cache sa véritable visée : l'augmentation des valeurs d'échange par la distinction entre les centres ville et les banlieues. « Il en résulte un pseudo-concept de l'urbain, à savoir l'*urbanisme,* application de la

---

[614] LEFEBVRE, ***CII***, p. 13.
[615] LEFEBVRE, ***DV***, p. 51.
[616] *Idem.*
[617] *Ibid.*, p. 113.

rationalité industrielle, évacuation de la rationalité urbaine. »[618]

Pour réaliser cette idée utopique des urbanistes, à vrai dire il s'agit d'une utopie *dogmatique*, il n'y a, pour eux, qu'à aplanir la ville entière au bulldozer, engin rapide et efficace. - Le bruit insupportable du bulldozer est très efficace pour rendre *impuissantes* les paroles, inaudibles les cris et les pleurs des habitants pauvres qui y habitaient et qui en jouissaient, même de manière limitée ! – Mais, une fois terminés les grands travaux brutaux, le centre-ville n'est plus un espace utilisable, comme l'*agora* des anciens grecs ou comme les places multifonctionnelles devant les églises médiévales, dont des citoyens pouvaient s'approcher facilement. Le centre, dont le prix est augmenté par le nombre de gens de passage, est vendu aux propriétaires du capital ; par conséquent, il devient non utilisable, sauf pour ceux qui peuvent payer des loyers extrêmement élevés. Si bien qu'il n'y a plus de logements dans le centre. L'école, l'hôpital, le musée et l'établissement administratif sont tous déracinés, déplacés vers la périphérie, où le prix du terrain est moins cher. Le centre est désormais occupé par les magasins de luxe et par les banques. En bref, le centre ne mérite plus le nom d'« espace public » pour les citoyens ; il devient seulement « l'espace de la consommation » pour vendeurs et consommateurs.

Ce n'est pourtant pas tout. Le centre, où s'investissent d'énormes capitaux destinés à créer encore plus de richesses, devient de plus en plus luxueux. Les gens s'y rassemblent en foule. Autrement dit, le centre lui-même devient le produit du capital. Ici, la population consomme l'espace du centre lui-même. Par exemple, les gens ne se plaignent pas du prix extraordinaire d'un café pris sur les Champs-Elysées. Ils n'hésitent pas à payer le surcroît de charges, qui s'ajoutent au prix du café et du service, en échange de l'utilisation de ce lieu mondialement connu. Ils ne viennent plus ici pour boire un café, mais pour consommer le prestige du centre. Ce sont eux-mêmes qui se rassemblent au centre, dont les rues et les places appartiennent au public ; cependant que d'autres perçoivent, selon le nombre des gens qui fréquentent l'endroit, « consommateurs prévisionnels », de l'argent sans effort. Personne pourtant ne pose la question de la séparation entre les gens qui font la valeur du centre et ceux qui en profitent. « C'est, écrit Lefebvre, le terrain de rencontre, à partir du rassemblement des choses. Ce qui se dit et s'écrit, c'est avant tout le monde de la marchandise, le langage des marchandises, la gloire et l'extension de la valeur d'échange. Elle tend à résorber la valeur d'usage dans

[618] LEFEBVRE, ***RU***, p. 60.

l'échange et la valeur d'échange. »[619]

Selon Lefebvre, l'urbanisme n'a donc pas essentiellement pour but d'améliorer la qualité de la vie de tous les habitants. Il paraît inévitable de déplacer les habitats et les établissements publics dans les banlieues. L'urbanisme favorise la distinction et la discrimination sur une grande échelle, et les structure durablement. D'après notre auteur, avec l'urbanisme et la production distinctive des espaces, l'Etat produit fatalement nombre de bidonvilles et de banlieues *incontrôlables* et *non administrables.* Autrement dit, l'Etat moderne détruit la société urbaine qui s'est bâtie sur la base de la participation politique de tous les citadins. « Les pouvoirs publics dans un pays démocratique, écrit il, ne peuvent publiquement décréter la ségrégation comme telle. Ils adoptent donc souvent une idéologie humaniste qui se change en utopie au sens le plus désuet, quand ce n'est pas en démagogie. »[620]

En quelques mots : les expérimentations architecturales dans la ville depuis une moitié du siècle, sont nées de l'utopie urbanistique, qui se dissimule sous un positivisme pauvre et, à la fois, terrible. Le problème est qu'à la suite de la suppression des divers symboles traditionnels dans le texte urbain comme à la suite de la raréfaction de la création de nouveaux symboles, la ville moderne se réduit à un « texte informatique, riche de signes et de signification. »[621] Selon le philosophe, l'urbanisme produit des *espaces homologues* ou *analogues* qui correspondent uniquement aux signaux et signes indispensables pour faire circuler l'économie capitaliste dans la ville et la périphérie : consommation, travail, transport, vie privée, loisirs. Ici, les signes urbains sont déterminés par le « symbolisme » dogmatique, qui refuse toute expression multivoque. Ecoutons Lefebvre : « Dans la grande ville, les symboles ont perdu l'omniprésence qu'ils possèdent au village. Ils se localisent et se condensent. Leur rôle ne diminue pas pour autant. Bien au contraire : tout ce qui a ou veut avoir prestige et influence, tout ce qui organise et domine cette énorme masse humaine, tient à se relier aux anciens symbolismes pour bénéficier de leur antique autorité, ou présente des symbolismes neufs qui le justifient. Les symbolismes se condensent dans les monuments : églises, cathédrales, palais, grands édifices publics ou non se chargent de symboles confondus avec la décoration et le style esthétique. Les monuments sont les œuvres qui donnent à une ville son visage et son rythme de vie.

---

[619] LEFEBVRE, ***DV***, p. 135.
[620] *Ibid.*, p. 100.
[621] LEFEBVRE, ***CII***, p. 309.

(…) Par contre, dans les quartiers ouvriers, aux alentours des usines, dans les entreprises elles-mêmes, peu ou pas de monuments. Les symboles ont disparu (ce qui signifie que tout symbolise, affreusement, le pouvoir et l'oppression.) La nature a disparu et la culture reste invisible. Ici, tout devient signal : signal du travail et des gestes du travail et des gestes qui entretiennent la force de travail. »[622]

4. c. L'isotopie, l'hétérotopie et l'utopie

Il nous importe de souligner que, pour souligner la lecture univoque du texte urbain, Lefebvre a recours à l'idée d'«isotopie », qu'Algirdas Julien Greimas a appliquée à la sémantique structurale : « Par isotopie, écrit Greimas, nous entendons un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidée par la recherche de la lecture unique. »[623] Avant de le réutiliser dans le contexte de la lecture de l'espace, Lefebvre rappelle que ce terme est composé de deux mots : *iso* (même) et *topie* (lieu). De même que l'isotopie fournit la clé de lecture d'une phrase ou d'un texte littéraire, en sémiologie ou en sémantique, de même Lefebvre désigne-t-il, par le même mot, l'homogénéité des espaces que l'urbanisme a produits et aménagés avec les signes et les signaux qui reçoivent uniformément leur sens, soit direct soit indirect, de l'économie capitaliste. Ce à quoi le philosophe prête attention, c'est au fait que presque toute la quotidienneté des citadins contemporains s'explique par cette isotopie urbanistique.

Comme nous l'avons déjà précisé, Lefebvre ne s'arrête pas à la linguistique structurale, dans sa lecture de la ville. Faisant cause commune avec l'Etat et les entreprises, avec le pouvoir et les capitaux, l'urbanisme tend à étendre la production d'espaces homogènes (*iso-poties*) correspondant au seul système des signes capitalistes. Il n'évite pourtant pas l'apparition de l'*hétéro-topie*, - l'*autre lieu* ou le *lieu de l'autre* -. « Appelons, écrit le philosophe, *iso-topie* un lieu (topos) et ce qui l'entoure (voisinage, environnement immédiat), c'est-à-dire ce qui fait un *même lieu*. S'il y a autre part un lieu homologue ou analogue, il entre dans l'isotopie. Cependant, à côté du ''lieu même'', il y a le lieu autre ou l'autre lieu. Qu'est-ce qui le rend autre ? Une différence qui le marque en le situant (en se situant) par

[622] *Ibid.*, p. 308. (C'est nous qui avons omis.)
[623] In : LEFEBVRE, ***RU***, p. 54.

rapport au lieu initialement considéré. C'est *l'hétéro-topie*. La différence peut aller jusqu'au contraste fortement marqué, et même jusqu'au conflit pour autant que l'on considère les occupants des lieux. »[624] Autrement dit, l'homogénéisation des espaces par l'urbanisme est le fruit de l'exclusion des autres espaces marginaux ou des espaces des autres, ceux qui sont marginaux dans la société urbaine. Olivier Abel fait la même remarque : « La modernité plaçait tout dans l'espace homogène d'un grand récit d'Emancipation, de développement, alors que nous sommes en un temps plus modeste de segmentation, où beaucoup de petits discours ''flottent'' les uns à côté des autres sans que l'un d'entre eux puisse ni veuille prétendre imposer sa syntaxe à tous les autres. C'est exactement ce que l'on a appelé en architecture le *post-moderne*, mais qui est vite devenu synonyme d'éclectisme, de pastiche, de juxtaposition sans contrainte de formes désarticulées — et finalement aussi une des meilleures façons de laisser jouer la loi de l'offre et de la demande, la loi inégalitaire du marché. En fragmentant les commandes, on relègue plus facilement ceux qui n'ont pas les moyens. La séparation des espaces est devenue ségrégation. »[625]

Les urbanistes avaient cru sincèrement dans la construction de villes satellites ; c'était pour eux, dans leur perspective isotopique, le signe de l'offre de logements modestes en grande quantité pour les ouvriers ; mais la ville satellite est devenue rapidement une banlieue, qui offre un aspect totalement *différent* du centre bourgeois. C'est une forme abimée, gâtée et frustre. Le problème le plus grave, c'est qu'elle est en rupture avec le centre de ville. Il y a peu de transports communs ; le tarif du transport est trop cher pour les habitants de cet autre lieu. Il est réellement difficile, pour les habitants de banlieue ou d'un quartier pauvre, d'entrer dans l'isotopie. En résumé, l'hétérotopie est le lieu dont on croit qu'il est dans la société urbaine, mais en réalité, il est exclu de celle-ci. C'est par cette ségrégation de l'hétérotopie que se reproduit la « pureté » de l'isotopie. Grâce à l'idée d'hétérotopie chère à Lefebvre, nous pouvons nous approcher véritablement de ceux qui sont invisibles, inintelligibles et hors signification, du moins du point de vue d'un structuralisme qui ne voit dans un texte qu'un seul et unique système.

Il nous parait important de signaler que le terme « hétérotopie » n'est pas apparu pour la première fois chez Lefebvre. A notre connaissance, le mot est déjà apparu dans la conférence de Michel Foucault au Cercle d'études architecturales, 14

---

[624] *Ibid*., p. 54-55.

[625] ABEL Olivier, « Le grand ensemble et le labyrinthe », in *Réforme* n° 3115, le 17 février 2007.

mars 1967, trois ans avant la publication de *La Révolution urbaine* où Lefebvre l'utilise en rapport avec le terme d'« isotopie », qu'il a emprunté à la linguistique structuraliste. Mais nous ignorons si Lefebvre l'a trouvé chez Michel Foucault. Il n'a pas mentionné son nom parmi ses diverses références, mais seulement celui d'Algirdas Julien Greimas, pour l'isotopie. De fait, Foucault n'autorisa la publication du texte de sa conférence qu'au printemps 1984, à l'occasion de la publication de *Dits et écrits*.[626] En l'absence de toute indication expresse quant au rapport avec le philosophe, auquel *Les Mots et les choses* (1966) avait déjà valu un immense succès, nous ne pouvons rien décider en ce qui concerne l'originalité de Lefebvre au regard de l'idée d'hétérotopie. En tout cas, ce qui nous parait certain, c'est que les deux philosophes développent une pensée de l'espace caractérisée par le triple rapport de l'espace réel (l'espace homologue),[627] de l'hétérotopie (l'autre espace qui peut être localisable dans le réel) et de l'utopie (l'espace non localisable). Mais bien entendu, il faut souligner certaines différences notables entre les deux.

Tout d'abord, Foucault rappelle que toutes les sociétés humaines produisent, en leur sein, des lieux qui en constituent le négatif, ou qui pour le moins sont en marge. Pour ce qui est de l'hétérotopie, il affirme « qu'il n'y a probablement pas une seule culture au monde qui ne constitue des hétérotopies. C'est là une constante de tout groupe humain. »[628] Pour soutenir cette thèse relative à un phénomène prétendument universel, il mentionne divers cas typiques des sociétés primitives comme des sociétés médiévales et modernes. Cependant, son étude n'abandonne jamais le point de vue de l'anthropologie structuraliste. C'est-à-dire qu'il ne prolonge pas, du moins dans ce texte, le propos pour poser directement la question de la justice à propos de la ségrégation des lieux marginaux dans la société. Certes, nous ne pouvons pas affirmer qu'il justifie l'existence des hétérotopies dans la société d'aujourd'hui au nom de leur existence synchronique et diachronique. Nous devons plutôt dire que, selon sa manière ironique d'amener ses lecteurs militants à découvrir que les systèmes de distinction spatiale sont *presque invincibles*, Foucault les encourage fortement à avoir l'esprit résistant pour tenter, sans fin, de casser l'incassable et de renverser le système établi. Jamais, pour lui, ce combat contre le système dominant n'a de fin. C'est la raison pour laquelle aucune société humaine ne peut se constituer sans un système de distinctions. Il faut donc toujours une nouvelle révolution. En ce sens, en ce sens vraiment, Foucault

[626] Disponible in : http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html.
[627] Foucault n'utilise pas dans son texte de conférence le mot « isotopie ».
[628] Disponible in : http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html.

considère que l'utopie, au sens du lieu qui n'a plus besoin de révolution ou qui est incapable de faire une révolution, est « fondamentalement, essentiellement irréelle ».[629]

Par contre, comme postmarxiste, Lefebvre se consacre résolument à l'analyse de l'apparition et de l'aliénation des hétérotopies au cours de l'histoire de l'urbanisation de la société capitaliste. A l'égard des occupants des hétérotopies, qui n'ont pas réellement le droit d'user de la richesse de la ville, Lefebvre recherche les moyens concrets de résoudre les conflits de l'isotopie et de l'hétérotopie, grâce au droit à la ville. Il nous semble que, pour lui, la révolution urbaine peut s'accomplir, avec la fin du capitalisme et de l'Etat. C'est pourquoi le philosophe affirme que, malgré l'immense puissance de l'idéologie capitaliste, « il est clair que *l'u-topique* en ce sens n'a rien de commun avec l'imaginaire abstrait. Il est réel. Il est au cœur de ce réel, la réalité urbaine qui n'est pas elle-même sans ce ferment ».[630] L'utopie est, chez lui, la fin de la révolution urbaine.

C'est ici que nous devons revenir au discours symbolique. D'une part, malgré la destruction des symboles dans le texte de la ville, à cause de l'urbanisation capitaliste, Lefebvre pense qu'il existe encore des symboles, par-delà les signes et les signaux, qui attendent notre interprétation, à la lumière utopique de la société urbaine. D'autre part, malgré la lourdeur de la quotidienneté qui se renforce avec des signes et signaux faits uniquement pour le travail, la consommation, les loisirs et la vie privée, le philosophe compte sur les habitants des villes. C'est parce que, en tant que lecteurs et à la fois auteurs du texte de ville, ils sont capables de créer, dans le but d' « user la ville sans discrimination », de nouveaux symboles, et capables de renouveler leur texte urbain par la parole et par la praxis, libérées de la sémiologie urbaine. Dans la ville qui abonde en symboles inépuisables, l'utopie n'est pas très loin.

---

[629] « Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec 1'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. »

Disponible in : http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html.

[630] LEFEBVRE, ***RU***, p. 55.

4. d. L'herméneutique de la ville et l'herméneutique du récit

4. d. 1) L'enchevêtrement de l'architecture et de la narrativité

Afin de mieux comprendre l'herméneutique de la ville selon Lefebvre, il semble opportun d'aborder le petit article de Ricœur, « Architecture et narrativité », paru dans la revue de l'*Urbanisme* (1998). Dans ce texte assez récent, le philosophe s'attache à dialectiser son herméneutique du temps avec une herméneutique de l'espace. Alors que Ricœur ne mentionne pas directement Lefebvre dans cet article, nous avons quelque raison de penser qu'il a bien connu la théorie de la production de l'espace de ce dernier. Les deux hommes ont entretenu des relations personnelles. Ils étaient collègues dans l'université de Nanterre ; de plus, après les événements de 68, Ricœur est, à côté de Lefebvre, un des professeurs qui influencent le plus directement le mouvement de Mai 68 ; l'un et l'autre sont les « avocats » de Cohn-Bendit devant la commission disciplinaire qui doit statuer sur son renvoi de l'université.[631]

Dans son article, Ricœur commence par proposer une simple analogie entre architecture et narrativité. On risque de lui poser la question de savoir si elles sont vraiment analogiques. Il a lui-même conscience du problème. : « Rien n'est évident, car un gouffre semble séparer le projet architectural inscrit dans la pierre, ou tout autre matériau dur, de la narrativité littéraire inscrite dans le langage : l'un se situerait dans l'espace, l'autre dans le temps. D'un côté, le récit offert à la lecture, de l'autre, la construction entre ciel et terre offerte à la visibilité, donnée à voir. Au début, l'écart ou le ''gouffre logique'' semble grand entre temps raconté et espace construit. »[632] Cependant, il ajoute aussitôt : « Mais nous pouvons progressivement le réduire, tout en restant encore dans le parallélisme, en notant que le temps du récit et l'espace de l'architecture ne se limitent pas à de simples fractions du temps universel et de l'espace des géomètres. »[633]

Ricœur rappelle alors sa théorie du temps du récit, qu'il a développée dans *Temps et récit.* D'après lui, le temps du récit se déploie au point de rupture et de suture entre le temps physique et le temps psychique. Qu'est-ce que le temps physique ? Et le temps psychique ? Le temps physique est le temps universel qu'on croit pouvoir compter grâce à une horloge. Selon Ricœur, ce sont Aristote et les savants modernes influencés par Kant qui partagent généralement ce concept du

631 Disponible in : http://www.fondsricoeur.fr/index.php?m=21#Nanterre 1965-70
632 RICOEUR, ***AN***, p. 44.
633 *Idem.*

temps cosmologique.[634] Mais, il y a aussi le temps psychique, que Ricœur décrit en se référant aux *Confessions* d'Augustin. Selon cet ancien philosophe théologien, le temps est *distentio* (distendu), autrement dit, le temps correspond à un étirement du triple présent vécu par l'âme humaine : présent du passé (la mémoire), présent du futur (l'attente) et présent du présent (l'attention). Le temps psychique est le temps vécu que l'âme synthétise, ce dont elle se souvient, ce qu'elle voit et ce qu'elle attend. D'après Ricœur, cette position augustinienne du temps de l'âme se retrouve dans les phénoménologies de Husserl et de Heidegger.

Cependant, Ricœur sait bien que le temps du récit ne se confond pas avec le temps objectif ni avec le temps de l'âme. Celui qui raconte est à la fois substance étendue (res extensa) et âme. Raconter, c'est un travail mixte, du corps et de l'âme. « Le temps du récit est donc un mixte de ce temps vécu et de celui des horloges, temps chronologique encadré par le temps calendaire avec, derrière lui, toute l'astronomie. A la base du temps narratif, il y a ce mixte du simple instant qui est une coupure dans le temps universel, et du présent vif où il n'y a qu'un présent : maintenant. »[635] Ce que nous devons préciser ici, c'est que le philosophe souligne, dans l'idée de l'« être parlant », la collectivité des interlocuteurs ; laquelle n'inclut pas seulement l'actualité d'une communauté linguistique, mais son histoire depuis des générations innombrables. L'être humain s'engage avec les autres en parlant, en racontant. Plus exactement, selon nous, avant d'être capable de parler, un bébé ou même un fœtus s'est déjà engagé, comme un authentique interlocuteur, avec le premier autrui pour lui, sa maman. Il n'est pas encore capable de parler ; cependant, il sait miraculeusement communiquer avec elle. D'après Ricœur, « la prise de contact du vivre-ensemble commence par les récits de vie que nous échangeons. Ces récits ne prennent sens que dans cet échange des mémoires, des vécus et des projets. » [636] L'herméneutique ricoeurienne vise donc essentiellement l'interprétation du soi qui élabore son identité en rapport avec les identités des autres à travers toutes sortes de langage : conversation, écrit et lecture. En se sens, Ricœur s'écarte de Husserl, qui décrit l'intentionnalité et la réduction phénoménologique à partir de l'esprit individuel et tente de surmonter la particularité des expériences individuelles par la notion d'« épochè », mais aussi de Heidegger, qui cherche le sens de la langue dans la poésie, monologue quasi oraculaire orienté vers l'Etre.

---

[634] Cf. RICOEUR Paul : *Temps et récit III*, Paris : Seuil, 1985.
[635] RICOEUR, *AN*, p. 44.
[636] *Idem*.

Mais, selon Ricœur, ce n'est pas seulement le temps qui, chez l'être humain, correspond à une sorte de représentation mixte du physique et du vécu. « De même, poursuit-il, l'espace construit est une sorte de mixte entre des *lieux de vie* qui environnent le corps vivant et un espace géométrique à trois dimensions dans lequel tous les *points* sont des lieux quelconques. Lui aussi est, pourrait-on dire, à la fois taillé dans l'espace cartésien, l'espace géométrique, où tous les points peuvent être, grâce aux coordonnés cartésiennes, déduits d'antres points, et lieu de vie, site. A l'instar du présent qui est le nœud du temps narratif, le site est le nœud de l'espace que l'on crée, que l'on construit. »[637] Selon nous, la notion d'« espace mixte » à laquelle Ricœur se réfère ici, face à des architectes, est étroitement liée à la communauté locale, où des gens construisent ensemble leur habitat, ainsi qu'au temps du récit et à la communauté linguistique. En peu de mots, nous pouvons dire que le temps raconté et l'espace construit sont créés par les êtres humains, qui ne sont pas des êtres isolés mais des êtres communautaires.

A partir de cette analogie entre temps raconté et espace construit, Ricœur tente de montrer, dans son article, la possibilité d'une herméneutique de l'espace par laquelle les lecteurs de l'espace peuvent accéder à l'interprétation de soi grâce à leur co-habitat. Pour ce faire, Ricœur applique à l'architecture les trois phases successives de la *mimésis* (la ré-création ou la représentation créatrice) qu'il a dégagées pour décrire la narrativité dans *Temps et Récit* : préfiguration, configuration et refiguration.

Dans le temps raconté, la « préfiguration » désigne le temps « où le récit est engagé dans la vie quotidienne, dans la conversation, sans s'en détacher encore pour produire des formes littéraires. »[638] Ricœur dit encore, un peu autrement, que la préfiguration est l'« enfouissement » du récit dans la vie, sous la forme de la conversation ordinaire. A ce premier stade de la *mimésis du récit*, l'auteur souligne qu'il s'agit surtout de la prise de contact du vivre-ensemble qui commence par l'échange de paroles, comme nous l'avons indiqué plus haut.

De la même façon, Ricœur soutient que l'architecture comporte elle aussi une étape de préfiguration. D'après lui, nul ne vit à l'état « naturel » : « c'est toujours déjà sur la ligne de fracture et de suture de la nature et de la culture que l'homme réputé '' primitif '' se laisse raconter. »[639] C'est dire que le nouveau-né n'est pas jeté dans la nature sans protection : il est accueilli dans un logement, un village, une

---

[637] *Ibid.*, p. 45.
[638] *Idem.*
[639] *Ibid.*, p. 47.

ville, etc. C'est pourquoi le philosophe précise qu'« avant tout projet architectural, l'homme a construit parce qu'il a habité. A cet égard, il est vain de se demander si habiter précède construire. Il y a d'abord un construire, peut-on dire, qui colle au besoin vital d'habiter. »[640] Le site construit où ont déjà habité les êtres humains avant de construire un nouveau site, est donc la préfiguration de l'architecture.

Pour mieux désigner ce stade préfiguré de l'architecture dans l'historicité du vivre-ensemble, Ricœur s'écarte, dans cet article, de certains psychanalystes qui cherchent dans la matrice maternelle l'origine de l'acte architectural ou la fonction originelle de l'espace architectural. Comme il le dit aussi, la matrice n'est, chez le philosophe, qu'un paradis perdu. Il écrit : « Du berceau, à la chambre, au quartier, à la ville, on pourrait suivre le fil ombilical rompu par l'arrachement de la naissance. Mais c'est la nostalgie seule qui empêcherait plutôt de vivre. Ouvertures et distances ont, dès l'instant de l'accès à l'air libre, rompu le charme, et c'est avec cet air libre qu'il faut désormais négocier. On ne quitte néanmoins pas le niveau vital, et, en ce sens, pré-architectural, dans le sens où l'on caractérise l'habiter-construire comme relevant du monde de la vie – du *Lebenswelt* – par une diversité d'opérations qui appellent l'artifice architectural : protéger l'habitat par un toit, le délimiter par des parois, régler les rapports entre le dehors et le dedans par un jeu d'ouvertures et de fermetures, signifier par un seuil le franchissement des limites, esquisser par une spécialisation des parties de l'habitat, en surface et en élévation, l'assignation à des lieux distincts de vie, donc d'activités différenciées de la vie quotidienne, et d'abord le rythme de la veille et du sommeil par un traitement approprié, aussi sommaire soit-il, du jeu de l'ombre et de la lumière. »[641]

Ricœur ne se satisfait pourtant pas de ce parallélisme entre narrativité et architecture au plan de la « préfiguration ». Il va jusqu'à affirmer que l'on peut discerner des signes de renvoi, du récit prélittéraire à l'espace habité. « D'abord, écrit il, toute *histoire de vie* se déroule dans un *espace de vie*. L'inscription de l'action dans le cours des choses consiste à marquer l'espace d'événements qui affectent la disposition spatiale des choses. Ensuite et surtout, le récit de conversation ne se borne pas à un échange de mémoire, mais est coextensif à des parcours de lieux en lieux. On a précédemment évoqué Proust : l'église de Combray est, en quelque sorte, le monument de mémoire. (…) Inversement, qu'il soit espace de fixation ou espace de circulation, l'espace construit consiste en un

[640] *Ibid.*, p. 45.
[641] *Idem.*

système de gestes, de rites pour les interactions majeures de la vie. »[642] Pour évoquer cet « enchevêtrement » entre le temps du récit et l'espace construit au niveau de la « préfiguration », le philosophe avance l'idée de ***chronotope***, concept construit par Bakhtine, historien et théoricien russe de la littérature, à partir de *topos* (le lieu ou le site) et de *chronos* (le temps).

Le deuxième stade du récit, qu'il appelle « configuration », est « celui où l'acte de raconter s'affranchit du contexte de la vie quotidienne et pénètre dans la sphère de la littérature. » En vue de poursuivre le parallélisme, Ricœur retrient ces trois caractères importants de « configuration » du récit : *mise-en-intrigue, intelligibilité* et *intertextualité*. D'après lui, la *mise-en-intrigue* (ce qu'Aristote a nommé *mythos*) « consiste à faire une histoire avec des événements, donc à rassembler en une trame – en italien, on emploie un mot très juste : *intreccio,* la tresse. Cette tresse, cette intrigue, ne permet pas seulement de rassembler des événements, mais aussi des aspects de l'action et, en particulier, des manières de la produire, avec des causes, des raisons d'agir, et aussi des hasards. Tout cela est contenu dans l'acte de faire-récit. »[643] Autrement dit, l'auteur configure une « histoire » grâce au jeu dialectique entre concordance et discordance des évènements. Par l'acte de *faire-récit*, les évènements se lient et se transforment en une tresse d'épisodes. Ricœur l'appelle : « la *synthèse temporelle de l'hétérogène.* »

Selon le philosophe, on trouve également une synthèse *spatiale* de l'hétérogène au niveau du *faire architectural.* « On a observé, poursuit Ricœur, que la plastique du bâtiment compose entre elles plusieurs variables relativement indépendantes : les cellules d'espace, les formes masses, les surfaces limites. Le projet architectural vise ainsi à créer des objets où ces divers aspects trouvent une unité suffisante. (…) Une œuvre architecturale est ainsi un message polyphonique offert à une lecture à la fois englobante et analytique. Il en est de l'œuvre architecturale comme de la mise-en-intrigue, qui, on l'a vu, ne rassemble pas seulement des événements, mais des points de vue, à titre de cause, de motif et de hasards. »[644] Avec cette analogie entre l'acte d'écrire et l'acte de construire, il conclut que « la réciprocité entre le tout et la partie, et la circularité herméneutique de l'interprétation qui en résultait, a son exact répondant dans les implications mutuelles des composantes de l'architecture. »[645]

---

[642] *Ibid.*, p. 47. (C'est nous qui avons omis.)
[643] *Idem.*
[644] *Ibid.*, p. 48.
[645] *Idem.* (C'est nous qui avons omis.)

Ensuite, Ricœur rappelle que les récits de la vie qui « sont naturellement confus », obtiennent, au stade de la configuration, un surplus d'*intelligibilité* grâce à la technique narrative. « La narrativité, écrit il, est donc bien un essai de mise en clair de l'inextricable ; c'est là toute la fonction des modes narratifs, des types d'intrigue. »[646] Grâce à cette narrativité, les récits deviennent compréhensibles. Ce qui est important par rapport à l'architecture, c'est que, lors du passage de l'inextricable au compréhensible, l'acte « configurant » du récit, à savoir l'écriture, s'inscrit dans un objet qui *dure* en vertu de sa cohérence narrative. A cet égard, le philosophe souligne que « si c'est l'écriture qui confère de la durée à la chose littéraire, c'est la dureté du matériau qui assure la durée de la chose construite. »[647] Grâce à cette dureté du texte écrit et du bâtiment construit, les gens qui vivront plus tard pourront lire ces œuvres après la disparition de l'auteur-constructeur.

En troisième lieu, Ricœur retient l'idée d'*intertextualité.* Voici sa définition : « La littérature consiste justement à mettre côte à côte, à confronter des textes qui sont distincts les uns des autres, mais qui entretiennent des relations pouvant être très compliquées dans le temps – d'influence, etc., mais aussi de prise de distance -, dans une généalogie de l'écriture comme dans la contemporanéité. »[648] Quant à l'architecture, il note qu'un nouvel édifice s'insère dans le réseau des édifices déjà là, qui contextualisent le nouveau. D'après lui, cette intertextualité résulte de l'*historicité* de l'acte configurant - soit architectural soit narratif. C'est-à-dire qu'aucun acte configurant ne peut être indépendant des autres actes ou des résultats des autres actes configurants. L'acte configurant se fait essentiellement dans le jeu du rapport entre innovation et tradition. « De même que chaque écrivain écrit ''après'', ''selon'' ou ''contre'', chaque architecte se détermine par rapport à une tradition établie. Et dans la mesure où le contexte bâti garde en lui-même la *trace* de toutes histoires de vie qui ont scandé l'acte d'habiter des citadins d'autrefois, le nouvel acte ''configurant'' projette de nouvelles manières d'habiter qui viendront s'insérer dans l'enchevêtrement de ces histoires de vie déjà échues. Une nouvelle dimension est ainsi donnée à la lutte contre l'éphémère : elle n'est plus contenue en chaque édifice mais dans leur rapport les uns aux autres. »[649]

Au regard de l'intertextualité de l'architecture, Ricœur s'interroge sur l'urbanisme qui détruit et reconstruit la ville sans considérer l'historicité des

---

[646] *Ibid.*, p. 47.
[647] *Ibid.*, p. 48.
[648] *Idem.*
[649] *Idem.*

édifices qui sont déjà là, depuis longtemps : « On n'a pas seulement détruit par haine des symboles d'une culture, mais aussi par négligence, par mépris ou par méconnaissance, pour remplacer ce qui a cessé de plaire par ce que le nouveau goût suggère ou impose. »[650] Le problème, c'est que, comme Lefebvre l'a souligné avec les idées d'*isotopie* et d'*hétérotopie*, les habitants pauvres de la ville risquent de perdre ou de s'aliéner des lieux de leur vie - la vie privé, sociale et également publique - par la violence du développement urbain. Il décrit ainsi, allusivement, cette réalité de la misère de la grande ville: « Sur les rayons d'une bibliothèque, le plus frappant, dans le classement par ordre alphabétique, est le caractère hurlant du voisinage de deux livres. Nous verrons que la ville est souvent de cette nature-là : d'une grande intertextualité, qui peut parfois devenir un cri d'opposition. »[651]

Enfin, Ricœur nous conduit au troisième stade de la « refiguration ». C'est ici qu'il veut montrer, au-delà du simple parallélisme, le rapprochement étroit entre récit et architecture. Prenons d'abord le parti du récit. En critiquant le mépris de la lecture dans le structuralisme, Ricœur soutient que le récit n'achève pas son trajet dans l'enceinte du texte, mais dans son vis-à-vis avec le lecteur. Pour lui, il s'agit de la dialectique entre écriture et lecture : « Repris et assumé dans l'acte de lire, explique Ricœur, le texte déploie sa capacité d'éclairer ou d'éclaircir la vie du lecteur ; il a à la fois le pouvoir de découvrir, de révéler le *caché*, le non-dit d'une vie soustraite à l'examen socratique, mais aussi celui de transformer l'interprétation banale que fait le lecteur selon la pente de la quotidienneté. *Révéler* (en un sens de la vérité auquel Heidegger nous a rendu sensibles), mais aussi *transformer,* voilà ce qui porte le texte hors de lui-même. »[652] Un texte ancien, qui n'est plus lu par les lecteurs d'aujourd'hui, n'est qu'une pile de papiers bien qu'il ait coûté, malgré sa couverture abimée, beaucoup d'efforts à son auteur et qu'il représente beaucoup d'énigmes dans le contexte contemporain. C'est la raison pour laquelle la riposte des lecteurs qui cherchent à comprendre leur vie grâce à la lecture du texte, réveille la polysémie du texte. Sans la liberté d'interpréter assumée par les lecteurs, *lire un texte entier* n'est qu'un travail fatigant et inutile : il suffirait d'avoir un bon résumé, qui explique tout ; tout, mais trop rapidement, trop clairement. L'acte de lire, c'est lui qui ouvre, hors de l'acte d'écrire qui n'est qu'éphémère, l'infinité du texte et la richesse des interprétations.

En ce qui concerne le construit, Ricœur défend la possibilité de lire et relire

---

650 *Idem*.
651 *Ibid*., p. 45.
652 *Ibid*., p. 49.

nos lieux de vie à partir de notre manière d'habiter. « Car il ne suffit pas, dit-il, qu'un projet architectural soit bien pensé, voire tenu pour rationnel, pour qu'il soit compris et accepté. Tous les planificateurs devraient apprendre qu'un abime peut séparer les règles de rationalité d'un projet – cela vaut pour toute la politique d'ailleurs – des règles de recevabilité par un public. Il faut donc apprendre à considérer l'acte d'habiter comme un foyer non seulement de besoins, mais d'attentes. (…) Habiter est comme *réplique* à construire. Et de même que la réception du texte littéraire inaugure l'épreuve d'une lecture plurielle, d'un accueil patient fait à l'intertextualité, l'habiter réceptif et actif implique une relecture attentive de l'environnement urbain, un réapprentissage continu de la juxtaposition des styles, et donc aussi des histoires de la vie dont les monuments et tous les édifices portent la trace. »[653]

Construire n'est donc pas, pour le philosophe, une tache terminale mais plutôt une œuvre *intermédiaire* entre l'ancienne manière d'habiter et la nouvelle manière d'habiter. Quel type d'intermédiation ? Il nous semble éclairant d'évoquer ici le témoignage de Jérôme Porée : « Je me souviens, à ce propos, de l'émotion de Paul Ricœur lors de sa visite au lycée Zola, qu'il appelait familièrement son ''vieux bahut'' et où il avait, je le cite, ''marché dans les études'' soixante-dix ans plus tôt. Nous étions dans l'ancienne chapelle, coupée en deux dans le sens de la hauteur et transformée pour partie en salle de conférences et pour partie en centre de documentation. Quelqu'un lui expliqua que cette séparation avait été conçue de telle sorte que les futurs habitants du lieu, s'ils désiraient jouir à nouveau de l'intégralité de la chapelle, pussent facilement la supprimer. Il trouva exemplaire le travail d'un architecte qui non seulement avait relié l'ancien et le nouveau, mais qui encore avait suspendu son œuvre au choix d'hommes éloignés dont il ne connaîtrait jamais le visage. »[654] Malheureusement, il n'y a pas beaucoup d'architectes de ce type. Plus exactement, ce qui est en cause, ce n'est pas le problème de la qualité personnelle de l'architecte, mais la marchandisation de l'architecture.

Le problème de la réalité urbaine, c'est donc comme nous l'avons vu à partir des études de Bourdieu et de Lefebvre, que la construction ne réussit pas toujours à offrir aux habitants une possibilité d'habiter meilleure que l'ancienne. La construction moderne, qui sacrifie à la valeur d'échange du marché le bonheur des

---

[653] *Ibid*., p. 51 (C'est nous qui avons omis.)

[654] Jérôme Porée, « Paul Ricœur : le philosophe et la cité », disponible in http://www.ressources-consultants.fr/actes_colloque/doc/Jerome_Poree.pdf.

habitants, expulse la plupart des anciens habitants. Elle trompe leur attente. Le plus grave, c'est que, dans la plupart des cas, les frustrations des anciens habitants ne résultent pas d'une réception passive, indifférente ou hostile, comme face à la tour Effel à l'époque ; elles correspondent à une menace directe sur leur vie – leur vie entière : économique, sociale, publique, culturelle et même privée -, comme nous le découvrons dans le cas des constructions de HLM des années 60 dans la périphérie de Paris. Dans ce nouveau monde coupé du passé, personne ne s'intéresse plus à lire la mémoire inscrite dans la pierre. On ne la considère pas comme « des témoignages réactualisés du passé qui n'est plus mais qui a été »,[655] mais seulement comme des biens immobiliers, qui coûtent plus ou moins cher. Il en résulte que si elle ne considère pas sérieusement la continuité de la préfiguration à la refiguration de l'acte de construire, l'architecture se condamne à devenir l'agent de la discrimination entre diverses catégories d'habitants : propriétaires, locataires et expulsés.

En conclusion, il faut souligner qu'*habiter,* en tant que réplique à construire, ne se représente jamais de façon univoque. Tout comme le texte écrit admet la pluralité des interprétations des lecteurs, l'édifice construit s'adapte – devrait s'adapter ! - aux différentes façons d'habiter de ses habitants. Grâce à la lecture plurielle, un habitant accède au monde du soi à travers la dialectique du monde commun, de même qu'un lecteur accède à la compréhension de soi à travers le rapport au texte. Ricœur nous permet de découvrir que la création du monde du soi et la compréhension du soi se font grâce à la communauté où l'on s'engage avec les autres. C'est que la création du monde du soi et la compréhension de soi sont deux manières différentes mais enchevêtrées de l'interprétation du soi par les autres, avec les autres et pour les autres. Le temps raconté et l'espace construit ne sont pas seulement similaires, ils échangent leurs significations. Ils sont inséparables. Comment ne pas voir que l'être parlant et l'être habitant sont, en fait, un seul même sujet ?

4. d. 2) L'écart de l'architecture et de la narrativité

Quant à l'écriture de la ville, il existe beaucoup de convergences entre les idées de Ricœur et celles de Lefebvre. Les deux philosophes considèrent les édifices architecturaux et même la ville entière comme un texte interprétable. De plus, ils pensent que, par la lecture de ce texte spatial, à partager avec les autres, les

[655] RICOEUR, ***AN***, p. 51.

habitants accèdent chacun à la compréhension de soi comme être communautaire. Mais ils ont aussi usé, chacun à sa façon, de leur liberté d'interpréter le texte. Nous aimerions donc terminer ce chapitre sur la philosophie de la ville en prêtant attention aux divergences entre ces deux philosophes. Ainsi, nous pourrons, d'une part, mieux éclairer l'originalité de la pensée urbaine de Lefebvre et d'autre part, nous pourrons mieux nous laisser guider par la question de la politique et de l'éthique, que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

Comme nous l'avons vu, Ricœur a tenté de réfléchir sur l'architecture à partir de la théorie de l'interprétation du texte littéraire. A cet égard, la narrativité d'une œuvre, soit littéraire, soit architecturale, dans laquelle sont consignés, comme dans une *tresse*, des paroles et des gestes échangés dans le cadre du vivre-ensemble, dépend essentiellement de la qualité de la création de l'auteur (ou de l'architecte). En se confrontant à des sciences comme le structuralisme et la psychanalyse freudienne, le philosophe a en outre précisé, par l'idée d'*intertextualité,* les limites ou les chances historiques liées à l'acte de créer. Nous pouvons donc dire que, soulignant cette position dialectique de l'œuvre, Ricœur met finalement l'accent sur la capacité humaine de jouer du rapport entre innovation et tradition. Ainsi, il critique et réforme la subjectivité moderne sans la dénoncer.

Cette confiance dans le sujet, capable de renouveler des significations, n'est pas accordée seulement à l'auteur mais aussi à tous les lecteurs anonymes, lecteurs de texte littéraire ou habitants. D'après Ricœur, les lecteurs avancent diverses interprétations en étendant ou en trahissant les significations premières de l'œuvre. En ce sens, l'architecture et la narrativité, l'habitation et la lecture sont, pour Ricœur, différentes manières d'assumer la pluralité humaine. Bien qu'il emprunte la voie du structuralisme, celle-ci n'est qu'un passage, mais non la fin de sa pensée. C'est la raison pour laquelle Ricœur est souvent appelé le *philosophe de l'espérance,* qui parie sur la capacité des êtres humains à changer ce qui apparemment est peu changeable.

Par contre, bien que Lefebvre n'abandonne jamais l'idée d'« utopie *réalisable* », son herméneutique de la ville est, dirons-nous, moins optimiste que celle de Ricœur. Dans ses recherches, il s'attache à montrer comment il est difficile pour un architecte de se libérer des limites contextuelles et, plus exactement, des règles du marché immobilier. D'après lui, l'architecte urbaniste d'aujourd'hui n'est qu'un technicien qui projette des édifices ayant la valeur d'échange la plus grande possible. Il écrit : **«** L'Etat et l'entreprise (…) s'efforcent d'absorber la ville, de la supprimer comme telle. L'Etat procède plutôt par en haut et l'entreprise par en bas (en

assurant l'habitation et la fonction d'habiter dans les cités ouvrières et les ensembles qui dépendent d'une ''société'', en assurant aussi les loisirs, voire la culture et la ''promotion sociale''). L'Etat et l'entreprise, malgré leurs différences et parfois leurs conflits convergent vers la ségrégation. »[656]

Quant à l'acte d'habiter dans la ville, le philosophe postmarxiste critique également la réalité urbaine dans laquelle les habitants, absorbés par le travail et par les loisirs, aménagent des espaces parfois somptueux mais généralement privés d'originalité, renouvellent la décoration de leur maison avec les nouveaux produits à la mode. Malgré tout, il reconnait que la reproduction de l'espace par les habitants urbains n'est pas une copie à l'identique, sans aucune différence. D'après Lefebvre, « l'humble habitant a son système de significations (ou plutôt son sous-système) au niveau oecologique. Le fait d'habiter ici ou là comporte la réception, l'adoption, la transmission d'un tel système, par exemple celui de l'habitat pavillonnaire. Le système de significations de l'habitant dit ses passivités et ses activités ; il est reçu mais modifié par la pratique. Il est perçu. »[657] Mais cette modification par les habitants ne renverse pas le système lui-même, elle le conserve plutôt et le développe. En un mot : la critique lefebvrienne vise largement la divulgation de l'idéologie dogmatique du développement urbain et de la mode de l'habitation urbaine. C'est pourquoi, de manière plus pressante que Ricœur, il en appelle à notre vigilance à l'égard de la structure capitaliste de la reproduction de l'espace urbaine, sans nourrir des espoirs peut-être vains pour l'avenir.

Selon Lefebvre, la dureté du système capitaliste qui détermine la morphologie de la ville contemporaine, n'est pas entamable par la seule pluralité des interprétations de l'écriture de ville. C'est que l'interprétation, comme travail de pensée, risque de reposer sur chacun. En vue de la révolution urbaine, les diverses interprétations de la ville par les habitants – selon lui, par les prolétaires - doivent se manifester dans la parole et dans l'action dans l'espace public. Grâce à cette collaboration communautaire, grâce au cercle infini de *construire – habiter – reconstruire*, la ville ne se réduit pas à « un livre déjà terminé », à un texte littéraire. Elle est, en fait, « le livre ouvert »[658]. C'est donc plutôt, selon lui, une révolution politique, - dont la visée dépasse les conflits entre interprétations particulières -, qui pourra changer la morphologie urbaine, en faveur de la valeur d'usage. « Qui lit ce livre ouvert ? qui parcourt cette écriture ? Ce n'est pas un ''sujet'' bien défini et

[656] LEFEBVRE, ***DV***, p. 100.
[657] *Ibid.*, p. 113.
[658] *Ibid.*, p. 73.

cependant une succession d'actes et de rencontres constitue sur ce plan lui-même la vie urbaine, ou *l'urbain*. »[659]

En conclusion, l'herméneutique de la ville que nous avons esquissée ici conformément à la pensée de Lefebvre, est un travail notablement plus collectif et plus social que l'herméneutique du texte littéraire. Ce que Ricœur n'a pas suffisamment précisé dans son article, c'est que construire et habiter sont l'affaire d'un groupe social, qui risque toujours de produire de la distinction ou de la ségrégation entre ses membres. A la différence de l'écriture et de la lecture, qui sont des actions solitaires, qui suspendent, au moins momentanément, les contacts avec les autres, la construction et l'habiter nous confrontent toujours à voisinage.

A cet égard, nous pouvons estimer que notre détour par Lefebvre n'était pas inutile. Reprenant à son compte la grande affirmation hégélienne selon laquelle « la philosophie n'a pas droit à l'indépendance vis-à-vis de la pratique sociale »[660], Lefebvre soutient que le philosophe doit assumer une fonction publique. D'autre part, cependant, comme Marx avant lui, il repousse l'idée hégélienne selon laquelle la philosophie et le philosophe font cause commune avec la raison de l'Etat. Pour lui, « l'histoire ne s'achève pas. L'unité n'est pas atteinte, ni les contradictions résolues. Ce n'est pas dans et par l'Etat, avec la bureaucratie pour support social, que la philosophie se réalise. Le prolétariat a cette mission historique : lui seul peut mettre fin aux séparations (aux aliénations). »[661] Au niveau de la société urbaine, Lefebvre considère que la classe prolétaire est formée des habitants largement privés du droit à la ville par manque d'argent, de moyens de déplacement, de temps pour jouir de la ville, mais aussi de conscience sociale.

Avant de terminer ce chapitre, rappelons encore ceci. Dans l'herméneutique du texte littéraire, le lecteur est toujours *hors* du texte. De plus, ainsi que Ricœur le montre bien dans son petit livre *Sur la traduction*, le texte est traduisible, sans que jamais soit épuisée la richesse des sens initiaux, dans les sociétés qui ont d'autres langues. Tout lecteur, même étranger à la communauté où est né le texte, a le droit de l'interpréter. Ricœur affirme catégoriquement la liberté de l'interprétation, nonobstant la classe sociale et l'origine linguistique du lecteur ; ceci, dans la tradition de l'humanisme libéral, avec lequel Lefebvre tente de rompre radicalement en tant que postmarxiste. Par contre, dans l'herméneutique de la ville suggérée par ce dernier, la position du lecteur de la ville est toujours incluse *dans* le texte de la

[659] *Idem.*
[660] *Ibid.*, p. 42.
[661] *Idem.*

ville. « Chacun, écrit il, se trouve constamment et quotidiennement – devant un texte social. Il le parcourt, il le lit. Il communique avec l'autre ; avec la société globale d'un côté, avec la nature de l'autre, à travers ce texte et à travers sa lecture. En même temps, chacun fait partie d'un texte social. Non seulement il lit, mais il est, lui, déchiffré, éclairci (ou non). Chacun y est à la fois objet et sujet, indissolublement (*d'abord objet* : le texte social l'englobe et il doit s'y voir englobé ; *ensuite sujet,* car il déchiffre et lit le texte en tant qu'il y est et s'y voit, jamais complètement du dehors.) »[662] Cette double position de l'habitant, en tant que lecteur et auteur, lui confère plus explicitement et plus directement une responsabilité politique que la position solitaire du lecteur littéraire.

Nous pouvons conclure que l'herméneutique de la ville décrit la compréhension du soi à travers les autres prochains, les autres tangibles ; l'herméneutique du texte à travers les autres lointains, les autres intangibles. Mais elles ne s'annulent pas l'une l'autre. C'est seulement à la lumière de ces doubles identités, locale et cosmopolite, spatiale et temporelle, synchronique et diachronique, que nous pouvons réfléchir sur notre responsabilité politique et éthique infinie.

[662] LEFEBVRE, ***CII***, p. 307.

CHAPITRE VI.

LEVINAS ET RICŒUR : L'éthique et la politique de l'habiter

Ce travail n'a pas pour but de faire l'étude sociologique d'objets sociaux tels que la maison, les habitants et la manière d'habiter. La sociologie, qui mène son enquête du point de vue d'un observateur neutre, se tient dans une certaine distance par rapport à l'objet d'étude. En ce sens, Ricœur a raison de dire qu'« il n'y a pas de sociologie du prochain »[663]. Ce qui fait problème, c'est que, malgré ce devoir de distanciation qui incombe à la sociologie, nous sommes souvent obligés d'avoir des contacts, soit directs soit indirects, avec les réalités sociales, dans la rue ou dans la ville, comme les personnes sans domicile fixe ou mal-logées. Dans cette rencontre inattendue, la distance de la sociologie avec l'objet se trouve aussitôt annulée. A vrai dire, elle est simplement fictive, dans la réalité courante. L'objet d'étude se refuse à être désigné comme objet et revendique son droit en tant que deuxième personne, face à nous. Les gens qui souffrent du problème du logement ne sont pas loin de nous, mais ils sont là, autour de nous, dans notre ville, sur le territoire national et sur notre Terre. La plus grande part de leur malheur invisible vient seulement de notre ignorance ou de notre indifférence. Du fait de cette proximité de la misère du prochain, nous éprouvons de la gêne à l'idée d'occuper une place de sociologue, qui tente de tout observer et de diagnostiquer, sans éprouver de culpabilité ou sans se sentir particulièrement responsable. Pour sortir de cette position, irréelle car sans voisinage, il nous faut donc un savoir du prochain, qui renforce notre *praxis* contre la misère qu'il subit. Ce savoir, c'est celui de la politique et de l'éthique.

---

[663] RICOEUR Paul, *Histoire et vérité* (***HV***), Paris : Seuil, 1955, p. 99.

La philosophie occidentale a, depuis sa naissance, étendu ses frontières du côté de la politique et de l'éthique. Rappelons que la sagesse qu'aiment les anciens philosophes, *philo-Sophia*, n'est pas la connaissance de la vérité pure. La philosophie naît de cette question : « comment l'homme peut-il vivre bien ? » A cet égard, la sagesse des philosophes est fondamentalement la connaissance de la vérité qui conduit l'homme à la vie bonne. C'est pourquoi Aristote ne sépare pas la philosophie, qui enquête sur l'essence de l'Être, de l'éthique, qui parle de la vie bonne de l'individu. Précisons qu'il ne considère pas la vie bonne dans la seule perspective de l'individu. En tant que membre de la communauté, l'être humain a le Désir de *vivre mieux avec* les autres, au-delà de ses besoins, relatifs à la survie et à la reproduction. Tel est le vrai sens de la définition aristotélicienne de l'être humain comme «animal politique ». C'est pourquoi, pour l'ancien philosophe, la politique est aussi importante que l'éthique. Selon cette tradition philosophique, qui dialectise toujours l'éthique et la politique, les problèmes relatifs au destin de l'habitant-dans-monde ne sont pas résolus par l'évolution de la connaissance et de la technique, mais plutôt par notre action sociale - personnelle mais aussi collective - pour la justice et le bien-être du prochain.

Dans cette dernière étape de notre thèse doctorale, nous aimerions aborder l'étude de deux philosophes contemporains qui, dans leur travail philosophique, se préoccupent de la question de la *praxis* en faveur du prochain : Levinas et Ricœur. Au reste, nous avons déjà pris ces philosophes comme guides, leur philosophie comme fil conducteur de notre enquête. C'est entre autres parce qu'ils ont tenté de déconstruire et reconstruire le langage de la philosophie traditionnelle, prétendument « abstrait », en vue de redéfinir la place, en philosophie, de la dialectique de la politique et de l'éthique. Malgré une évidente convergence entre ces pensées, nous devons dire qu'elles se développent différemment, selon des options différentes concernant la relation soit entre « la philosophie et l'éthique » soit entre « la philosophie et la politique ». C'est en prêtant attention à cette divergence entre deux philosophes dont l'idée de *praxis* nourrit notre réflexion, que nous traiterons notre dernière question, celle de la demeure du prochain : en particulier SDF, ou personnes souffrant de mauvaises conditions de logement et des désordres urbains.

1. Levinas : Ethique d'abord ! Politique après !

1. a. Juif, victime, et le responsable

Avant de préciser ce qu'est l'éthique de l'autre, chez Levinas, il nous paraît légitime de faire référence à sa biographie. C'est que sa pensée est marquée par le conflit entre sa vie personnelle, faite des souffrances qu'il a connues en tant que victime du génocide, et sa vie philosophique, dans laquelle il tentait de parler en tant que responsable de cette misère. Levinas (1906-1995), ancien élève de Husserl puis de Heidegger, a soutenu à Paris sa thèse de doctorat : ***Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*** (1930). Il a commencé sa vie professionnelle de philosophe avec la publication de la traduction des Méditations cartésiennes de Husserl. Lors de la deuxième guerre mondiale, il a très tôt été fait prisonnier, et il l'est resté pendant cinq ans. Durant ce temps, il perdait la plus grande part de sa famille, massacrée comme juive. La souffrance de la guerre et sa culpabilité en tant que survivant l'ont amené à se détourner des deux maîtres de sa jeunesse. Mais, pour réussir à échapper à leur influence, il lui faudra déployer de longs efforts.

Dans *Totalité et infini*, paru en 1961, Levinas commence véritablement à développer sa propre pensée. Le philosophe y aborde la question de la première personne, « le *Moi* », qui a une responsabilité totale vis-à-vis des tragédies dans le monde. Autrement dit, il souligne *ma* responsabilité immédiate et infinie pour l'autre souffrant devant *mes* yeux. On découvre l'essentiel de son éthique dans son dialogue avec Phillipe Nemo : « C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski '' *Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres*'', non à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres. »[664]

Précisons une nouvelle fois qu'il a été l'une des innombrables victimes du génocide le plus cruel dans l'histoire de l'humanité. La vraie force de l'éthique levinassienne vient-elle du fait que, malgré son statut de victime, il écarte la question de la justice en tant que recherche d'un agresseur, responsable juridique, et

[664] LEVINAS, ***EI***, p. 95.

attribue la responsabilité totale à la *première personne* face à l'autre souffrant ? C'est que, selon lui, le secours du prochain souffrant est beaucoup plus urgent qu'une enquête pénale : la question de la justice qui m'est posée, à *moi* qui vois de *mes* yeux l'autre souffrant, précède la question de la justice posée par le juge face à la victime. En résumé, le philosophe construit essentiellement l'éthique de l'autre après avoir refusé d'être assigné au rôle de juif-victime. A travers l'accent mis sur la première personne, Levinas appelle ses lecteurs à prendre, comme lui, leur responsabilité active pour la souffrance de l'autre. Tous ses lecteurs, qui aiment à dire : « *je suis* » et « *je veux »,* voient leur responsabilité engagée par l'auteur.

A cet égard, *Totalité et infini* est son premier essai, en tant que philosophe, pour tenter d'impliquer les lecteurs dans cette affaire de responsabilité en leur proposant une *métaphysique de l'Autre* qui naît d'une confrontation avec la phénoménologie husserlienne et avec l'ontologie heideggérienne, dont il s'était lui-même nourri. Cependant, la métaphysique n'est pas l'objet dernier de sa recherche ; c'est plutôt l'objet initial. C'est la raison pour laquelle le philosophe ne s'intéresse nullement à décrire la manière d'être de l'autre comme altérité absolue ; il a bien plutôt pour but de souligner la sujétion éthique du *Moi* face à l'altérité de l'autre. Il considère que la tranquillité de l'être du Même est radicalement bouleversée par l'apparition d'autrui, autrement dit, par la « relation sociale ». Comme le titre de cet autre livre l'indique, *Ethique comme philosophie première*, Levinas est le philosophe qui a osé reconstruire une *méta-physique* à partir de la question de *ma* pratique pour l'autre ; une métaphysique qui était conçue, depuis Aristote, comme la science la plus générale ayant pour objet la substance (*ousia*) ou la totalité. En reprenant à son compte l'expression aristotélicienne de « philosophie première », Levinas interroge l'intellectualisme de la philosophie traditionnelle et affirme avec vigueur la radicalité de l'éthique de l'autre, plus exactement la radicalité de la question de *ma* pratique – mise en question – face à la souffrance de l'autre. Mais Levinas n'écarte pas totalement la philosophie d'Aristote. De fait, en réorganisant la matière de la philosophie d'Aristote, avec sa distinction de la théorie et de la pratique, il restaure l'ancienne question de la *praxis* dans la vie communautaire et l'installe au cœur de la philosophie d'aujourd'hui.

1. b. La métaphysique de l'autre, contre la phénoménologie husserlienne

Comment Levinas a-t-il défendu l'originalité de sa métaphysique de l'autre, face à ses deux principaux maîtres ? Traitons d'abord de la séparation de la

métaphysique levinassienne d'avec la phénoménologie husserlienne. Selon Levinas, tout commence, en philosophie, à partir du fait de la rencontre d'autrui, dans laquelle le visage de l'autre se révèle à *mes* yeux. Le problème pour lui, c'est que l'épiphanie du visage dans la rencontre ne se réduit en rien à une représentation phénoménologique, au sens husserlien. Il écrit : « En décrivant la relation métaphysique comme désintéressée, comme dégagée de toute participation, nous aurions tort d'y reconnaître l'intentionnalité, la conscience de…, simultanément proximité et distance. Le terme husserlien évoque en effet la relation avec l'objet, avec le posé, avec le *thématique,* alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet. »[665] C'est que, bien que sa figure soit exposée à *mes* yeux, l'autre se soustrait toujours à ma soif d'intelligibilité. C'est cela, l'« altérité d'Autrui ».

Bien qu'on dise souvent que *je connais* quelqu'un à travers son visage, celui-ci *me* livre quelques informations sur son apparence, son âge supposé, son sexe, et peut-être son sentiment du moment ou son caractère général, mais pas beaucoup plus que cela. Malgré la nudité de son visage, *je me* trompe trop souvent dans l'interprétation de son expression ou dans l'inférence que *j'*effectue sur son histoire. Si nous osons reprendre les mots de Levinas, nous dirons que la nudité du visage *me* demande de supprimer tous les contextes d'objectivation du personnage d'autrui. Levinas affirme en effet que « le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas ''vu''. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. »[666]

En ce qui concerne la limite de *ma* perception du visage, Levinas déclare que « c'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. »[667] Selon lui, l'objectivation du visage d'autrui est une forme de violence, par laquelle *j'*essaye de l'envelopper ou de le comprendre en l'assignant à l'identité d'un *Moi*, autrement dit, au Même, nonobstant son refus d'être contenu. « L'altérité d'Autrui, écrit-il, ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette

---

665 LEVINAS, ***TI***, p. 81.
666 *Idem*.
667 *Ibid*., p. 80.

communauté de genre qui annule déjà l'altérité. »[668] En un mot, autrui n'est pas une altérité relative par rapport au *Moi*, mais l'**altérité absolue** qui s'exclut de toutes les identifications par le *Moi*.

A cet égard, le philosophe n'hésite pas à réserver à l'Autre l'idée de « transcendance », idée qui servait normalement à préciser la statut de Dieu. Ainsi dans la citation suivante : « Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, - mais son visage où se produit son épiphanie et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun et dont les virtualités s'inscrivent dans notre *nature* et que nous développons aussi notre existence. »[669] Ici, Levinas se risque à comparer la sujétion du *moi* à l'autre à la sujétion humaine à Dieu. Mais ce qui est différent, entre ces deux sortes de sujétion, c'est que la première ne résulte pas d'une hiérarchisation de nature, n'exprime pas le statut ontologique différent de deux personnes ; elle traduit seulement *ma* décision éthique devant l'autre. Soulignons que le philosophe affirme l'importance de l'éthique de l'autre en empruntant, à sa manière, des idées anciennes, celles de la métaphysique traditionnelle et de la théologie judéo-chrétienne

Il ne cesse de le dire : on ne doit pas se glorifier de la décision éthique par laquelle *je* promets de *me* mettre au service du prochain. C'est la raison pour laquelle, au contraire de Kant, Levinas nie que la décision éthique résulte de *ma* capacité morale, plus exactement, de la volonté de la raison pratique. Alors que Kant cherche fièrement le fondement de *ma* pratique en *moi* – rappelons sa fameuse déclaration sur l'admirable : « *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* » -, Levinas déclare que c'est le visage souffrant d'autrui qui *me* commande. Il écrit ainsi, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi et devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche. L'intériorité n'est pas par conséquent un lieu secret quelque part en moi. Elle est ce retournement ou l'éminemment extérieur, précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être contenu et par conséquent d'entrer dans un thème, infinie exception à l'essence me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'exerçant par la bouche de celui qu'il commande, l'infiniment extérieur se fait voix intérieure, mais voix

[668] LEVINAS, ***TI***, p. 168.
[669] *Idem*.

témoignant de la fission du secret intérieur, faisant signe à autrui. »[670] S'il en est ainsi, *je* ne peux pas *me* satisfaire de *mon* courage d'obéir à la loi intérieure. Car la souffrance du prochain, la souffrance des autres, dépasse toujours *ma* capacité d'agir. Partout, vraiment partout, les gens souffrent. Dans ce monde où le malheur est banal, Levinas a conscience du fait que *je* dois *me* rendre à une convocation infinie. Par conséquent, *mon* incapacité morale à remédier à la misère du monde devient, chez Levinas, l'éthos de *ma* responsabilité interminable pour les autres.

Revenons au problème de la phénoménologie d'Husserl. Fort des idées d' « altérité » et de « sujétion éthique », Levinas se propose de limiter la confiance excessive dans la raison humaine, autrement dit l'intellectualisme, dans la phénoménologie husserlienne mais aussi dans la tradition occidentale. A vrai dire, l'idée d'altérité implique que la souffrance de l'autre ne peut jamais être perçue par *moi* autant qu'il souffre. Si l'on veut être honnête, on doit admettre que *je* n'appréhende que très partiellement la souffrance de l'autre. Levinas remarque que, du fait de cette estimation, la violence intellectuelle du *Moi* sur autrui, au nom du Même, risque, trop souvent, de provoquer une violence réelle qui menace radicalement la vie de l'autre. A ses yeux, le génocide des juifs n'est pas un accident cruel fomenté par un grand méchant, mais plutôt un résultat inévitable de l'intellectualisme qui a dominé la philosophie occidentale depuis fort longtemps.

En peu de mots : la métaphysique de l'autre se fonde sur le fait que rencontrer autrui ne se réduit pas à la perception d'un phénomène objectif. « La meilleure manière de rencontrer autrui, dit Levinas, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. »[671] Pour lui, la relation du *Moi* et de l'autre dans la vie sociale n'est pas, et surtout ne doit pas se confondre avec la domination du sujet sur l'objet, ni avec la collision d'un sujet et d'un autre sujet. Dans la rencontre, le visage de l'autre *me* fait l'appeler *toi*, *mon* voisin, *mon* proche, m'oblige à respecter toujours son altérité mystique. Rencontrer autrui, c'est l'événement dans lequel un étranger devient, pour moi, *Toi*. Par cette nouvelle nomination de « *moi* et *toi* », *ma* vie s'enchevêtre avec *ta* vie. De cet enchevêtrement, il devient vraiment difficile de se

---

[670] LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (***AE***), La Haye : Martinus Nijhoff, 1974, p. 187.
[671] LEVINAS, ***EI***, p. 80.

débarrasser : je ne puis *m'*en sortir.

A ce point, on peut songer à l'idée d' « amitié », chez Aristote, ou à celle de « je-tu », chez Martin Buber ; si du moins l'on insiste – à l'excès - sur le bonheur de la rencontre de « *je* et *tu* ». Or, Levinas évite délibérément de suggérer quelque « égalité entre *moi* et *toi* » ou quelque « réciprocité », notions l'une et l'autre partagées par Aristote et Buber. Selon lui, l'enchevêtrement de la vie n'est pas, pour *moi*, tellement agréable ; c'est plutôt une gêne et une source de fatigue. Pourquoi est-il possible d'avoir ces deux sentiments contradictoires en même temps ? A cette question, Levinas répond en rappelant le double sens du visage de l'autre : « Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer. »[672] Au delà de la pureté du visage nu, *ton* visage violé, *ton* visage souffrant, *ton* visage pauvre, crient tellement fort mais sans mot : « aide-moi ! »

Ce qui est important, à nos yeux, c'est que Levinas considère *moi* comme « la première personne » qui doit répondre à cet appel au secours. Le philosophe ne rejette pas la responsabilité sur quelqu'un d'autre, ni sur la communauté, mais l'oriente exclusivement vers *moi*. Il affirme qu'autrui « se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. »[673] Par conséquent, *ton* commandement arbitraire comme *ma* responsabilité exclusive – qui exprime l'enchevêtrement de « *je* et *tu* »-, est l'origine de *mon* sentiment de gêne et de fatigue dans la rencontre. Or, *je* ne peux jamais, selon Levinas, *me* délivrer de cette inégalité éthique. Car la vie sociale est un destin inévitable et une obligation pour l'être humain. En ce sens, Levinas prétend que l'« égalité », avant la rencontre entre *moi* et *toi*, n'est qu'une idée abstraite. C'est seulement dans l' « accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où, par conséquent, il m'aborde à partir d'une dimension de hauteur et me domine), que s'instaure l'égalité. L'égalité se produit là où l'autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité. »[674] C'est pourquoi, dans l'éthique de l'autre, l'égalité n'est pas la condition de la socialité humaine mais seulement sa fin.

---

[672] *Idem*.
[673] LEVINAS, ***TI***, p. 188.
[674] *Ibid*., p. 189.

Avant de terminer, il faut souligner que, dans la métaphysique de l'autre développée par Levinas, la question de la subjectivité humaine n'est pas abandonnée ; mais elle se présente autrement que dans la phénoménologie husserlienne. Il écrit : « La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre. La proximité d'autrui est présentée dans le livre comme le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens – en tant que je suis - responsable de lui. C'est une structure qui ne ressemble nullement à la relation intentionnelle qui nous rattache, dans la connaissance, à l'objet – de quelque objet qu'il s'agisse, fût-ce un objet humain. La proximité ne revient pas à cette intentionnalité ; en particulier elle ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu. »[675] Levinas poursuit : « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est *son* affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis ''sujet'' essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout. »[676] Pour lui, le nom de « sujet » n'est pas une source de fierté, ni ne désigne l'honneur d'être par soi-même ; c'est une forme d'immolation comme l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde.

Il en résulte que Levinas *m*'assigne à une subjectivité modeste ; c'est sa façon de déconstruire l'orgueilleuse subjectivité. Selon lui, c'est *moi* qui suis toujours le sujet qui doit répondre à l'appelle de l'autre et l'accueillir comme « hôte ». En ce sens, en ce sens vraiment, la métaphysique levinassienne, « la métaphysique de l'autre », est plus l'affirmation du Désir et de la responsabilité du *Moi* en rapport avec l'autre, que l'affirmation de l'altérité absolue de l'autre. « La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité ».[677]

1. c. L'éthique de l'autre, contre l'ontologie heideggérienne

Pour nous, qui voulons définir une éthique de l'habiter, la critique de l'ontologie heideggérienne par Levinas nous paraît plus importante encore que celle

[675] LEVINAS, ***EI***, p. 93.
[676] *Ibid.*, p. 95.
[677] LEVINAS, ***TI***, p. 276.

de la phénoménologie husserlienne. Car, comme nous l'avons déjà plusieurs fois noté dans cette thèse, Levinas, dans *Totalité et infini*, développe une réflexion originale sur la « demeure » à partir de la critique de la correspondance des idées d' « être » et d'« habiter » chez Heidegger. Mais répéter n'est pas inutile, s'il est vrai que la belle idée de « demeure » nous fait ironiquement découvrir la limite de cette éthique, qui bute sur la question de mauvaises conditions d'habitation de nos voisins et des SDF. Grâce à ce dernier retour sur la critique, par Levinas, de l'ontologie heideggérienne, nous allons finalement percevoir le rôle important qui incombe à la politique si l'on veut construire un monde où *je* puisse *habiter mieux* avec les autres. C'est ici, vraiment ici, que Ricœur commencera à nous instruire.

1. c. 1) La demeure : l'économie du *Moi*

Comme nous l'avons vu ci-dessus, Levinas prétend que *je* deviens sujet à condition d'accueillir chaleureusement l'autre comme *toi*. Toutefois, il faut prêter attention au fait que le philosophe décrit ce rapport du « *je* » au « *tu* » autrement que Martin Buber. Selon ce dernier, ni le *Je* ni le *Tu* ne vivent séparément, ils n'existent que dans la relation *Je-Tu*. Buber n'ignore pas le fait que l'homme puisse vivre sans échanger une parole, tel un enfant élevé par des loups. Mais, pour lui, celui qui n'a jamais rencontré un Tu n'est pas véritablement un être humain. C'est que la subjectivité humaine s'établit dans le dialogue entre le *Je* et le *Tu*. En ce sens, la philosophie bubérienne s'attache au rapport personnel du *Je* et du *Tu,* mais non à ce qui précède l'événement de la rencontre avec le *Tu*. C'est qu'il y a pas de *Je* sans le *Tu*. Levinas, par contre, consacre une grande partie de *Totalité et infini* à la recherche du *Je,* avant la rencontre avec le *Tu.* De même que Rousseau est passé par l'hypothèse de l'homme à l'état de nature pour penser l'égalité des citoyens modernes à partir de l'idée de « contrat social », de même Levinas suppose un état, celui du « *Je* sans rapport avec le *Tu* » pour souligner ultérieurement la radicalité de la sujétion éthique de *Moi* à Autrui.

Cette étude archéologique du *Moi* avant la rencontre avec l'autre, autrement dit l'égologie du *Moi*, signale combien il s'écarte de l'ontologie de son maître, Heidegger, en ce qui concerne la solitude du *Dasein*. Aux yeux de Levinas, la question du « vivre » est écrasée, chez Heidegger, par la question de l'« être ». Plus exactement, en étant trop préoccupé par la recherche du *sens* ou de la *raison* de l'« être-au-monde », Heidegger échoue à donner sens à la vie humaine et à la biosphère, où un vivant se nourrit et rencontre l'autre. Levinas écrit : « la relation fondamentale de l'être, chez Heidegger, n'est-elle pas la relation non avec autrui,

mais avec la mort, où tout ce qu'il y a de non authentique dans la relation avec autrui se dénonce, puisqu'on meurt seul. »[678] Quand le souci de l'être face à la mort surpasse la joie de la vie, on est fatigué de s'ouvrir à l'autre. Être, c'est justement une manière de s'isoler dans le savoir. Levinas compare l'être à une monade : « Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans porte ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. »[679]

En ce sens, Levinas voit dans l'ontologie une tentative intellectuelle de réduction de l'Autre au *Moi*, tout comme il voit dans la phénoménologie husserlienne une prise de l'objet par le sujet. Selon Levinas, cette ontologie ne s'intéresse finalement pas à la question de la justice, à *ma* responsabilité pour l'autre. « Philosophie du pouvoir, écrit-il, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. (…) L'*être* avant l'*étant,* l'ontologie avant la métaphysique – c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. »[680]

En quoi consiste l'égologie du *Moi*, avant l'événement de la rencontre avec l'autre ? Levinas commence par une réflexion sur le *vivre*, question exclue par celle de l'*être*. Qu'est-ce donc que *vivre ?* Alors que la question de l'*être* se pose par rapport à la temporalité de l'être humain voué à la mort, la question du *vivre* se pose par rapport à la dépendance de la vie. C'est-à-dire que, afin de vivre, nous avons toujours besoin de soupe, d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. Vivre, pour les humains comme pour les autres vivants, c'est « vivre de… ». Il importe de préciser que Levinas distingue explicitement ce dont la vie dépend pour *vivre* et ce que l'être utilise pour ménager son monde : « Ce dont nous vivons n'est pas non plus ''moyen de vie'', comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire ; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggérien du terme. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des

[678] LEVINAS, ***EI***, p. 51.
[679] *Idem*.
[680] LEVINAS, ***TI***, p. 17.

aiguilles ou des machines. Elles sont toujours, dans une certaine mesure, - et même les marteaux, les aiguilles et les machines le sont – objets de jouissance, s'offrant au ''goût'', déjà ornées, embellies. »[681]

A cet égard, Levinas conçoit le *Moi*, avant la rencontre avec l'autre, comme un vivant particulier qui a sans cesse envie de quelque chose pour *vivre*. Il appelle cette envie : « amour de la vie », ou « égoïsme de la vie ». L'amour de la vie n'est pas, d'après lui, une réaction contre la peur ou contre le souci à l'égard de la mort dans lequel le *Dasein* se trouverait plongé. C'est que l'amour de la vie résulte essentiellement de la recherche du bonheur de *vivre*. Le philosophe prête attention au fait qu'on ne mange pas pour ne pas mourir ni pour repousser un peu plus le terme de sa vie. On jouit justement de manger une bonne chose, et du bon moment où l'on mange. C'est pourquoi la faim est, pour lui, signe de l'appel de la vie non de l'asservissement à la mort. « Vivre de… » n'est pas d'abord chercher le sens, ni la raison d'« être-ici », face à la menace de « ne pas être », mais profiter pleinement du bonheur de la vie. La vie est d'abord jouissance. La question de la mort *me* vient seulement après. En un mot, Levinas pense que la vie n'est pas ce fardeau si lourd que Heidegger voit dans le *Dasein*. « La réalité de la vie, écrit-il, est déjà au niveau du bonheur et, dans ce sens, au-delà de l'ontologie. Le bonheur n'est pas un accident de l'être, puisque l'être se risque pour le bonheur. »[682] Il n'y rien de honteux à rechercher le bonheur de vivre. C'est que la vie précède toujours la mort.

Cependant, Levinas conteste la réduction de l'amour de la vie à la vie biologique. D'après lui, « dans l'exaltation de la vie biologique la personne surgit comme produit de l'espèce ou de la vie impersonnelle qui recourt à l'individu pour assurer son triomphe impersonnel. L'unicité du moi, son statut d'individu sans concept, disparaitrait dans cette *participation* à ce qui le dépasse. »[683] A ses yeux, la vie qui cherche et réalise le bonheur de vivre ne s'identifie pas à cette vie biologique. C'est la raison pour laquelle, par sa manière de « vivre de… », l'homme se sépare de ce dont il dépend et jouit, et par conséquent, il se désigne comme *Moi*. Ici, le philosophe considère l'amour de la vie comme le désir le plus humain qui rend possible l'individualisation humaine. Autrement dit, l'amour de la vie est déjà le Désir ontologique d'être *moi-même*.

Après avoir souligné l'indépendance et l'amour de la vie en tant que *Moi*, être séparé, privé de toute relation sociale, Levinas ne paraît pas pressé de faire droit à la

---

[681] *Ibid*, p. 82.
[682] *Ibid*., p. 84.
[683] *Ibid*., p. 93.

rencontre du *Je* et du *Tu*. Il lui faut décrire d'abord la place où *je* vis en jouissant, à savoir le monde. C'est dire que la topologie du *Moi* précède l'éthique du *Moi* pour *Autrui*, dans la philosophie levinassienne. A cet égard, nous pouvons remarquer que le philosophe développe l'idée de « *Moi* » en tenant compte de l'idée heideggérienne de *Dasein* (être-au-monde). « Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et ''milieu''. »[684] Alors que Heidegger comprend le monde comme l'endroit étrange où l'homme a conscience de son futur destin de « ne pas être-ici », le monde de Levinas est le lieu familier où *je* mange, *m*'habille, dors et vis. Alors que le premier voit l'environnement du *Dasein* comme un monde instrumental à utiliser, le second le comprend comme le monde naturel dont l'homme jouit pour vivre. En ce sens, la vieille idée de « monde où l'on est jeté » est remplacée, dans la philosophie levinassienne, par l'idée de monde qui nous accueille.

Cependant, Levinas ne pense pas naïvement que l'être humain puisse profiter de la nature sans effort. Depuis l'exil adamique, l'être humain ne peut jouir de ce monde et le posséder que par le travail. Le travail est le moyen propre à soutenir la façon d'être *moi-même* comme jouissance dans le monde. « En saisissant pour posséder, le travail suspend dans l'élément qui exalte, mais emporte le moi jouissant, l'indépendance de l'élément : son être. »[685] Par le travail, l'être humain use du monde qui lui accorde l'hospitalité, mais aussi il se trouve séparé du monde.

Malgré l'importance d'un monde accueillant, Levinas n'a pas la naïveté de penser que l'homme *habite* ici et là, voire partout dans le monde, comme le dit Heidegger. Le monde est accueillant, mais non habitable pour l'être humain. Pour habiter, il faut absolument à ce dernier un petit toit qui le protège du vaste Ciel. A cet égard, il souligne que la maison est certes le lieu où conserver les outils à utiliser, mais qu'elle n'est pas essentiellement outil. Levinas récuse radicalement l'idée heideggérienne de maison. « On peut, écrit-il, interpréter l'habitation comme utilisation d'un ''ustensile'' entre ''ustensiles''. La maison servirait à l'habitation comme le marteau à l'enfoncement d'un clou ou la plume à l'écriture. Elle appartient, en effet, à l'attirail des choses nécessaires à la vie de l'homme. Elle sert à l'abriter des intempéries, à le cacher aux ennemis ou aux importuns. Et

---

[684] *Ibid.*, p. 102.
[685] *Ibid.*, p. 132.

cependant, dans le système de finalités où se tient la vie humaine, la maison occupe une place privilégiée. Non point la place d'une fin ultime. Si on eut la recherche comme but, si on peut ''jouir'' de sa maison, la maison ne manifeste pas, par cette possibilité de jouissance, son originalité. (…) 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. »[686]

Levinas souligne par conséquent la séparation du monde et de la demeure, tout comme Bachelard le fait. Il écrit : « Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se possèderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au dehors à partir d'une intimité. D'autre part cette intimité s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors. »[687] Selon lui, la maison est donc le lieu de repos qui accueille le *Moi* fatigué du travail et, à la fois, l'entrepôt où *je* mets de côté les profits du travail pour assurer la durabilité de *mon* bien-être.

En bref, la maison selon Levinas est le centre topologique de l'homme individuel, en tant que « *Moi* », qui jouit du monde et, à la fois, se sépare du monde. Il est intéressant de noter que, à la différence de Buber, le philosophe désigne déjà comme « sujet » ce *Moi* enfermé dans l'aller-retour du dedans et du dehors, sans contact encore avec l'autre. « Le sujet idéaliste, écrit-il, qui constitue *a priori* son objet et même le lieu où il se trouve, ne les constitue pas, à parler rigoureusement, a priori, mais précisément *après coup,* après avoir demeuré, comme être concret, en lui, débordant le savoir, la pensée et l'idée où le sujet voudra, après coup, enfermer l'événement de demeurer qui est sans commune mesure avec un savoir. (…) Le sujet contemplant un monde, suppose donc l'événement de la demeure, la retraite à partir des éléments, (c'est-à-dire à partir de la jouissance immédiate, mais déjà inquiète du lendemain), le recueillement dans l'intimité de la maison. »[688] Ici, Levinas soutient que le « sujet » décrit par ses deux maîtres, mais également par d'autres philosophes occidentaux, ne désigne qu'un individu particulier qui reste tranquillement chez soi, sans relations sociales, et qui tente de

---

[686] *Ibid.*, p. 125. (C'est nous qui avons omis.)
[687] *Ibid.*, p. 125-6.
[688] *Ibid.*, p. 126-7. (C'est nous qui avons omis.)

comprendre tout grâce à une contemplation rationnelle. Afin de le distinguer ultérieurement du « sujet éthique », qui devient « sujet » par la manière de se soumettre à autrui, le philosophe parle du *Moi* égoïste, sans contact avec l'autre, comme d'un « sujet idéaliste ».

1. c. 2) L'usurpation de la place de l'autre ?

L'être humain n'existe pourtant pas seul dans le monde. Dès sa naissance, il est engagé dans de multiples relations sociales, sa vie est toujours conjuguée avec la vie des autres. Alors que *je* crois jouir seul du monde, sans problème, et me propose d'aménager *ma* demeure, *ma* tranquillité se trouve radicalement bouleversée par le visage souffrant de l'autre. En ce sens, le monde hors de la maison, dans la pensée de Levinas, s'étend de la biosphère où *je me* nourris, à la communauté humaine où *je* rencontre les autres. C'est précisément pourquoi son idée de « monde » se rapproche de l'idée arendtienne d'« espace public » plus que de l'idée bachelardienne de « dehors ». Mais la relation entre le *Moi* et l'Autre ne s'identifie pas à la relation entre citoyens, au sens arendtien. Alors que, d'une part, les citoyens possèdent exclusivement leur espace privé et que, d'autre part, ils partagent le droit à, et la responsabilité pour l'espace public, en vue de la liberté et de l'égalité, *le Moi* selon Levinas renonce à *son* droit devant le visage souffrant de l'autre et endosse une responsabilité totale pour lui. Alors qu'Arendt souligne l'existence d'une relation publique horizontale entre les citoyens, Levinas souligne l'importance de la relation privée, structurée par une verticale qui passe entre *moi* et l'autre.

Par conséquent, l'apparition de l'autre entraine la fin de l'égoïsme et de l'économie du *Moi.* C'est alors que *je* deviens, selon Levinas, seul accusé, que je *me* charge de toute la responsabilité possible, soit en action soit en parole, en face au malheur de l'autre. Et c'est ainsi que sa métaphysique du *Moi* à l'Autre correspond finalement à l'Ethique de l'Autre, nommée par lui « philosophie première ». Ce qui est certain, c'est que, contrepartie de la découverte de l'altérité absolue d'autrui et du rappel de *ma* responsabilité totale pour autrui, la philosophie levinassienne dénonce l'emprise du discours totalitaire de la Subjectivité sur la philosophie moderne. Loin des postmodernistes, qui mènent la déconstruction de l'idée traditionnelle de « Subjectivité » à partir de la référence à la pluralité humaine, le philosophe cherche à reconstruire la subjectivité humaine à partir de sa prise de responsabilité infinie pour l'autre.

Rappelons pourtant que la présente étude n'a pas pour but de défendre

l'importance de Levinas dans la philosophie occidentale. Notre grande question est certes toujours celle de la misère de nos voisins, comme SDF ou gens souffrant de mauvaises conditions d'habitation. Le problème, c'est que, au regard de notre question, l'éthique de Levinas semble se heurter à une difficulté radicale. Nous découvrons cette difficulté dans son argumentation contre l'idée heideggérienne de *Dasein*, dans son petit article sur l'« Ethique comme philosophie première ».

> « Mon être-au-monde ou ma ''place au soleil'', mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme, déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer. ''Ma place au soleil''- disait Pascal -, le commencement et l'image de l'**usurpation** de toute la terre. Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre. Crainte qui remonte derrière ma '' conscience de soi '' et quels que soient vers la bonne conscience les retours de la pure persévérance dans l'être. La crainte d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein,* la place de quelqu'un ; incapacité d'avoir un lieu – une profonde utopie. Crainte qui me vient du visage d'autrui. »[689]

D'après l'auteur, le visage souffrant de l'autre ne *m*'incite pas d'emblée à accomplir une action ou à prononcer une parole responsables. Se charger de la responsabilité infinie, ce n'est pas, vraiment pas, une affaire joyeuse ! Mais, avant de chercher, de *mon* côté, à faire quelque chose pour *mon* voisin, *je* devrais chercher chez *moi* l'origine de son malheur. Or, Levinas affirme que ce sentiment étrange n'est pas la culpabilité. Le philosophe le nomme : la « crainte ». : « Crainte dés-inter-essée ; timidité, honte… En tout cas, pas crainte de sanction. »[690] C'est la raison pour laquelle *j'*aurais toujours le même sentiment malgré *mon* innocence juridique et morale vis-à-vis de ce malheur.

Nous pouvons aisément supposer qu'il a fait sienne cette idée en songeant au « souci » du *Dasein.* Selon Heidegger, le *Dasein* est essentiellement souci de « ne pas être-ici ». Comme Levinas le précise à plusieurs reprises dans ses ouvrages, le souci du *Dasein* est essentiellement le souci de son être plongé dans la solitude

---

689 LEVINAS, ***EPP***, p. 93-94.
690 LEVINAS, ***EI***, p.118.

absolue face à sa propre mort. Par contre, la crainte, selon Levinas, apparaît au moment où se trouve abattue la légitimité du souci du *Dasein* vis-à-vis de l'autre. Par l'apparition du visage souffrant, *j'*en viens à craindre pour *mon* droit de *Da* (ici), que *j*'avais sans doute cru *mien*. Mais pourquoi cette crainte ? Selon Levinas, il n'y a pas vraiment de raison suffisante. Si nous cherchons une raison, malgré tout, nous découvrons que la crainte vient du cœur humain, qui voit la révélation de l'Infini dans le visage vulnérable d'autrui. Par l'idée de « crainte », Levinas éclaire profondément l'existence humaine dans laquelle *je* ne peux nullement *me* délivrer de *mon* enchevêtrement avec les autres.

Cependant, la vraie difficulté de l'éthique levinassienne réside dans le sentiment d'« usurpation » que le philosophe découvre dans la crainte. Selon lui, la crainte d'occuper la place de quelqu'un correspond à la conscience de l'impossibilité d'avoir un lieu sans tuer, ou du moins sans préparer la mort de quelqu'un. C'est pourquoi Levinas prétend que la conscience d'usurpation conduit vers la profonde utopie (non-lieu). Mais avoir un lieu où *vivre* n'est pas, selon nous, une option, qu'on peut ou non choisir ; c'est le corrélat d'un commandement qui s'impose à tous les vivants. Si l'on prête attention à certains textes bibliques, comme Levinas lui-même le fait souvent, on découvre que c'est l'Éternel Dieu qui a placé l'homme dans le jardin d'Éden et qui a donné cet ordre à l'homme : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ». A nos yeux, la crainte d'occuper la place de quelqu'un résulte de l'oubli et de la méfiance à l'égard du premier commandement qui nous adresse à un lieu, précédant ainsi le commandement infini pour l'autre.

Levinas paraît justifier l'athéisme, pour ce qui est de la question topologique de l'être du *Moi*, alors qu'il fait place au théisme dès qu'il est fait mention d'autrui et de sa misère. Mais pourquoi a-t-il voulu suivre ces deux chemins opposés ? C'est que le philosophe voit la trace de l'autre, censée être la trace de l'Infini, dans le visage d'autrui non dans *mon* visage. C'est que, dans l'économie du *Moi* telle que le philosophe la conçoit, *ma* vie dépend du monde et s'en sépare, mais non de l'autre. Pour lui, c'est précisément *Moi* qui semble être le créateur de *mon* être et de *ma* vie. L'histoire de l'enfance du *Moi*, plus exactement la mémoire du *Moi* vulnérable, est malheureusement comme effacée, dans la pensée de Levinas. Son éthique commence avec le *Moi capable* de faire quelque chose pour autrui ; la vulnérabilité du *Moi* ne compte guère. Bien qu'il affirme, dans *Ethique et Infini*, que l'évènement de répondre : « Me voici ! », au visage d'autrui, *témoigne* de la gloire de l'Infini, il écarte la possibilité que *Moi*, *ma* vie, *témoigne* déjà de la gloire de l'Autre, l'Infini.

Malgré son indifférence à l'égard du premier commandement, relatif au lieu où l'on peut se tenir, Levinas admet que *ma* place est incessible. Il reconnaît que *ma* place est le lieu de *ma* vie. En ce sens, le philosophe est amené à écrire : « je ne veux nullement enseigner que le suicide découle de l'amour du prochain et de la vie vraiment humaine. »[691] Il tient cependant à préciser « qu'une vie vraiment humaine ne peut rester vie *satisfaite* dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais – contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes – sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens. »[692] Ces paroles, nous pouvons le supposer, ont pour but, à travers l'idée d'usurpation, de critiquer la philosophie moderne attachée à défendre l'égalité du *Moi* et de l'Autre, égaux en tant que Mêmes. Levinas, ces paroles en témoignant, conteste l'ontologie qui nous pousse à nous occuper prioritairement de notre être propre.

Mais, une fois encore, nous ne pouvons ignorer le fait que Levinas n'a pas compris le tout de la relation entre le *Moi* et l'Autre. Comme il le dit, le *Moi* n'est sûrement pas supérieur à l'Autre. L'Un et l'Autre ne sont pas non plus égaux, ni mêmes. Il est toutefois difficile, nous semble-t-il, d'admettre qu'*exister* c'est usurper la place de quelqu'un. Si le *Moi* n'est pas l'être, mais plutôt la vie, comme Levinas l'affirme, il faut dire que *ma* vie est vraiment vécue grâce à l'hospitalité et à l'amour de l'Autre. En ce sens, « le *Moi* égoïste avant la rencontre avec autrui » auquel le philosophe s'intéresse dans le chapitre de la *Totalité et Infini*, est seulement *fictif*, tout comme « l'individu à l'état naturel avant le contrat social » supposé par Rousseau. *Ma* vie ne s'enchevêtre pas à la vie d'autrui après coup seulement ; elle est née comme enchevêtrée dès le premier jour. La vie elle-même désigne l'enchevêtrement de l'autre avec d'innombrables autres. Il n'existe rien de tel que l'auto-économie du *Moi*. Levinas s'est trompé sur ce point. Ce qui n'est pas une faute mineure, s'il est vrai que, sur l'idée d'« économie » ou d'« égoïsme » du *Moi*, le philosophe fonde l'inégalité éthique entre le *Moi* et l'autre. A nos yeux, cette assise de l'éthique de Levinas est ce qui la fragilise.

Après ces remarques, revenons à notre première question : Pour qui recherche une solution au problème du logement des voisins pauvres, quelle difficulté surgit à la lecture de l'éthique levinassienne ? En premier lieu, le conflit

---

691 *Ibid.*, p. 120.
692 *Ibid.*, p. 121.

existentiel entre la crainte d'usurper la place d'autrui et l'inaliénabilité de *ma* place débouche trop facilement sur une impuissance éthique, scellée par l'économie du marché du logement. Dans ce marché gigantesque, celui qui usurpe la place d'autrui et celui qui est chassé de sa place restent normalement anonymes, sans visage. L'argent qui circule chassant toute parole, c'est l'innocence assurée pour celui qui occupe un logement, et la frustration pour celui qui n'a pas de logement. Là, la rencontre avec l'autre qui *me* rappellerait *ma* responsabilité infinie, se trouve radicalement empêchée. Autrement dit, *ma* vie a peu de chances d'être bouleversée par le contact de l'autre, dans la société, et moins encore bouleversée par les gens qui souffrent des problèmes du logement, ceux que *je* devrais rencontrer en sortant de chez *moi* et, surtout, de *mon* quartier et de *mon* pays. La grande société moderne, au nom du développement de l'urbanisation, reproduit les classes à travers la localisation séparée de leurs habitations ; elle élimine ainsi largement la possibilité d'être proche des plus vulnérables. Les images qu'on voit à la télévision, celles du quartier difficile et du SDF dans une rue passante peuvent permettre de récolter en une fois une somme importante d'argent, mais jamais une somme suffisante pour mettre un terme à la misère du mal-habiter.

Face au défaut de proximité dans la société moderne, la solution proposée par Levinas est toujours la même : malgré tous les maux qu'engendre la société de masse, il faut restaurer la proximité en renouant la relation éthique du *Moi* et du *Toi*. Il précise à nouveau ce point, à la fin du plus important de ses derniers ouvrages, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux : la justice ne demeure juste que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. »[693] Aux yeux de Levinas, on ne peut trouver de solution nulle part, sinon dans le *moi*, plus exactement quand chacun commence à dire par « *je*… ».

Il importe de noter que l'accent mis sur la prise de responsabilité de chacun va de pair avec une certaine déception à l'égard de la politique des institutions. Dans la même page, le philosophe écrit que « la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d' ''équilibre social'' mettant en harmonie des forces antagoniste – ce qui serait une justification de l'Etat livré à ses propres nécessités. La justice est impossible sans que celui qui la rend se

[693] LEVINAS, ***AE***, p. 248.

trouve lui-même dans la proximité. (…) La justice, la société, l'Etat et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre.»[694] En un mot, la politique moderne qui vise la liberté et l'égalité des citoyens, réduirait considérablement la responsabilité de l'un pour l'autre. Autrement dit, par la politique, *ma* responsabilité deviendrait trop étroitement *limitée,* ainsi que la responsabilité de l'autre. Levinas estime que, ainsi limitée par la politique, une responsabilité partagée et équitable est impossible, la responsabilité se trouvant *rejetée* sur l'autre et *abandonnée* par tous. Si l'on considère les grands échecs politiques de la société occidentale - la démocratie soit libérale, soit socialiste -, Levinas semble avoir raison d'accorder la priorité à l'éthique, non à la politique. Comme il le disait souvent, « politique après ! ». Malheureusement, le philosophe ne fait pas que situer la politique après l'éthique : il renonce presque à la politique. C'est que, à ses yeux, l'abandon de la responsabilité dans la société de masse résulte de la nature de la Politique elle-même en tant qu'elle se fonde sur le principe de l'égalité entre l'un et l'autre. A cet égard, la répudiation d'une Politique de l'égalité semble déjà inscrite dans sa métaphysique *du Moi* **à** l'Autre, qui postule l'inégalité du *Moi* et de l'Autre.

Cependant, il faut le rappeler, nous avons déjà contesté cette métaphysique qui renchérit sur la séparation du *Moi,* sans considérer l'hospitalité ou l'amour de l'autre pour *moi*. A nos yeux, il faut donc une nouvelle métaphysique, une « métaphysique du *Moi* **avec** l'autre », qui souligne la réciprocité de *ma* vie et de la vie de l'autre. Dans ce contexte de l'attention portée à la vie réciproque, on ne peut pas souscrire à l'idée que c'est la Politique elle-même qui est cause de la disparition de la responsabilité infinie pour l'autre. Comme Aristote le dit, nous ne pouvons pas oublier le fait que la fin de la Politique est le bien proprement humain qui consiste à *vivre bien* avec l'autre. Quelle serait alors la nature du problème du mal politique, concrètement ? Pour l'instant, nous préférons différer notre réponse, que nous développerons en examinant le type d'analyse de la Politique proposée par Ricœur.

Concluons notre réflexion sur l'Ethique de Levinas en revenant sur le problème du mal-logement de l'autre. Est-ce que tous *mes* efforts infinis – à vrai dire, jusqu'à *ma* mort - , pourraient réussir à résoudre totalement la misère de l'autre ? A vrai dire, il n'est pas très difficile, pour la plupart des gens, de donner du pain, des vêtements ou une certaine somme d'argent. C'est encore peu de choses.

[694] *Idem*. (C'est nous qui avons omis.)

On peut parler chaleureusement à l'autre souffrant et le prendre dans ses bras en l'encourageant de tout son cœur. Cependant, les problèmes de l'autre ne sont pas toujours simples. Celui du logement est l'un des problèmes les plus compliqués. D'abord, comme Levinas l'a dit lui aussi, la demeure n'est pas, comme d'autres outils, faite pour l'usage ou pour la jouissance : elle est la condition de *mon* être. En ce sens, *je* ne donne pas *ma* demeure à l'autre, le SDF, alors que *je* peux peut-être l'accueillir sous *mon* toit pour quelques jours. Si *je* cherche un logement pour lui, cela coûte normalement trop cher pour *moi,* qui suis déjà accablé par le prix de *mon* loyer. Mais la plus grande difficulté, c'est que ceux qui subissent la misère de la vie ne sont pas en petit nombre. Ils sont trop, vraiment trop nombreux. En somme, la misère du monde est trop grande pour *moi*, et *ma* capacité est trop faible par rapport à *ma* responsabilité. C'est pourquoi, selon nous, *ma* responsabilité infinie pour l'autre a besoin nécessairement de la coopération de *mes* voisins. C'est ici, dirons-nous, que l'institution et que la politique, écartées par Levinas, retrouvent leur juste place.

De fait, Levinas ne s'intéresse pas vraiment à la question de l'efficacité d'une action ou d'une parole responsables de l'autre. C'est la raison pour laquelle son éthique souligne avant tout la responsabilité totale du *Moi* pour la souffrance de l'autre, non la suspension urgente de la souffrance de l'autre. Autrement dit, le rôle principal, dans l'éthique levinassienne – dans « la tragédie éthique » dirons-nous, n'est pas l'autre écrasé par la misère, mais le *Moi* face à lui. Dès lors, le poids de la souffrance de l'autre n'est en rien amoindri par l'infinité de la responsabilité de l'un. C'est pourquoi, selon nous, la coopération avec l'autre s'impose. On doit viser l'exercice coopératif de la responsabilité : c'est la Politique.

2. Ricœur : L'Ethique par la Politique

Cette thèse touche à sa fin, au moment où il nous reste à définir l'éthique de l'habiter. Comme nous l'avons souligné, l'éthique de l'autre, chère à Levinas, ne parvient pas, à nos yeux, à résoudre le problème des mal-logés, malgré l'importance, presque révolutionnaire mais aussi prophétique, reconnue à la responsabilité absolue de chacun pour le prochain. La difficulté signalée à l'instant n'est pas celle d'un manque d'efficacité surgissant au cours de la *praxis* personnelle en faveur du prochain. A vrai dire, l'absence d'efficacité est déjà prévue dans la théorie, en tant que « métaphysique du *Moi* à l'Autre », car le philosophe a traité de l'économie et du bonheur de la vie dans la perspective du sujet autosuffisant, et il a délibérément

exclu, dans son discours, la question de la capacité éthique de l'autre pour *moi* et pour un autre. Autrement dit, alors qu'il a contesté la solitude de l'« être » associée à l'idée heideggérienne du *Dasein*, Levinas n'a guère prêté attention au caractère communautaire du vivre pour les êtres humains. Le fait de « vivre de … » appartient exclusivement, selon lui, à un individu, tout comme le fait d'« être », pour Heidegger. Alors que le *Dasein* est critiqué par Levinas en tant que monade sans fenêtre, le *Moi* en lui-même ressemblerait plutôt, dirions-nous, au tigre mâle qui vit solitairement. Mais rappelons-nous qu'aucun animal, y compris le tigre le plus vaillant, ne se donne la vie tout seul. La vie est déjà le fruit de l'action de « mise au monde » par l'autre.[695]

Face au problème des mal-logés, qui dépasse la capacité de la *praxis* individuelle, il nous faut donc une autre éthique, qui fonde l'idée de ***praxis communautaire*** sur le « fait » de *notre* vie enchevêtrée, de *notre* vie endettée vis-à-vis de l'autre, non sur la prétendue indépendance à l'égard de l'autre. Heureusement, nous n'avons pas besoin de nous frayer, difficilement, un nouveau chemin. Chez Ricœur, en effet, nous trouvons un raccourci vers une éthique de la *praxis communautaire* dont le sens serait de construire un monde habitable pour tout un chacun. C'est pourquoi le philosophe n'hésite pas à parler de la politique, - et aussi du politique - ; ce qu'il faut souligner, car on a longtemps cru que cette thématique n'occupait qu'une part restreinte chez lui, avec seulement quelques textes d'intervention conjoncturelle, sans véritable profondeur philosophique.[696] Pour dire les choses le plus brièvement possible : Ricœur, renonçant à affirmer la priorité radicale de l'éthique par rapport à la politique – thèse défendue par Levinas -, reconstruit, au cœur du discours philosophique, l'articulation de l'éthique et de la politique en reconnaissant sa grande proximité avec Aristote.

Contrairement à Levinas, Ricœur, dès le départ de sa réflexion, ne considère l'économie et le bonheur d'un individu qu'en rapport avec la communauté humaine. Cependant, comme Gilbert Vincent le souligne dans son article « Pluralité,

---

[695] Il y a certainement l'idée de « filiation » dans la pensée de Levinas. Mais cette idée est présentée uniquement au regard du père, qui est responsable totalement pour son fils. La relation entre père et fils s'identifie finalement, chez lui, à la relation de l'un à l'autre, l'autre dans l'altérité absolue. En ce sens, il importe de souligner que Levinas ne parle pas du souvenir de *mon* enfance où *j'*ai été pris en charge par l'autre, c'est-à-dire par le père et, dans la plupart des cas, par la mère.

[696] PORTIER Philippe, « La question politique », *Paul Ricoeur, La pensée en dialogue*, dir. par Jérôme Porée et Gilbert Vincent, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 195.

dialogisme et institution »,[697] le philosophe, malgré l'importance à ses yeux de l'interdépendance économique des êtres humains, s'est toujours tenu éloigné d'un marxisme fasciné par l'égalitarisme économique. C'est que *ma* vie n'est pas enchevêtrée avec la vie de l'autre seulement en ce qui concerne la vie corporelle ou la survie. D'emblée, *je* suis redevable à l'autre de la parole et de la pensée, ainsi que de la vie elle-même. Tout ce que *je suis* et ce que *j'ai*, n'existe pas comme tel sans un autre qui lui-même existe en relation avec un autre et avec des autres comme *moi*. Pour cette raison, Ricœur ne prend pas appui sur l'ontologie heideggérienne, qui pose la question de l'être dans l'ignorance de l'engagement social des êtres humains. De même, il se détourne de la métaphysique du *Moi* à l'Autre que Levinas a tentée d'élaborer à partir de l'idée d' « altérité » absolue de l'autre.

Il opte pour une autre perspective méthodologique, capable d'élucider la nature de l'engagement de la vie humaine dans le respect de la pluralité humaine. Comme nous le savons, l'herméneutique de Ricœur prend comme objet d'analyse des textes littéraires, mais son but n'est pas seulement l'interprétation d'un texte déchiffrable. Autrement dit, l'herméneutique du texte n'est pas une fin en soi. L'important, c'est que le lecteur parvienne à une compréhension de soi en tant qu'*être engagé* dans et par l'interprétation des Ecritures, en particulier dans l'analyse du symbole. En se sens, l'herméneutique est avant tout, pour Ricœur, la science principielle qui articule l'éthique et l'action politique en éclairant la correspondance du langage et de l'ontologique, en particulier dans la communauté humaine.

2. a. L'herméneutique du soi

Nous qui tentons de mettre en lumière l'éthique de l'habiter incluse dans la philosophie de Ricœur, nous trouvons chez lui nombre d'écrits précieux ; peut-être sont-ils d'ailleurs trop nombreux ? Heureusement, il existe un ouvrage, l'une de ses œuvres majeures, qui rassemble et articule de manière concise ses anciens travaux sur la langue, l'éthique et la politique : *Soi-même comme un autre.* En présentant ses idées principales, nous nous efforcerons de dessiner à grands traits le plan de la pensée ricœurienne.

Comme d'autres philosophes contemporains désireux de reprendre la question du sujet à leur compte, Ricœur commence par une révision du *Cogito* cartésien.

---

[697] VINCENT Gilbert, « Plualité, diamogisme et institution », *Paul Ricoeur, La pensée en dialogue*, dir. par Jérôme Porée et Gilbert Vincent, Rennes : PUR, 2010.

Dans la Préface, il souligne tout d'abord que le sujet moderne, en tant que « je » qui atteste immédiatement son existence, peut être considéré comme « brisé » depuis Nietzsche. Selon lui, Nietzsche a montré, à travers sa stratégie rhétorique, que l'immédiateté du *Cogito* cartésien est un leurre, car il faut recourir à la médiation langagière pour pouvoir argumenter en faveur du « je suis » et du « je pense ». Cependant, après avoir évoqué l'opposition entre un sujet « exalté » et un sujet « humilié », Ricœur prend un autre chemin, un chemin « alternatif », dit-il, différent de celui de l'anti-*Cogito* de Nietzsche, qui vise une sorte de déconstruction de toute certitude propre au *Cogito* par le biais de l'idée de « sujet comme multiplicité ». A ses yeux, d'un côté, Nietzsche nous fait découvrir de multiples « je » en lutte au sein de la volonté de puissance ; mais, d'un autre côté, il n'attend rien de la morale ni du pouvoir politique qu'on a longtemps considéré pourtant comme les arbitres rationnels de la lutte entre les sujets.

Contrairement à Nietzsche, qui a tenté de surmonter le nihilisme par une sorte de déconstruction de la subjectivité rationnelle - intellectuelle et morale à la fois -, Ricœur vise, dirons-nous, une reconstruction de la subjectivité humaine conforme à son propre sens. Il n'a de cesse de rechercher, au-delà de la critique de l'immédiateté du *Cogito* cartésien par Nietzsche, le sens ontologique de la médiation langagière. D'après lui, marqué qu'il est par J.L. Austin et aussi par J.R. Searle, toute argumentation au moyen du langage, même précédée d'un « je », n'est pas un monologue qui ne serait écouté par personne, mais bien plutôt une **énonciation** qui suppose le *je-tu* de l'interlocution. Ricœur écrit que « avec le ''je'' du préfixe, c'est une situation complexe d'interlocution qui se révèle contribuer au sens complet de l'énoncé. Or, à cette situation d'interlocution appartient le fait qu'à un locuteur en première personne correspond un *interlocuteur* en deuxième personne, à qui le premier s'adresse. Pas d'illocution donc sans allocution, et par implication, sans un allocutaire ou destinataire du message. L'énonciation qui se réfléchit dans le sens de l'énoncé est ainsi d'emblée un phénomène bipolaire : elle implique simultanément un ''je'' qui dit et un ''tu'' à qui le premier s'adresse. »[698] C'est dans le *je–tu* de l'interlocution que Ricœur trouve son propre chemin pour dépasser la subjectivité moderne. A ses yeux, *je* ne peux pas devenir un sujet par auto-attestation de *mon* être comme *Cogito* ; *je* ne deviens pas non plus un sujet en trouvant en *moi-même* les purs principes de la connaissance et de la morale, sans aucune intervention extérieure. C'est seulement, estime Ricœur, en parlant que *je*

[698] RICOEUR, ***SA***, p. 59.

deviens un sujet.

Il est très important de souligner deux choses. D'abord, en redéfinissant le sujet comme la personne parlante, le philosophe réussit à éviter le double piège de l'égoïsme et de l'universalisme du sujet rationnel, qui risque de provoquer la violence théorique mais aussi pratique de l'autre homme. Le sujet parlant prend au sérieux la question de l'autre en tant qu'interlocuteur. Autrement dit, le statut ontologique du sujet parlant dont parle Ricœur se confond largement avec le réseau social dans lequel *je m*'engage envers l'autre, par la parole mais aussi par le corps. Comme Vincent le précise dans son article, cet engagement ne doit pas être compris en son sens ordinaire qui évoque « une attitude où se mêlent volontarisme et sentiment de supériorité. »[699] L'usage commun du terme « tend en effet à nous faire oublier que nous sommes *déjà engagés*. »[700]

En second lieu, l'idée de « sujet parlant », permet de surmonter l'aporie de l'idée de l'« altérité absolue d'autrui » chère à Levinas. Selon ce dernier, la parole procède de la différence absolue. Autrement dit, parler est considéré essentiellement comme un moyen de manifester, - comme caresser -, le Désir métaphysique infini pour l'autre, absolument différent de *moi*. Plus encore, il prétend dans une autre page que « le Discours est discours avec Dieu et non pas avec les égaux, selon la distinction établie par Platon dans le Phèdre. La métaphysique est l'essence de ce langage avec Dieu, elle-mène* au-dessus de l'être. »[701] Malheureusement, cette élévation de la « parole », dans cette relation tellement inégale, n'implique, selon nous, rien d'autre que l'incapacité d'écouter et de répondre, ou l'incapacité de comprendre et d'être compris.

Par contre, du point de vue de Ricœur, qui prise grandement la compétence langagière, tout comme Wittgenstein avant lui, les sujets parlants, usant des ressources du sens et de la référence de l'énoncé, sont dans une situation d'interlocution. En ce sens, son concept de « sujet parlant » refuse toute relation durablement inégale entre le *moi* et l'autre, et donc *ma* sujétion éthique à l'autre, au sens levinassien. Il met l'accent sur l'égalité entre deux interlocuteurs, une égalité qui ne renvoie pas seulement à leurs statuts sociaux, mais encore et surtout à leur statut ontologique et éthique. A ses yeux, c'est justement dans une situation d'interlocution que l'autre cesse de garder ses distances par rapport avec *moi*, et

---

[699] VINCENT, *op.cit.*,, p. 254.
[700] *Ibid.*, p. 254.
[701] LEVINAS, ***TI***, p. 273. (* dans le texte original, il écrit « elle-mène » ; faut-il lire : elle mène… ?)

devient mon *voisin* « familier » ; *toi*, dans une relation de proximité. Ce qu'il est important de noter ici, c'est qu'en parlant, *je* recherche toujours la compréhension avec et parfois contre *mon* interlocuteur, malgré certains risques de malentendu. Ricœur impute aux sujets parlants une capacité partagée de raison communicationnelle, non une raison contemplative.

Ainsi que nous l'avons rappelé, Martin Buber avait lui-même tenté de fonder la subjectivité sur la rencontre et le dialogue du « je » et du « tu ». Cependant, selon nous, en proposant, presque au début de son livre, l'idée du « soi », qui croise le « je », le « tu » et également la troisième personne, le « il/elle », Ricœur dépasse Buber qui n'envisage la subjectivité que comme ce qui se construit dans la relation interpersonnelle.

Or, parler, ce n'est pas une communication immédiate ni exclusive entre les interlocuteurs qui se font face. Selon Ricœur, toutes les médiations langagières impliquent non seulement la situation d'interlocution entre le *je* et le *tu*, mais encore la communauté dans laquelle chaque sujet parlant s'engage directement et indirectement par sa langue, voire par d'autres langues. Ce n'est pas seulement la langue, l'ensemble des codes de communication, qu'on utilise en commun : les métaphores, les mythes, les symboles, les contes, les histoires, etc. qui prennent place dans les dialogues quotidiens, sont autant d'indications de notre engagement langagier dans la communauté. En ce sens, en parlant, *je* ne rencontre pas seulement le *tu* ; *je* rencontre aussi les nombrables autres que *je* ne connais pas, mais qui apportent leur contribution, par leur façon d'hériter et d'innover au regard de la tradition sémantique, à la communauté linguistique, de même que le *je*. En bref : à travers cette remarque, Ricœur étend la dignité ontologique de la parole, de la relation privée et personnelle entre le *je* et le *tu*, à la relation publique et historique entre les *socius*. En considération de cette double dimension de la relation humaine dans la communauté linguistique, Ricœur propose de renommer le sujet, qui a été souvent conçu comme « *moi* » ou « *je* », comme « soi », pronom **omni-personnel** qui désigne à la fois le *je*, le *toi* et l'*autre*.

Il est de la plus grade importance de préciser que, avec ce concept de « soi », mais aussi avec son interprétation fameuse du pronom réfléchi « soi-même », au double sens de « même » et d'« identique », Ricœur a réussi à surmonter l'opposition radicale de l'identité du *moi* et de l'altérité de l'autre dans la question « *Qui suis-je ?* ». A ses yeux, on n'est pas né avec une identité qui serait tout-à-fait semblable à celle de l'autre, ni avec une identité qui serait absolument différente de celle de l'autre. Pareille identité peut être désignée, selon le philosophe, comme

identité personnelle ou comme identité-*idem*. A ce point, Ricœur prétend que, pour les êtres humains, « l'identité-*idem* met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmeté, à savoir la dialectique du *soi* et de l'*autre que soi*. »[702] La relation à l'autre passant par toutes sortes de communication verbale, littéraire ou corporelle, chacun continue à élaborer, sans cesse, une interprétation de soi en tant que *soi-même comme un autre*. Le philosophe parle également d'« une identité narrative ». Au total, l'herméneutique du soi, chez Ricœur, conteste l'identification de l'autre par le *moi* et, à la fois, la dichotomie du *moi* et de l'autre ; elle ouvre une nouvelle perspective sur la pluralité des êtres humains.

2. b. L'éthique, assurément ; mais, tout autant, la politique

Le thème de l'interprétation du soi, dans l'herméneutique ricoeurienne, ne se borne pas à nous faire prendre conscience du fait que nous sommes *déjà engagés*. L'engagement linguistique appelle aussitôt le devoir pour l'autre, au plan pratique. Selon Ricœur, nous posons l'angoissante question : « *Qui suis-je ?* » en rapport avec un interlocuteur qui attend quelque chose de nous, malgré notre versatilité. D'après lui, Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas sont les penseurs qui traitent avec justesse de « l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même » et qui soulignent la primauté éthique du *moi* pour l'autre.[703] Pour eux, la réponse à la question « *Qui suis-je ?* » au plan narratif semble relever d'un acte de courage de la part du sujet singulier, qui énonce sobrement : « *Me voici* ! ».

Cependant, comme nous l'avons souligné en rapport avec Levinas, l'inégalité entre le *moi* et l'autre au plan pratique peut amener, sans qu'on le veille, une crise existentielle pour le soi, un soi qui est accablé de devoirs en tant qu'« otage de l'autre ». L'éthique de Ricœur procède de la difficulté de la réponse immédiate « *Me voici* ! », devant l'autre. A ses yeux, cette difficulté ne vient pas vraiment de la lâcheté ou de la méchanceté du sujet individuel qui néglige l'appel de l'autre, ni de son ignorance de l'altérité de l'autre, mais plutôt du fait que le *moi* et l'autre peuvent faire vouloir le même droit à la vie, à la vie heureuse. C'est pourquoi Ricœur n'est pas réellement tenté d'adresser des reproches au *moi* qui hésite à rendre service à l'autre, malgré l'obligation contractée vis-à-vis de lui. Il tente plutôt d'élaborer une autre éthique – différente de l'éthique levinassienne -, qui

[702] RICOEUR, ***SA***, p. 13.
[703] Cf. *Ibid*., p. 198.

articule l'obligation morale et le droit à la vie avec la réciprocité entre le soi et l'autre.

Ricœur, à son habitude, reprend un type de discours qui lui est cher : la dialectique. Ce qui doit être mentionné ici, c'est que sa dialectique est bien différente de celle de Hegel et du marxisme qui visent la production d'une synthèse finale, ou troisième terme. Quant à sa démarche, Ricœur parle lui-même d'une « dialectique non résolue ». Gilbert Vincent l'explique ainsi : « Chez Ricœur, la dialectique n'a rien d'une marche triomphale, rien d'une manifestation progressive, au fil de l'histoire, de quelque consubstantialité du vrai, du bien et du réel. »[704] Dans ce genre de dialectique, ni la thèse ni l'antithèse ne peuvent s'éliminer l'une l'autre, mais elles s'approfondissent par leur confrontation sans fin.

Mais cet équilibre ne signifie pas quelque égalité mathématique entre les deux pôles articulés, et il arrive qu'il faille admettre la primauté de l'un sur l'autre. Ainsi, par rapport à la question du *vivre bien*, Ricœur articule les deux théories relatives à la pratique, mais de telle façon que la primauté aille à l'éthique, plutôt qu'à la morale ; autrement dit, à Aristote plutôt qu'à Kant. Il déclare ainsi, au commencement de son analyse : « selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale. On ne verrait donc pas Kant se substituer à Aristote en dépit d'une tradition respectable. Il s'établirait plutôt entre les deux héritages un rapport à la fois de subordination et de complémentarité, que le recours final de la morale à l'éthique viendrait finalement renforcer. »[705]

Immergeons-nous à présent dans *Soi-même comme un autre*. Afin de construire une éthique attentive au dialogisme de l'obligation morale et de la visée éthique, autrement dit de la perspective déontologique et de la perspective téléologique, Ricœur articule soigneusement la morale kantienne et l'éthique aristotélicienne dans les septième et huitième chapitres. Voici comment l'auteur présente les deux pôles dialectiques : « Qu'en est-il maintenant de la distinction proposée entre éthique et morale ? Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes ne l'impose. L'un vient du grec, l'autre du latin ; et les deux renvoient à l'idée intuitive de *mœurs*, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est *estimé bon* et ce qui *s'impose* comme obligatoire. C'est donc par

---

[704] *Ibid.*, p. 263.
[705] RICOEUR, ***SA***, p. 201.

convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre). On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l'opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique,* et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique*. »[706]

Malgré tout, il nous semble qu'une question se pose, quant à Kant. Selon nous, dans les chapitres qui portent sur le passage du sujet narratif au sujet pratique, Ricœur semble avoir eu pour interlocuteur Levinas ou Gabriel Marcel, pour qui *mon* obligation morale pour l'autre prime sur *mon* droit à la vie. Pourquoi substitue-il soudain à ses interlocuteurs contemporains l'ancien moraliste ? Il est vrai que la morale kantienne, qui a tenté de fonder la subjectivité pratique sur l'idée de « raison universelle », parait une pensée démodée, au regard de l'éthique contemporaine, qui subordonne l'obligation du *moi* au respect de l'altérité de l'autre. Ainsi, en découvrant la source de l'ordre dans le visage souffrant de l'autre, et non à l'intérieur de l'acteur, Levinas donne définitivement congé, dans son éthique, à la morale de Kant. A ses yeux, la distinction entre morale et éthique repose essentiellement sur la fracturation de la clôture du même par l'irruption de l'altérité d'autrui.

Toutefois, en dépit de l'importance de l'idée d'« altérité » au plan pratique, Ricœur estime que l'éthique de l'autre n'est finalement pas très différente de la morale kantienne, pour la raison que, dans la sujétion éthique du *moi* à l'autre, *je m'*oblige à endosser *ma* responsabilité totale pour l'autre vulnérable, malgré *mon* droit à jouir de la vie dans le monde. Levinas distingue radicalement, dans la visée téléologique de la vie « bonne », ma vie et la vie de l'autre, et sacrifie la première à la seconde. Le problème, aux yeux de Ricœur, c'est que l'éthique levinassienne ne considère pas sérieusement l'obligation de l'autre vis-à-vis du *moi*. « Toute la philosophie d'E. Levinas, écrit Ricœur, repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective. A vrai dire, cette initiative n'instaure aucune relation, dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'ab-sout de toute relation. Cette

[706] *Ibid*., p. 200.

irrelation définit l'extériorité même. »[707] En ce sens, l'éthique levinassienne, qui se distingue de la morale universelle de Kant du fait de la mise à l'épreuve de l'identité du moi par l'altérité de l'autre, repousse la réciprocité entre le *moi* et l'autre. « C'est pourquoi, poursuit Ricœur, l'Autre, sous la figure du maître de justice, et même sous celle du persécuteur, qui passe au premier plan dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* doit forcer les défenses d'un moi séparé. Mais on est déjà dans l'ordre de l'impératif, de la norme. »[708]

Ricœur conteste l'éthique levassienne qui présuppose le fait de la séparation du *moi* avant l'apparition de l'autre, c'est-à-dire avant l'ordre infini signifié par l'autre. C'est parce que, selon lui, l'autre est déjà engagé et responsable pour le *moi*, que *je* suis déjà engagé et obligé d'assumer *ma* responsabilité pour l'autre dès que je viens au monde. « Cet échange, écrit-il, autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme* moi-même. Comme moi-même signifie : toi *aussi* tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même. L'équivalence entre ''toi aussi'' et le ''comme moi-même'' repose sur une confiance qu'on peut tenir pour une extension de l'attestation en vertu de laquelle je crois que je peux et que je vaux. (…) Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de l'*autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre*. »[709]Au final, le primat de l'éthique sur la morale, par lequel Levinas nomme le *moi le* serviteur de l'autre en référence à une phénoménologie de l'altérité absolue d'autrui, est « déjà trop moral ». [710] Pour lui, la visée téléologique de la vie « bonne » est écrasée par l'obligation déontologique. En ce sens, en ce sens vraiment, Ricœur estime que l'éthique levinassienne n'est pas différente de la morale kantienne.

Qu'est-ce que l'éthique, pour Ricœur ? Comme nous l'avons vu ci-dessus, Ricœur soutient, avec Aristote, que l'éthique est l'étude de ce que l'on *estime bon* en visant une vie accomplie. Ici, une remarque s'impose, à propos de la mention du mot « vie ». Selon le philosophe, « il n'est pas pris en un sens purement biologique, mais au sens éthico-culturel, bien connu des Grecs, lorsqu'ils comparaient les mérites respectifs des *bioi* offerts au choix le plus radical : vie de plaisir, vie active au sens politique, vie contemplative. Le mot ''vie'' désigne l'homme tout entier,

---

[707] *Ibid.*, p. 221.
[708] *Ibid.*, p. 222.
[709] *Ibid.*, p. 226. (C'est nous qui avons omis.)
[710] *Ibid.*, p. 222.

par opposition avec les pratiques fragmentées. »[711] En ce sens, la visée de la vie « bonne » n'implique aucun mépris de la visée du bonheur, mais recherche plutôt l'action par laquelle mon bonheur s'harmonise avec le bonheur de l'autre. En bref, la vie bonne n'est pas seulement pour l'autre, mais aussi avec l'autre. Pour et avec, c'est, dans la visée du *vivre bien*, une condition nécessaire et suffisante, qui n'oblige pas à faire un choix entre les deux.

L'autre pour et avec lequel *je* vise la vie « bonne », ne désigne pas seulement l'ami que **je** fréquente, avec qui *j*'entretiens une relation d'égalité, au sens courant. Selon Aristote, l'amitié mutuelle du « vivre ensemble » se diversifie dans diverses formes de relation humaine - par exemple : mari et femme, jeune et vieux, parent-enfant, etc. Ce qui est important, à nos yeux, c'est que le philosophe grec a compris la citoyenneté dans la cité comme une forme de l'amitié, et même la plus grande. Il affirme que « toutes les communautés semblent bien être subordonnées à la communauté politique, car la communauté politique n'a pas pour but l'avantage présent, mais ce qui est utile à la vie tout entière. »[712] Le *vivre-bien* ne se limite donc pas aux relations intimes, mais s'étend aux relations publiques.

Cependant, aussitôt après, Aristote prend garde de ne pas idéaliser tous les types de régime politique, au nom de l'amitié. Selon lui, l'amitié personnelle peut s'établir malgré l'inégalité de statut social entre deux personnes : dans ce genre de relation, la question de la justice s'efface devant la sollicitude entre deux bons amis. Par contre, l'amitié dans la cité ne néglige pas la question de la justice ni le risque de l'inégalité entre les membres de cité. C'est la raison pour laquelle Aristote considère que le meilleur régime politique est la *timocratie* (la république), non la royauté ou l'aristocratie.[713] De même, il conteste la tyrannie « où il n'y a rien de commun entre gouvernant et gouverné, il n'y a non plus aucune amitié, puisqu'il n'y a pas même de justice. »[714] Au total, dans la visée de la vie « bonne », Aristote réussit à articuler l'existence « avec et pour l'autrui » et la présence d'une « constitution civile ».

---

[711] *Ibid.*, p. 208-9.
[712] ARISTOTE, 1990, p. 409.
[713] Pourtant, l'ancien philosophe grec préfère la *timocratie*, qui a le gouvernant qui repose sur l'honneur, à la démocratie directe. « La communauté entre frères est semblable à une timocratie (il y a égalité entre eux, sauf dans la mesure où ils diffèrent par l'âge ; et c'est ce qui fait précisément que si la différence d'âge est considérable, l'affection qui les unit n'a plus rien de fraternel). La démocratie se rencontre principalement dans les demeures sans maîtres (car là tous les individus sont sur un pied d'égalité), et dans celles où le chef est faible et où chacun a licence de faire ce qui lui plaît. » *Ibid*., p. 414.
[714] Ibid., p. 416.

En rapprochant l'articulation aristotélicienne de l'amitié et de la citoyenneté, de l'égalité et de la justice de sa propre dialectique du prochain et du *socius*, Ricœur assimile la cité aristotélicienne, en tant que constitution civile, à tous les types d'« institution » qui correspondent à une visée communautaire. Il écrit : « Par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. -, structure irréductible aux relations interpersonnelles ».[715] En bref, les institutions répondent à la visée éthique, à condition qu'elles fonctionnent *correctement* comme point d'application de la justice. Cette justice ne poursuit pas l'égalité entre le « je » et le « tu » seulement ; elle concerne aussi les compatriotes, anonymes, visés au titre de tiers. C'est que ma vie « bonne » ne s'accomplit pas seulement avec et pour mes proches, mais aussi avec et pour les autres sans visage. Il en résulte que, dans la perspective ricoeurienne, la politique des institutions n'est pas moins que l'éthique, comme chez Levinas. L'éthique est à la fois interpersonnelle et institutionnelle. Ce que confirme la formule ricoeurienne : *l'éthique vise à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes.*

Dans son ouvrage, Ricœur définit les institutions « justes » de deux façons. En premier lieu, il souligne, après Arendt, que les institutions justes fondent la pluralité humaine. Il est utile de comparer celle-ci à l'idée d'« altérité » chère à Levinas. Selon ce dernier, l'autre révèle son altérité absolue dans son visage, dans la proximité du *moi*. A cet égard, la mêmeté et l'altérité s'opposent radicalement, de manière quasiment dualiste. L'institution, par contre, a pour but de médier les personnes lointaines, situées en dehors de la relation de proximité. Ici, le dualisme du *moi* et du *toi* est surmonté par l'engagement de plusieurs tiers.

Alors qu'Aristote décrit le régime le plus juste en référence à l'idée d'« amitié égale » dans la relation dyadique entre le gouvernant et le gouverné, c'est dans la pluralité incluant des tiers sans visages qu'Arendt situe le pouvoir politique légitime. En présentant l'idée de « pluralité » arendtienne, Ricœur écrit : « par l'idée de *pluralité* est suggérée l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le ''je'' et le ''tu'' laisse en dehors au titre de tiers. Mais le tiers est, sans jeu de mots, d'emblée *tiers inclus* par la pluralité constitutive du pouvoir. Ainsi est imposée une limite à toute tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d'une relation dialogale strictement dyadique. La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages. Un plaidoyer pour l'anonyme, au sens propre du

[715] RICOEUR, ***SA***, p. 227.

terme, est ainsi inclus dans la visée la plus ample de la vraie vie. Cette inclusion du tiers, à son tour, ne doit pas être limitée à l'aspect *instantané* du vouloir agir ensemble, mais étalé dans la *durée*. C'est de l'institution précisément que le pouvoir reçoit cette dimension temporelle. »[716] En bref, *ma* vie engagée dans des institutions justes, dont le pouvoir se fonde sur le respect de la pluralité, contribue au bien-être des anonymes contemporains et également à celui des prochaines générations. A cet égard, les institutions justes s'efforcent de maintenir et de faire progresser l'humanité de l'homme.

En second lieu, Ricœur reprend, pour définir les institutions justes, l'idée de « justice distributive » défendue par John Rawls. Ricœur nous rappelle que cette idée se trouve déjà dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Comme l'institution s'établit au sein d'une pluralité des membres sans visage, il s'ensuit une multiplicité de désirs et de conflits. « C'est toujours, dit Ricœur, par rapport à des biens extérieurs et précaires, en rapport à la prospérité et à l'adversité, que le vice de vouloir avoir toujours plus – la *pléonexia* – et l'inégalité se déterminent. Or ces maux et ces biens adverses sont précisément des biens à partager, des charges à répartir. De fait, la première espèce de la justice particulière se définit très exactement par une opération *distributive* qui implique la communauté politique, qu'il s'agisse de distribuer ''des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique (Ethique à Nicomaque, V, 5, 1130 b 30-33)'' ».[717]

Ricœur ne limite pas le concept de « distribution » au plan économique, en complément de celui de production. La distribution juste désigne, selon lui, « un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société. »[718] Autrement dit, la fonction d'une institution est d'attribuer des droits et à la fois des devoirs aux membres de la cité. Le philosophe signale que « le terme même de répartition mérite attention : il exprime l'autre face de l'idée de partage, la première étant le fait de prendre part à une institution ; la seconde face serait celle de la distinction des parts assignées à chacun dans le système de distribution. Avoir part à est une chose, recevoir une part en est une autre. »[719] Ici, Ricœur considère qu'une institution est une règle de distribution. Mais il précise

---

[716] *Ibid.*, p. 228.
[717] *Ibid.*, p. 233.
[718] *Idem*.
[719] *Idem*.

aussi que la régulation de la distribution par l'institution « n'existe que pour autant que les individus y prennent part. »[720] En ce sens, la justice distributive se réalise dans l'égalité entre membres. Ricœur, marqué par l'idée aristotélicienne de « médiété », prétend que cette égalité n'implique pas l'égalité arithmétique au sens de l'égalitarisme, mais l'*égalité proportionnelle*.

Finalement, Ricœur conclut que les institutions systématisent, au moyen de distributions justes, la sollicitude qui concerne spontanément, elle, la relation interpersonnelle, au sens de Levinas ; l'institution étend celle-ci à la relation lointaine, en l'absence de tout contact direct. « Le sens de la justice, écrit-il, ne retranche rien à la sollicitude ; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est l'humanité entière. »[721] En un mot, l'éthique qui accompagne la politique, avec les idées principales d'« égalité » et de « justice », recommande un nouveau concept de sollicitude, à la fois, *interpersonnelle* et *institutionnelle*. Dans l'article ancien, « le *socius* et le prochain », dans lequel il soutient que, à une époque laïque, les institutions publiques sont l'extension de l'amour du prochain, au sens du christianisme, l'auteur présente la « charité » comme synonyme de la sollicitude. Il écrit que « c'est la même charité qui donne son sens à l'institution sociale *et* à l'événement de la rencontre ».[722] Bien entendu, Ricœur n'est pas naïf au point d'admirer sans les critiquer les institutions sociales. Dans le même article, il prête également attention à la technisation des administrations et des services publics, qui négligent de plus en plus les contacts personnels. En conclusion, le philosophe considère que la vraie vie suppose des institutions plus humaines, qui reposent sur la dialectique du prochain et du *socius* et sur celle de l'éthique et de la politique.

2. c. La cité : L'espace croisé de l'éthique et de la politique

Comment définir une éthique de l'habiter à partir de l'éthique de Ricœur, telle que nous n'avons présentée jusqu'ici ? Pour tenter de répondre à cette question, partons du concept de « cité », qui articulera, en vue de la conclusion de cette thèse, l'éthique de Ricœur avec la théorie de l'action d'Arendt et, d'un autre côté, avec la philosophie de la ville de Lefebvre que nous avons étudiée dans les chapitres

[720] *Ibid.*, p. 234.
[721] *Ibid.*, p. 346.
[722] RICOEUR, ***HV***, p. 105.

précédents.

Dans cette thèse, nous avons abordé la question de l'habiter dans une perspective philosophique, puis éthique. Tout d'abord, nous avons commenté Heidegger, qui pour la première fois a inscrit l'idée d'habiter au registre de la philosophie. Mais, pour lui, la question de l'habiter n'est pas différente de celle de l'être, la question ontologique de la philosophie occidentale. C'est plutôt, selon nous, Bachelard qui a mis en lumière l'importance pour la vie humaine, de l'espace d'habitation, grâce en particulier bien à l'idée d'une « dialectique du dehors et du dedans ». Mais, prisonnier du dualisme de la nature et de la culture, le philosophe n'a pas assez prêté attention au monde commun où l'un vit avec l'autre. Dans notre troisième chapitre, sur la théorie de l'action d'Arendt, nous avons pu aborder la question de l'habiter à travers la tension de l'espace privé et de l'espace public. Mais, selon nous, Arendt suppose à tort une séparation radicale entre l'économie (ou le travail) et l'action politique ; par conséquent, elle situe le sens du *vivre-ensemble* au plan de la liberté individuelle, condition de l'apparition du soi dans la cité par l'action et par la parole, non au plan d'une coopération congruente avec la vie heureuse, au sens aristotélicien. D'après Vincent, c'est sur ce point, celui de la séparation entre le politique et le social dans la pensée d'Arendt, que Ricœur exprime l'un de ses rares désaccords avec elle.[723]

Tout en acceptant l'analyse arendtienne de la disparition de l'action (politique) du fait du poids du travail dans les temps modernes, Ricœur, à la différence d'Arendt, ne s'insurge pas contre la société moderne où les gens gagent leur vie hors du foyer, où il existe une sphère économique marquée par la division du travail. Pour lui, le problème de la société moderne n'est pas lié à l'économie industrielle elle-même, dans laquelle disparaît de plus en plus rapidement la frontière entre le privé et le public. Le vrai problème, c'est l'imperfection ou la technisation inhumaine des services sociaux au regard de la protection du privé. Relisons un passage de « le *socius* et le prochain »: « Il est vrai aussi que, dans un monde où le travail est de plus en plus divisé et, en ce sens-là, de plus en plus abstrait, nous cherchons de plus en plus hors du travail et de l'obligation sociale la chaleur et l'intimité des vrais échanges personnels, des vraies rencontres, reportant ainsi sur le privé les attentes déçues par le social. Cela est vrai. Mais la connexion du privé et du public n'en souligne que mieux l'articulation du prochain et du *socius* ; il n'y a, en effet, de vie privée que protégée par un ordre public, le foyer n'a d'intimité

[723] VINCENT, *op. cit.*, p. 258. (Référence no.16)

qu'à l'abri d'une légalité, d'un état de tranquillité fondé sur la loi et sur la force et sous la condition d'un bien-être minimum assuré par la division du travail, les échanges commerciaux, la justice sociale, la citoyenneté politique. »[724]

S'il n'est pas trop présomptueux de le prétendre, nous dirons que notre quatrième chapitre, sur la sociologie de Bourdieu et sur l'habitus de l'habiter, et notre cinquième chapitre concernant la philosophie de la ville élaborée par Lefebvre représentent une tentative pour surmonter le défaut observé chez Arendt. L'ancien marxiste, en développant le concept de l'habiter, du foyer à la ville, sans détruire la dialectique du privé et du public, confirme que la vie humaine se développe essentiellement au sein d'une collectivité. A ses yeux, la cité n'est pas seulement l'espace de la liberté, mais aussi celui de l'égalité. C'est-à-dire que, en tant qu'œuvre collective, la « ville » - pour Lefebvre, le mot « ville », qui désigne l'ensemble des édifices construits, est un terme meilleur que « cité » - désigne surtout une communauté politique en sorte que ses édifices publics doivent être utilisés par tous les citoyens, sans discrimination aucune. La ville étant définie, chez lui, par ses édifices architecturaux et par la volonté politique des habitants d'en user de façon égalitaire, le droit à la ville que Lefebvre a élaboré en référence au principe de l'égalité entre citoyens, réaliserait assez exactement la justice distributive défendue par Ricœur.

Malgré tout, du point de vue de Ricœur, le concept de ville au sens de Lefebvre n'implique rien de plus que la totalité des édifices et de la collectivité des citoyens qui en usent. Selon l'herméneute, la ville est pourtant plus que cela. Elle se donne essentiellement comme l'espace où les citoyens se rencontrent et se racontent hors des liens de proximité. « On passerait à côté du phénomène ''ville'' si l'on s'arrêtait à son aspect quantitatif ; la ville n'est pas entièrement, ni même partiellement définie par le caractère d'agglomération humaine dans un espace concentré ; la ville est d'abord un fait de communication, semblable à un énorme échangeur ou à un gigantesque tableau de bord, elle institue entre les hommes un réseau dense et ramifié de relations, non seulement plus nombreuses, mais plus longues, plus variées, plus spécialisées et plus abstraites ; cela signifie, pour l'homme, à la fois des occasions de rencontre et des occasions de choix toujours plus nombreuses. » [725]

Ici, les habitants ne se définissent pas comme l'ensemble de ceux qui partagent sans distinction la condition matérielle de l'urbain, mais comme une pluralité qui se

---

[724] RICOEUR, *HV*, p. 107.

[725] RICOEUR Paul, « Urbanisation et sécularisation (***US***)», in la revue du *Mouvement du christianisme social*, n°5-8, 1967, Paris, p. 328.

fonde sur une diversité de désirs, d'opinions, d'identités, d'actions, etc. A ses yeux, cet engagement urbain dans la pluralité précède véritablement le droit de l'usage de la ville. C'est pourquoi, malgré l'importance des conditions de la vie urbaine, il ne souhait pas remplacer le concept de « cité » par celui de « ville ».

Cependant, selon nous, l'idée de « cité », chez Ricœur, ne se confond pas tout-à-fait avec celle d'Arendt ; elle occupe une situation intermédiaire entre la cité d'Arendt et la ville de Lefebvre. C'est qu'il conçoit que l'engagement dans la cité comme *institution* [726], d'une part, renforce la liberté individuelle, inviolable par l'autre et, d'autre part, favorise l'égalité entre les citoyens dans la recherche matérielle du bonheur. Ricœur explique ainsi l'inséparabilité de la liberté et de l'égalité dans la cité : « la liberté n'est pas seulement là où un individu ''fait tout seul son salut'', mais où par le moyen de contrôle responsable en vue du bien commun, il se sent ''chez soi'', dans la communauté des hommes. »[727]

Ricœur, fidèle à la tradition de l'esprit libéral, ne pense pas que l'égalité, sans abandon de la liberté, puisse se réaliser à travers les conflits entre classes dominantes et dominées ou grâce à la révolution des conditions de vie matérielles urbaines. Il compte plutôt sur la capacité humaine de s'engager en faveur d'institutions qui prennent soin des autres lointains dans la cité, indépendamment des formes interpersonnelles de l'amitié, de la charité, de la fraternité, de la

---

[726] De fait, Lefebvre n'ignore pas totalement l'importance des institutions dans la ville. Mais Lefebvre, marqué fortement par le Marxisme, n'a aucune confiance dans la plupart des institutions publiques par exemple l'Etat ou l'église. Il écrit : « La ville et l'urbain ne peuvent se comprendre sans les *institutions* issues des rapports de classe et de propriété. Elle-même, la ville, œuvre et acte perpétuels, donne lieu à des institutions spécifiques : municipales. Les institutions les plus générales, celles qui relèvent de l'Etat, de la religion et de l'idéologie dominantes, ont leur siège dans la ville politique, militaire, religieuse. Elles y coexistent avec les institutions proprement urbaines, administrative, culturelle. D'où certaines continuités remarquables à travers les changements de la société. » LEFEBVRE, ***DV***, p. 60.

Selon Vincent, Ricœur donne aussi la priorité à la cité, non à l'Etat. « Pourquoi le terme de ''cité'' nous paraît-il heureux ? C'est que, entre autres raisons, Ricœur – proche ici de Hegel – considère que l'Etat ne serait qu'une instance abstraite privée d'efficience, et qu'en voulant remédier à cet état de choses il se condamnerait à user et à abuser de la violence, si, indépendamment de ses moyens propres (parmi lesquels la bureaucratie administrative, dans laquelle Hegel voyait, non sans beaucoup d'optimisme, le moyen de réduire significativement l'arbitraire du pouvoir et d'augmenter l'aspect rationnel de son exercice), il ne disposait pas d'une légitimité *sociale* suffisante, ou encore si l'institutionnalisation proprement *politique* de la société n'était pas précédée ou accompagnée d'autres institutions, telles la famille, l'économie ou même la religion. » VINCENT, *op.cit.*, p.

[727] RICOEUR, ***US***, p. 338.

sollicitude, etc. « La relation humaine, écrit-il, telle que nous la vivons aujourd'hui par excellence dans la ville, nous atteste que le problème du socius ne se réduit pas au problème du prochain ; ou plutôt, la notion riche et entière du prochain doit envelopper et intégrer la relation au socius, relation anonyme par excellence, et la relation d'amitié et d'amour, personnelle par excellence ; d'ailleurs le bon Samaritain de la parabole n'est aucunement entré dans une relation ''je-tu'' : il a traité fonctionnellement, si j'ose dire, l'homme qu'il a rencontré : il l'a pansé, mené à l'hôtel ; il a payé la note de l'hôtel ; on ne nous dit pas du tout qu'il s'en est fait un ami. »[728]

Bien entendu, cette capacité de s'engager en faveur de l'institution est peut-être trop fragile, aux yeux d'un ancien marxiste, tenté de considérer la plupart des institutions comme des agents de l'idéologie dominante. Vincent défend pourtant l'idée ricoeurienne de « cité », « une réalité qui, parce que fragile, implique de la part de chacun un engagement à veiller sur sa meilleure ''articulation'' institutionnelle possible, loin de tout schéma hiérarchique et dualiste opposant le social et le politique et subordonnant de force le premier au second. »[729] L'action éthique n'est pas seulement, chez Ricœur, l'action qui assume une responsabilité immédiate pour le prochain, c'est aussi l'action qui veille sans cesse sur la qualité politique des institutions qui ont pour but de prendre en charge le malheur des autres sans visage. Si nous songeons à la parabole du Samaritain, nous pouvons dire que ce personnage n'a pas pris congé après avoir payé la note d'hôtel, mais a promis de revenir à l'hôtel afin de régler toute dépense supplémentaire. A nos yeux, cette promesse d'un retour implique, de la part du Samaritain, un engagement durable et, de la part de l'hôtel, une gestion transparente.

Il faut mettre l'accent sur le fait que, grâce à l'idée de « cité » comme *institution*, nous pouvons penser conjointement la politique et l'éthique de la cité, alors que la théorie de la cité de la liberté chez Arendt et la philosophie de la ville de l'égalité chez Lefebvre privilégient, malgré leur divergence radicale, le plan de la politique et manquent la question du Bien final, le *vivre-bien-ensemble*. Nous postulons avec Ricœur que le projet politique du *vivre-ensemble* va rigoureusement de pair avec le projet éthique du *vivre-bien.* A cet égard, la cité, où les diverses institutions reposent justement sur la participation autonome des citoyens, devient finalement, pour nous, la visée ultime de l'éthique de l'habiter.

---

[728] *Ibid.*, p. 336.
[729] VINCENT, *op. cit.*, p. 258.

Avant de soulever la question du mal politique, que nous avons gardée pour la fin, nous devons nous demander de quelle manière les habitants s'engagent dans et pour la cité. Pour l'herméneute, c'est bien sûr par le langage. De fait, la parole, chez lui, est déjà une action. C'est la raison pour laquelle la communication des locuteurs-citoyens rend possible la pluralité urbaine et conduit à découvrir la nécessité de la justice distributive. Vincent note une chose très importante, contre le sociologue post-structuraliste. : « Contre ce que Bourdieu nommait assez malencontreusement ''violence symbolique'' – il voudrait mieux parler de violence idéologique ou dogmatique contre le symbolique -, rien, selon Ricœur (et selon Wittgenstein avec lui), ne saurait remplacer le souci partagé de la pluralité des genres de discours, ni l'aptitude que devraient acquérir les locuteurs-citoyens à goûter cette pluralité et à contribuer à son enrichissement. Or, si faire d'une langue une langue de culture et cultiver la compétence langagière de chacun relèvent d'une responsabilité commune, il en va avant tout de la responsabilité des ''hommes politiques'', s'ils ont bien le souci de la cité. C'est que parmi l'ensemble des choses communes constitutives de la ''*res publica*'', l'institution du langage est première. »[730] La cité est donc essentiellement l'espace où habitent les gens parlant une même langue.

Mais la dominance d'une langue dans une cité n'exclut pas forcément d'autres langues. La première ne disparaît pas, défaite par les autres. A notre époque de voyages et d'immigration, une grande ville devient un petit monde où se parlent toutes les langues. La ville, pas n'importe quelle ville mais seulement la ville *habitable*, traduit et interprète les diverses langues sur la base d'une langue historique particulière. Ricœur parle d'« *hospitalité langagière* ». Il écrit : « Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger. »[731] (Mais cette hospitalité n'est pas seulement réservée à une langue étrangère, elle s'adresse essentiellement à un étranger !) C'est à partir de la cité qui accueille chaleureusement une autre langue que nous pouvons parler de la politique d'une commune, d'une nation et du monde. Vincent écrit : « La question de la traduction est donc, chez Ricœur, indissociable de celle de l'hospitalité, telle en particulier qu'elle est traitée par Kant. L'hospitalité, à la lumière de ces textes, fort appréciés et souvent cités par l'herméneute, devient un devoir politique de

[730] *Ibid.*, p. 286.
[731] RICOEUR Paul, *Sur la traduction*, Paris : Bayard, 2004, p. 20.

premier ordre. C'est en l'assumant qu'une collectivité devient véritablement une cité ; il convient ainsi de redire ce que nous disions de la traduction. »[732]

2. d. La politique de l'habiter et le mal politique

De « l'être-au-monde » à « vivre le monde »…, avant d' « habiter la cité ». En progressant d'un concept à l'autre, jusqu'au dernier, cette thèse a voulu plaider finalement en faveur du double engagement de notre vie, *engagée* et à la fois *engageable* dans la communauté urbaine. Alors qu'au plan de l'éthique la vie *déjà engagée* implique la vie servie par l'action d'innombrables autres, la vie *engageable* indique notre action avec eux et pour eux. Selon nous, le dernier engagement n'a rien d'automatique ; il repose sur notre bonne volonté. Pourtant, la volonté humaine est toujours confrontée à deux possibilités : agir ou ne pas agir. De plus, agir avec et pour l'autre, loin de réussir toujours, souvent échoue. C'est pourquoi nous avons dit « engage-*able* ». Au regard de ce double engagement humain, nous concluons que l'éthique de l'habiter est indissociable de la politique de l'habiter, qui cherche le *bien-habiter* des individus – nous proposons de remplacer le concept de *bien-être* par celui de *bien-habiter* – au plan de la communauté urbaine ; formée non seulement des concitoyens actuels, mais encore des futurs concitoyens.

Cependant, l'histoire nous l'apprend dans nombre de cas, la politique est trop souvent synonyme de peur, de lutte, de violence, de trahison ou de désespoir, plutôt que d'espoir. Si Levinas a chargé le *Moi* d'une responsabilité écrasante, n'est-ce pas parce qu'il ne comptait guère sur le plaisir d'*agir ensemble* ? Il semble que la naissance de l'homme apolitique moderne ne soit pas seulement la conséquence du labeur qui l'accable, mais qu'elle soit liée au pessimisme face à un despotisme ou à une corruption du pouvoir qui ressurgit sans cesse. Entre la politique qui vise le *bien-habiter* de tous les citoyens, et la politique qui vise la reproduction par la violence du système de pouvoir actuel, en faveur des dominants, comment décider où est le vrai visage de la politique ? Afin de défendre un optimisme raisonnable attaché à reconnaître la mutualité de l'éthique de l'habiter et de la politique de l'habiter, nous aimerions tenter, pour finir, de concilier les deux visages de la politique à partir de l'article intitulé « Le paradoxe politique », paru dans la revu *Esprit*, en mai 1957.

De fait, cet article commence par évoquer le sentiment de désespoir consécutif

[732] VINCENT, *op. cit.*, p. 304.

à l'insurrection de Budapest et à l'intervention de l'Armée rouge. « Ce qui m'a surpris dans ces événements, c'est qu'ils révèlent la stabilité, à travers les révolutions économico-sociales, de la problématique du pouvoir. La surprise, c'est que le Pouvoir n'a pour ainsi dire pas d'histoire, que l'histoire du pouvoir se répète, piétine ; la surprise, c'est qu'il n'y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques changent, les relations des hommes à l'occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui d'un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion. »[733] De fait, ces événements bouleversants ont amené beaucoup d'intellectuels occidentaux à se détourner du communisme. Mais qu'était le communisme des débuts ? Il visait, sous l'idée de l'égalité socio-économique, une déconstruction de l'Etat bourgeois, considéré comme étant à l'origine de tous les maux politiques. On tentait de le remplacer par la dictature du prolétariat. C'est pourquoi le communisme a pu devenir rapidement l'espoir des faibles dans le monde occidental. Or, pourquoi cette visée d'égalitarisme socio-économique a-t-elle provoqué tant de violence et de crainte, en Hongrie comme dans d'autres pays ? Où est le mal ? Dans le défaut de la théorie, qui méconnaît la liberté individuelle ? Ou bien, dans l'enthousiasme excessif du Parti, qui a tenté de délivrer, le plus vite possible, les peuples des pays voisins des Etats bourgeois sans considérer le danger de l'intervention militaire?

Ricœur n'a pas cherché à répondre directement à ces questions.[734] La raison est que, à ses yeux, la brutalité des événements de Budapest n'a pas seulement son origine dans la théorie communiste ou dans le régime soviétique. Elle résulte plutôt, comme toutes les violences dans tous les autres types de régime, de l'essence du **paradoxe politique,** qui a deux visages contradictoires. Avant de distinguer l'un et l'autre, Ricœur avance une autre distinction, entre « le politique » et « la politique ». Tout d'abord, il définit le politique comme l'« organisation raisonnable »,[735] par laquelle on tente de réaliser la visée du Bien et du Bonheur dans une communauté humaine. Ce qui est important, c'est que, contrairement à Marx qui définit l'Etat comme un moyen d'oppression au service de la classe dominante (socio-économique),[736] Ricœur souligne, avec ce concept, que « l'existence politique de

---

[733] RICOEUR, ***HV***, p. 260-261.

[734] Si nous cherchons le défaut majeur du communisme, avec Ricœur, nous dirons que le communisme ne vise que les passions de l'avoir (économique), non les passions du pouvoir (politique) et les passions du valoir (culturel). *Ibid*., p. 117.

[735] *Ibid*., p. 268.

[736] « Malheureusement Marx n'a pas vu le caractère autonome de cette contradiction ; il y a vu une simple superstructure, c'est-à-dire la transposition, sur un plan surajouté, des

l'homme développe un type de *rationalité* spécifique, irréductible aux dialectiques à base économique. »[737] Il considère que l'homme, en tant qu'être rationnel, est capable de réaliser son humanité par l'expérience de la citoyenneté que le politique a induite. Il écrit que « l'individu ne devient humain que dans cette totalité qui est ''l'universalité des citoyens'' ; le seuil de l'humanité, c'est le seuil de la citoyenneté, et le citoyen n'est citoyen que par la Cité. »[738] Dans la visée du *bien-vivre-ensemble*, le politique et l'éthique s'implique mutuellement. Le philosophe considère la « cité » selon Aristote, l'« Etat » selon Hegel et la « société » selon Rousseau, comme autant d'exemples du politique rationnel.

Selon Ricœur, ces philosophes ont en commun de supposer que chaque citoyen s'engage dans l'ordre politique par un pacte. – Certes, c'est Rousseau qui a porté le concept de contrat social à son maximum d'élaboration théorique, mais Ricœur considère qu'Aristote et Hegel se trouvent chez Rousseau.[739] - Ce pacte n'est pas un pacte de chacun avec chacun ni un pacte entre le souverain et le peuple. C'est le « pacte de chacun avec tous », qui constitue le peuple comme peuple en le constituant en Etat ou bien en cité, en société.[740] Par ce pacte, tous les contractants, que ce soit le souverain ou que ce soit un homme du peuple, sont considérés comme participants *également* au politique.

Toutefois, à la différence de ces philosophes, qui postulent que l'égalité de tous

---

contradictions appartenant au plan inférieur de la société capitaliste et finalement un effet de l'opposition des classes, alors que l'Etat a peut-être toujours un dessein, un projet qui dépasse les classes et que son maléfique propre est la contrepartie de ce grand dessein. L'Etat étant ainsi réduit à un moyen d'oppression de la classe dominante, l'illusion de l'Etat d'être l'universelle conciliation n'est plus qu'un cas particulier de ce vice des sociétés bourgeoises qui ne peuvent supporter leur propre déficience ou résoudre leur contradiction qu'en s'évadant dans le rêve du droit. » *Ibid*., p. 273.

[737] *Ibid*., p. 261.

[738] *Ibid*., p. 263.

[739] « Le pacte qu'engendre le corps politique, c'est en langage volontariste et sur le plan du pacte virtuel, le *télos* de la Cité selon les Grecs. Là où Aristote dit ''nature'', fin, Rousseau dit ''pacte'', ''volonté générale'' ; mais c'est fondamentalement la même chose. (…) Rousseau a reconnu l'*acte* artificiel d'une subjectivité idéale, d'une ''personne publique'' la où Aristote discernait une nature objective ; mais la volonté générale de Rousseau est objective et la nature objective d'Aristote est celle de l'homme visant au bonheur. L'accord foncier de ces formules apparaît dans leur réciprocité même. Dans les deux cas, à travers le *télos* de la Cité et le *pacte* générateur de la volonté générale, il s'agit de faire apparaître la coïncidence d'une volonté individuelle et passionnelle avec la volonté objective et politique, bref de faire passer l'humanité de l'homme par la légalité et la contrainte civile. Rousseau, c'est Aristote. Peut-être faudrait-il constater que Hegel n'a pas dit autre chose. » *Ibid*., p. 267.

[740] *Ibid*., p. 265. (C'est nous qui avons inséré une parenthèse.)

les contractants fonde réellement le pacte civil, Ricœur affirme que ce consentement « n'est pas un événement historique, mais qui n'affleure que dans la réflexion. »[741] A cet égard, il prétend que l'égalité de chacun par rapport à tous se définit comme un *idéal*. Si on parle du politique en ignorant l'idéalité de l'égalité dans le pacte, la réalité injuste, à savoir l'inégalité entre le souverain (ou tout autre maître du pouvoir) et le peuple peut être trop facilement dissimulée. Aux yeux de Ricœur, la critique platonicienne du « tyran », l'apologie machiavélienne du « prince » et la critique marxiste de « l'aliénation politique » correspondent à des analyses exactes de la réalité de l'Etat, qui se sert, à des fins de domination, du mensonge de l'égalité de chacun avec tous. Toutefois, malgré la perspicacité de ces derniers philosophes quant à la réalité politique, Ricœur n'abandonne pas le concept d' « égalité idéale ». C'est que l'égalité, qui semblait ne relever que d'une loi étrangère à la réalité, devient finalement une raison d'agir pour les citoyens accablés ; ce que nous voyons dans l'histoire des révoltes et des révolutions du peuple. Pour Ricœur, l'*idéal* n'est donc pas le mensonge qui cache une réalité injuste, mais plutôt la mémoire de la réalité légitime et la fin espérée, grâce auxquelles on peut oser amender une réalité inachevée. C'est ce sens qu'il parle de « la réalité de l'idéalité ».[742]

Comment pouvons-nous alors concevoir la réalisation d'un Etat pur, une politique incorruptible, sans mensonge ni inégalité ? Malheureusement, Ricœur observe qu'un tel Etat n'existe pas sur terre. Il en rend compte, avec sa distinction du politique et de la politique : « Le nœud du problème est que l'Etat est Volonté. On peut souligner autant qu'il faudra la rationalité qui vient à l'histoire par le politique – cela est vrai ; mais si l'Etat est raisonnable en intention, il avance à travers l'histoire à coup de décisions. Il n'est pas possible de ne pas faire entrer dans la définition du politique l'idée de *décisions de portée historique*, c'est-à-dire qui changent de manière durable la destinée du groupe humain que cet Etat organise et dirige. Le politique est organisation raisonnable, la politique est décision : analyse probable de situations, pari probable sur l'avenir. Le politique ne va pas sans la politique. »[743]

Le problème, c'est que la politique en tant que *décision* risque d'être monopolisée par quelques-uns, acharnés à la conquête et à la conservation du pouvoir. « C'est, écrit-il, la politique – la politique définie par référence au pouvoir –

---

[741] *Idem*.
[742] *Idem*.
[743] *Ibid*., p. 268.

qui pose le problème du mal politique. Il y a un problème spécifique du pouvoir. »[744] Il écrit encore quelques lignes plus loin : « Toujours le souverain tend à escroquer la souveraineté ; c'est le mal politique essentiel. Aucun Etat n'existe sans un gouvernement, une administration, une police ; aussi ce phénomène de l'aliénation politique traverse-t-il tous les régimes, à travers toutes les formes constitutionnelles. »[745]

Du point de vue de Ricœur, ce qui est *le corruptible*, ce n'est pas le politique mais seulement la politique. Cela n'est pourtant pas, pour lui, une raison pour renoncer à la politique. Il précise : « Je voudrais qu'il soit bien clair une fois pour toutes que le thème du mal politique qui vient d'être développé, ne constitue aucunement un ''pessimisme'' politique et ne justifie aucun ''défaitisme'' politique. »[746] « Bref, poursuit notre auteur, mon hypothèse de travail, c'est que l'Etat ne *peut* pas dépérir et que, ne pouvant dépérir, il *doit* être contrôlé par une technique institutionnelle spéciale. »[747] En ce sens, il déclare que la grandeur de l'être rationnel est de vouloir sans cesse le politique, *paradoxalement*, sous la menace du mal de la politique. « Dès lors l'homme, écrit-il, ne peut pas éluder la politique, sous peine d'éluder sa propre humanité. A travers l'histoire et par la politique l'homme est confronté avec *sa* grandeur et *sa* culpabilité. »[748] Il s'agit donc d'une conjuration maximale du mal de la politique, non d'une éradication hâtive du mal politique.

Comment peut-on s'approcher au mieux de la visée du politique tout en réduisant le plus possible le mal de la politique ? Ricœur voit le remède dans la démocratie, qui correspond à l'institution du « *contrôle* de l'Etat par le peuple », par exemple grâce au pluralisme des partis, à la technique des élections libres, au régime parlementaire, etc.[749] Toutefois, au cœur de ces divers moyens du contrôle de l'Etat, on trouve essentiellement la *discussion*. « Il est non moins certain que la discussion est une nécessité vitale pour l'Etat ; c'est la discussion qui peut brider ses abus. La démocratie, c'est la discussion. Il faut donc que d'une manière ou d'une autre cette discussion soit *organisée ;* c'est ici que se pose la question des partis ou du parti unique. Ce qui peut plaider en faveur du pluralisme des partis, c'est que ce système n'a pas reflété seulement des tensions entre groupes sociaux,

[744] *Ibid.*, p. 269.
[745] *Ibid.*, p. 273.
[746] *Ibid.*, p. 274.
[747] *Ibid.*, p. 278.
[748] *Ibid.*, p. 275.
[749] *Idem*.

déterminés par la division de la société en classes, il a *aussi* fourni une organisation à la discussion politique en tant que telle, il a donc eu une signification '' universelle'' et pas seulement ''bourgeoise''. Une analyse de la notion de parti avec le seul critère économico-social me paraît donc dangereusement courte et propice à encourager la tyrannie. »[750] A cet égard, la rencontre ultérieure de Ricœur avec Arendt n'a rien de bien étrange. La théorie arendtienne de l'action fondée sur la pluralité des paroles n'est, pour Ricœur, que la confirmation de sa confiance dans l'être parlant.

En conclusion : la capacité d'habiter la cité augmente toujours, selon Ricœur, avec la capacité de parler. Dans sa critique de l'Etat soviétique, nous avons pu voir que, pour lui, le *bien-habiter* ne s'accomplit pas seulement à travers l'égalité économico-sociale ni plus concrètement, à travers l'offre d'habitations collectives par l'Etat ou le droit à user des infrastructures urbaines, etc. La paix entre les êtres humains exclut certes toute indifférence à l'égard du gîte et du couvert. Mais l'habiter dépasse le survivre ou la satisfaction des besoins. Habiter, c'est jouir d'une place où le soi apparaît devant l'autre, communique avec l'autre, agit pour l'autre. Mais, répétons-le : cette place n'est pas celle qu'on aménage seul, pour soi seul. C'est surtout la place offerte par l'autre, mais également la place qu'on doit offrir à l'autre. Avec cet infini *endettement mutuel*, qui n'est pas sans rappeler le thème lévinassein de l'usurpation de la place de quelqu'un, habiter la cité deviendra, pour les êtres humains, source d'un vrai Bonheur de vivre.

[750] *Ibid.*, p. 284.

CONCLUSION

Si *conclure* veut dire « achever ou terminer un discours », alors ces dernières pages ne devraient pas former une « conclusion ». Elles visent plutôt à dessiner un autre chemin que celui que nous avons emprunté dans cette étude. Si habiter est la véritable manière de vivre des êtres humains (Attention ! n'effaçons pas le pluriel : il s'agit des « être***s*** humain***s*** ») engagés dans des relations sociales multiples, le discours sur l'habiter ne peut pas se focaliser sur les transformations[751] de la civilisation humaine. De même que, selon Ricœur, le discours est le fruit d'une dialectique « interminable », « sans solution définitive », de même le discours sur l'« habiter » doit être toujours renouvelé par les nouveaux habitants, les nouveaux venus avec qui nous partageons notre habitat.

A cet égard, nous devons avouer que cette thèse, dont le point de départ était la question de l'habiter dans l'espace de la maison, ou espace privé, s'est arrêtée seulement au seuil de la cité, sorte d'habitat commun. Bien entendu, nous aurions de bonnes raisons pour limiter notre discours à l'espace urbain : la civilisation « moderne » va de pair avec le développement des villes industrielles. Malgré les problèmes sérieux liés à la destruction de l'environnement, à la distribution inégale et aux conflits de classes qu'entraîne le développement urbain, les villes industrialisées ont connu une concentration des richesses de toutes sortes que l'humanité n'avait jamais connue auparavant.

---

[751] Nous hésitons à appeler le changement de la civilisation « évolution » ou « développement », en référence à la technologie. En tant qu'être politique, l'habitant-dans-le monde ne réussit pas toujours à avancer ; il peut très souvent échouer et régresser, à cause de la monopolisation du pouvoir et de la distribution inégale de la richesse économique et culturelle.

En ce sens, en ce sens seulement, sans ignorer l'importance de l'« habiter-ensemble-dans la ville » pour l'immense majorité de la population, au sein de laquelle les gens dépendent les uns des autres dans les domaines économique, social et culturel, cette étude a mis l'accent sur la coopération, politique mais aussi éthique, sur la justice distributive et l'hospitalité dans la communauté urbaine. Mais, pour éviter trop de naïveté dans l'expression de nos convictions philosophiques relatives au « politique » - sens où Ricœur parle du politique -, il a été utile, d'une part, d'analyser, à l'aide de la sociologie de Bourdieu, le système « difficilement modifiable » de la reproduction des espaces privé et public et, d'autre part, de présenter la révolution urbaine et le droit à la ville dont Lefebvre s'est fait l'ardent défenseur.

Avant tout, avec Ricœur, nous avons souligné, au-delà de la condition matérielle de l'urbain, le fait que la coopération urbaine en vue de l'« habiter-ensemble » repose sur la parole et l'échange entre les citadins. A nos yeux, la définition aristotélicienne fameuse : « *zoon politikon* » implique notre destin d'*êtres parlants*, ceux qui ne cessent de chercher ensemble le juste – *la justice relativement la meilleure*[752] - en vue du bien-être de tous, en surmontant l'égoïsme de chacun : « Comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres 'notions de ce genre'. Or avoir de telles 'notions' en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité. »[753]

Cependant, bien que notre réflexion sur « habiter-ensemble » privilégie la dimension de la communauté « locale », à savoir la cité, nous n'oublions pas l'urgence qu'il y a à résoudre les conflits - économiques, diplomatiques, écologiques, etc. - entre villes, dans une même nation, mais aussi entre villes de différentes nations. Ce problème, qui résulte de l'indépendance d'une ville par

---

[752] Aucun être humain, aucune génération humaine ne possède, comme Dieu, un savoir absolu et n'est capable de tout savoir par la Rationalité. La rationalité humaine s'établit petit à petit seulement par le commerce des paroles et des idées entre les êtres humains.

[753] ARISTOTE, 1993, p. 91-92.

rapport aux autres semble faire écho à l'idée hégélienne d'« Etat souverain » donc totalement indépendant par rapport aux autres Etats. Comme nous l'avons déjà vu dans le troisième chapitre, l'Etat, pour Hegel, est la communauté locale la plus haute qui réunit plusieurs sociétés urbaines. En précisant, que la fin de la réalisation de l'Esprit, se manifeste dans l'autonomie de l'Etat – l'autonomie économique, politique et éthique -, Hegel conclut que les Etats indépendants ne « parviennent pas à régler leurs différends par des négociations ; il n'y a que la guerre qui puisse décider entre eux. »[754]

Pourtant, aucune ville, aucun Etat n'est indépendant de nos jours, quand la mondialisation concerne toutes les parties du monde, même le cœur de la forêt amazonienne ou de petits villages tibétains ; à vrai dire, aucun lieu sacré, indépendant de tout échange extérieur, n'a jamais existé. Car, par la nature dirons-nous, les êtres humains ne cessent pas de désirer s'aventurer en terrain inconnu, de communiquer avec d'autres malgré la diversité des langues maternelles et d'échanger en vue de se procurer les biens et les produits qu'ils ne trouvent pas dans leur pays. Seul parmi les créatures, l'être humain est capable de désirer ce qui ne lui appartient pas. Ce Désir, que Levinas préféra appeler « le Désir métaphysique pour l'Autre » et que Ricœur appellerait peut-être « le Désir de l'ipséité au-delà de la mêmeté », met en rapport les êtres humains de toutes les parties du monde – parfois, malheureusement par la violence. Mais il est également vrai de dire que, malgré l'histoire des invasions et de la colonisation depuis de nombreux siècles, ce Désir nous amène finalement à affirmer notre identité en tant qu'« êtres cosmopolites » dans le monde actuel, dans lequel se connectent toutes sortes de réseaux : personnels, commerciaux, financiers, politiques, culturels et langagiers.

A cet égard, bien que Hegel ait critiqué l'idée kantienne de « fédération internationale », qu'il accuse de violer la souveraineté de chaque Etat[755], la restriction de la souveraineté d'un Etat ou d'une société urbaine serait plutôt, selon nous, une façon pour lui ou pour elle d'assumer sa responsabilité vis-à-vis d'un autre Etat ou d'une autre société urbaine. D'après Kant, grâce à cette institution internationale fondue sur une morale universelle, non sur la diplomatie politique, les êtres humains peuvent mettre fin aux guerres, surtout aux guerres coloniales, et construire la paix perpétuelle dans le monde. Pour lui, la décision politique internationale de respecter le droit universel des êtres humains, supérieur à toute

[754] HEGEL, 1998, p. 331.
[755] *Ibid.*, p. 330.

société urbaine et à tout Etat particulier, est en effet indispensable pour protéger l'humanité et assurer le bien-être de chaque communauté locale.

Ce qui vaut la peine d'être souligné, quant à notre sujet de recherche, c'est qu'en parlant de « droit cosmopolitique » et de « droit à l'hospitalité », Kant ne reconnaît pas aux étrangers un droit d'habitation, mais seulement un droit de visite.[756] Cela est pourtant bien différent de la politique actuelle des pays développés, qui contrôlent très rigoureusement l'immigration illégale des étrangers en provenance des pays pauvres. C'est la raison pour laquelle le philosophe n'a pas hésité à critiquer, au nom de ce droit de visite, la colonisation violente pratiquée à son époque, qui détruit la vie des indigènes. Il écrit : « ce droit à l'hospitalité, c'est-à-dire l'autorisation accordée aux nouveaux arrivants étrangers, ne s'étend pas au-delà des conditions de la possibilité d'*essayer* d'établir des relations avec les premiers habitants. C'est de cette manière que des continents éloignés peuvent établir entre eux des relations pacifiques, qui peuvent finir par être légalisées et qui peuvent ainsi rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. Si l'on compare maintenant avec cela le comportement *inhospitalier* des Etats policés de notre continent, Etats commerçants pour la plupart, on constate que l'injustice dont ils font preuve quand ils *rendent visite* à des pays ou à des nations étrangères (visites qui, pour eux, équivalent à la *conquête* de ces pays) atteint des proportions effrayantes. »[757] Dans sa pensée, tous les échanges humains – pas seulement de marchandises – sont permis, conformément au droit de commune habitation, autrement dit du droit au *bien-être* des habitants d'un autre continent.

Un monde de libres échanges en vue de et grâce à la paix perpétuelle, telle a été l'utopie de ce philosophe. Comme le double sens du mot « utopie », inventé par Thomas More : « bon lieu (du grec *eu* et *topos*) » et « nulle part (*ou* et *topos*) », l'implique,[758] l'utopie kantienne d'un *bon* monde, dans la « paix perpétuelle »,[759]

---

[756] « *hospitalité* signifie le droit qu'a un étranger arrivant sur le sol d'un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier. (…) Ce n'est pas un *droit à l'hospitalité* que peut invoquer cet étranger (ce qui exigerait un contrat particulier de bienfaisance faisant de lui, pour un temps, un habitant de la même maison), mais un *droit de visite*, le droit qui revient à tout être humain de se proposer comme membre d'une société, en vertu du droit à la commune possession de la surface de la terre (…) » KANT Emmanuel, 1985, p. 66.

[757] *Ibid.*, p.63.

[758] PAQUOT Thierry, BEDARIDA Marc, *Habiter l'utopie : le Familistère Godin à Guise*, Paris : Editions de la Villette, 2004, p. 10.

[759] Au fait, Kant lui-même n'aimerait pas que sa théorie de la paix perpétuelle soit classée comme « utopie ». A ses yeux, le mot « utopie » désigne « nulle part » plutôt que le « bon

ne se trouve nulle part. Mais nous ne pouvons pas pour autant en conclure que l'utopie est inutile. Malgré son caractère d'irréalisabilité, les êtres humains répugnent à séparer le réalisable de l'utopie. Nous proposons de parler de l'utopie « rationnelle », distincte de l'utopie « surréelle ». A cet égard, nous constatons que certaines idées utopiques par Kant, - par exemple, la fédération d'Etats libres, le droit de visite, le droit des hommes, des commerces libres, etc. -, ont été déjà réalisées ou garanties, au moins théoriquement, par des accords internationaux.

Ce qui est intéressant, c'est que, malgré les efforts humains pour circonscrire le réalisable de l'utopie et l'actualiser, le sens de l'utopie ne s'épuise jamais. C'est la raison pour laquelle l'utopie est toujours *renouvelée* par les êtres humains de bonne volonté qui cherchent à rendre le monde, notre habitat commun, non seulement plus heureux, mais aussi meilleur. En ce sens, « imaginer l'utopie », ce travail créatif n'implique aucune rupture entre le présent et le futur de notre habitat commun. Dans les rues les plus dangereuses, dans les quartiers les plus pauvres, dans les villes les plus désordonnées, nous aspirons à un habitat heureux et meilleur. Au reste, *imaginer*, *parler* et *agir* se font à partir de cette réalité contradictoire.

Or, à quels problèmes notre planète doit-elle actuellement faire face ? Certes, il y aurait beaucoup à dire, pour répondre à cette question, par rapport, par exemple, aux conflits militaires dans des pays pétroliers, à la pauvreté, aux guerres civiles et aux massacres dans le continent noir, à l'augmentation du nombre des immigrés des pays non-développés dans les pays développés, à la généralisation mondiale de la fracture entre les riches et les pauvres, au manque d'aide internationale face aux désastres naturels massifs, à la déconstruction de la nature, etc. D'après nous, ces problèmes ne sont pas des événements isolés, ils sont liés les uns et les autres à l'appartenance de la vie humaine à la Terre, qui bien qu'***immense*** est la ***seule*** *oikos* à partager avec les autres humains et également avec les autres vivants.

Quant à notre appartenance à la Terre, la philosophe Maria Villela-Petit, une ancienne élève de Ricœur, a développé des remarques très intéressantes dans son

---

lieu réalisable ». En tant que volontariste moral, le philosophe prétend, dans son texte de 1793 *Sur l'adage : cela est peut-être juste en théorie, mais ne vaut pas pour la pratique,* que « tout ce qui est rationnel (par exemple la paix) doit et peut devenir réel. » (LEFEBVRE Joël, « Introduction », in : *Pour la paix perpétuelle,* E. KANT, Lyon : PUL, p. 39.) Cependant, si nous définissons l'utopie comme rêve rationnel par son premier sens « bon lieu », son idée de « planète dans la paix perpétuelle » mérite toujours, selon nous, d'être appeler une sorte de l'« utopie ».

petit article « Habiter la Terre ».[760] Dans son texte, elle critique la perte du sens de la Terre comme milieu de vie chez les philosophes des *Lumières*, surtout Kant. Elle écrit : « Notons en passant que Kant, dont un des derniers ouvrages publiés de son vivant sera consacré à la *Géographie*, discipline qu'il avait enseignée pendant près de 40 ans, envisageait déjà l'homme comme ''habitat'' (*Einwohner* ou *Bewohner*). Toutefois, malgré son intérêt pour la Géographie physique, lorsque Kant se référait à « l'homme comme habitant », il le pensait comme ''habitant du monde'', et ce, dans le sillage du cosmopolitisme stoïcien. S'il se rendait compte de la différence de milieux géographiques, il était encore loin de comprendre en quoi chaque ''monde'' en tant que monde humain est dépendant de la manière dont on est sur Terre. »[761] Elle précise ensuite que pas plus que les autres penseurs et savants des Lumières, ce grand philosophe moderne n'a pas pensé la Terre comme le seul habitat possible pour les êtres humains : « Dans un ouvrage intitulé *Histoire naturelle générale et théorie du ciel, ou recherche concernant la constitution et l'origine mécanique du système du monde conduite d'après les principes newtoniens*, c'est sans hésiter qu'il (Kant) écrit : ''*La plupart des planètes sont assurément habitées, et celles qui ne le sont pas le deviendront un jour*.'' Et Kant va jusqu'à supposer que ''*la perfection du monde des esprits croît et progresse dans les planètes de la même façon que la perfection du monde matériel, de Mercure à Saturne et peut-être même au-delà (dans la mesure où il existe d'autres planètes) dans une progression graduée et en proportion de l'éloignement du Soleil.*''» [762]

D'après Villela-Petit, l'idée de planètes substituables à la Terre, qu'on découvre aussi souvent dans la science-fiction, résulte d'un rationalisme naïf, qui fait toute confiance au développement de la technologie. « Ce n'est, toujours elle, en fait que tout récemment que les savants sont aussi en mesure de déceler la composition physico-chimique des autres milieux planétaires de notre système solaire et d'évaluer leur inhospitalité à la vie. Faute de plus amples connaissances, une telle conscience faisait encore défaut au début de la ''conquête spatiale''. Celle-ci nourrissait chez certains des rêves pour le moins naïfs d'abandon de la ''veille Terre'', en éveillant le désir de nouvelles conquêtes, semblables à celle du Far West américain. »[763] Selon la philosophe, la Terre n'est pas une des planètes où

[760] In : PAQUOT Thierry, LUSSAULT Michel, *Habiter le propre de l'humanité – villes territoires et philosophie*, Paris : Edition La Découverte, 2007, p.19-34.
[761] *Ibid*., p. 24.
[762] *Ibid*., p. 25.
[763] *Ibid*., p. 28.

l'on peut choisir de vivre. C'est qu'elle est « le monde-de-la vie (*Lebenswelt*) » et « le milieu de vie » qui est peu à peu transformé par tous les êtres vivants terrestres. C'est pourquoi, à ses yeux, comme à nos yeux, aucune technologie future ne pourra reproduire ailleurs un milieu de vie semblable à la Terre. S'il était possible, dans un avenir très, très lointain, de créer un espace habitable pour les hommes, ce ne serait pas la Terre, mais son simple clonage. C'est que la technologie, qui est recherche d'efficacité et de facilité, et qui doit procurer des intérêts aux investisseurs, s'opposerait à l'arrivée, comme dans l'arche de Noé, de toutes les espèces de vivants dans ce nouvel espace X. Dans cet espace X, l'être humain ne serait plus un cohabitant, mais un démiurge qui contrôle la vie des autres vivants.

Depuis trois siècles d'oubli de notre appartenance à la Terre, laquelle ne peut pas être remplacée par une autre planète, qu'est-ce qui s'est passé ? La Terre a rapidement été épuisée par les hommes qui se battent en vue de l'accaparement des ressources et d'une consommation accélérée et massive. Le poumon de notre planète, la forêt amazonienne, brûle tous les jours ; là, des milliers d'espèces dont les hommes ne connaissent même pas encore l'existence, sont en train de disparaître. Des milliards de tonnes de bouteilles plastiques et de déchets industriels sont jetés en mer ; les poissons les mangent et on nourrit nos enfants avec ces poissons. Une fumée noire couvre le ciel, les glaciers scintillants fondent dans la mer ; très loin du pôle nord, les Pakistanais perdent leurs familles et leurs maisons du fait de la montée des eaux. Plus nombreux sont les colliers chics d'or et de diamants portés par les femmes des pays développés, plus nombreux sont les africains qui massacrent les tribus voisines et violent les jeunes filles. Plus est grande la demande d'or noir pour faciliter le transport, plus les déserts du Moyen-Orient sont colorés du sang des jeunes hommes. Tout se passe comme si la Terre était un bien remplaçable. Nous y vivons comme si une autre planète nous attendait, où déménager plus tard. Mais où est-il ce paradis ? Enfin, attendons-nous passivement une eschatologie écologique, qui révèlerait la fin de cette Terre polluée et épuisée ? Sinon, ne devons-nous pas reconnaître la dimension éthique que recèle notre affirmation d'une seule Terre et de l'appartenance humaine à cette Terre ?

Tandis que le philosophe du 18è siècle évoque, avec son monde cosmopolite, le droit d'habitation des habitants d'autres continents, nous, êtres humains du 21è siècle, devons *imaginer* tous les possibles pour protéger le droit d'« habiter dans cette seule Terre », droit des autres co-habitants, c'est-à-dire de nos enfants et des autres vivants. Citons encore une fois les belles déclarations de Villela-Petit : « 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'existence est ouverte, en tant qu'être-au-monde. L'Arche-Terre (pour reprendre l'expression husserlienne) est le milieu vital, qui, telle une matrice nourricière, nous porte et, sans lequel, nous ne serions pas là, et donc, ne serions pas ouverts au monde, habitants du monde. A l'existant, il revient alors de se penser justement comme un vivant et, partant de là, d'agir en faveur de la vie, d'une vie partagée avec les autres hommes, mais aussi avec l'ensemble des autres vivants. Seulement ainsi nous habiterons en conscience la Terre, en devenant, enfin, ses gardiens fiables. »[764]

Notre Terre, n'est-elle pas suffisamment grande et généreuse pour être partagée par tous ses habitants ? Malheureusement, mais aussi heureusement, cela dépend de nous, êtres humains. Les philosophes ont depuis longtemps nommé cette responsabilité fragile, « la liberté ». Cependant, quand cette liberté devient corrompue par l'excès de convoitise, par la soif de possessions, quand la solidarité avec les autres humains est détruite, la Terre devient de plus en plus hostile et inhabitable pour les autres vivants, mais aussi pour l'humanité. La Terre n'est plus le jardin d'Eden, mais nous avons encore la chance de pouvoir *travailler*[765] afin de la rendre plus habitable. Ce travail n'est pas une peine infligée par Dieu, mais la vocation divine des êtres humains. C'est pourquoi nous attendons d'une nouvelle politique internationale qu'elle prenne soin de notre seule Terre. Toutefois, la révolution verte par les partis verts appelée ne peut pas réussir seule à rendre la Terre plus habitable, pas plus que la révolution rouge voulue par le parti communiste n'a réussi à sauver le prolétariat. La politique des institutions implique toujours la bonne volonté des personnes. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pu abandonner ni la politique ni l'éthique. Celles-ci vont toujours ensemble, à jamais inséparable pour les habitants qui cherchent le bien et le bonheur dans le « vivre ensemble ».

---

[764] *Ibid.*, p. 34.

[765] Selon nous, ce travail n'est pas inférieur à l'œuvre et à l'action, comme Arendt l'a suggéré. Le travail au sens de créer l'habitat du bien-être comprend plutôt l'œuvre et l'action.

Bibliographie

I. Ouvrages cités ou consultés

ADKINS Lisa, SKEGGS Beverley, *Feminisme, Bourdieu and after*, Malden : Blackwell Publishing Ltd., 2006.
ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, tr. par Georges FRADIER, Paris : Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
-, *La Crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1972.
-, *Du mensonge à la violence*, Calmann-lévy, 1972.
-, *La vie de l'esprit I*, Paris : PUF, 1981.
-, *Eichmann à Jérusalem*, tr. par Martine LEIBOVICI, Paris : Gallimard, 2002.
ARISTOTE, *Les Politiques*, tr. par Pierre PELLEGRIN, Paris : Flammarion, 1993.
-, *Ethique à Nicomaque*, Paris : VRIN, 1997.
-, *La Métaphysique*, tr. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris : Pocket, 2003.

BACHELARD Gaston, *La terre et les rêveries du repos*, Paris : Librairie José Corti, 1948.
-, *La poétique de l'espace*, Paris : PUF, 1957.
-, *La philosophie du non*, Paris : PUF, 1973.
BASLEZ Marie-Fraçoise, *Economie et sociétés Grèce ancienne 478-88*, Tournai (Belgique) : Atlande, 2007.
BASTIAN Jean-Pierre ed., *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern : Peter Lang, 2007.
BOURDIEU Pierre, *Algérie 60*, Paris : Les Editions de Minuit, 1977.
-, *La distinction critique sociale du jugement*, Les Edition de Minuit, Paris, 1979.
-, *Le sens pratique*, Paris : Les Edition de Minuit, 1980.
-, *La Domination masculine*, Paris : Seuil, 2002.
BUTLER Judith, Le pouvoir des Mots, Paris : Editions Amsterdam, 2004.
-, *Humain, inhumain*, Paris : Editions Amsterdam, 2005.
-, *Trouble dans le genre*, tr. par Cynthia KRAUS, Paris : Edition la Découverte, 2005.
-, *Défaire le genre*, tr. par Maxime CERVULLE, Paris : Edition Amsterdam, 2006.
COSTES Laurence, *Henrie Lefebvre : Le droit à la ville vers la sociologie de l'urbain*, Paris : Ellipses, 2009.

DELESTRE Antoine, VINCENT Gilbert, *Les chemins de la solidarité – de la famille à la cité : parcours d'étudiants*, Paris : l'Harmattan, 2003.

FLACELIERE Robert, *La Vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris : Hachette, 1959.

GELEZEAU Valérie, *Séoul, ville géante, cités radieuses*, Paris : CNRS Editions, 2003.

HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, tr. par Robert DERATHE, Paris : Librairie philosophique J. VRIN, 1997.
HEIDEGGER Martin, *Etre et temps*, tr. par François VEZIN, Paris : Gallimard, 1986.
-, *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, tr. par François FEDIER et Julien
HERVIER, Paris : Gallimard, 1988.
-, *Essais et conférences*, tr. André PREAU, Paris : Gallimard, 1993.
HESS Rémi, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris : Edition A.M. Métailié, 1988.
HUSSERL Edmund, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. par Gérard GRANEL, Paris : Gallimard, 1962.
-, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. Par Eliane ESCOUBAS, Paris: PUF, 1982.
-, *Méditations cartésiennes*, tr. par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris : VRIN, 2001 (nouvelle édition).

IRIGARAY Luce, *Sexes et parentés*, Paris : les Edition du minuit, 1987.

POREE Jérôme, VINCENT Gilbert, *Paul Ricœur – La pensée en dialogue*, Rennes : PUR, 2010.

KANT Emmanuel, *La critique de la raison pure*, tr. par François MARTY, Paris : Gallimard, 1980.
-, *La critique de la raison pratique*, tr. par Luc FERRY et Heinz WISMANN, Paris : Gallimard, 1985.
-, *Pour la paix perpétuelle*, tr. par Joël LEFEBVRE, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985.
-, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. par Michel FOUCAULT, Paris : VRIN, 2002.
KRISTEVA Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris : Gallimard, 1988.

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne I,* Paris : l'Arche Editeur, 1958.
-, *Critique de la vie quotidienne II – fondements d'une sociologie de la quotidienneté,* Paris : L'Arche Editeur, 1961.
-, *Le droit à la ville, Espace et politique,* Paris : Editions Anthropos, 1968 et 1972.
-, *La Révolution urbain,* Paris : Editions Gallimard, 1970.
-, *La Pensée marxiste et la ville*, Paris : Casterman, 1972.
-, *L'existentialisme*, Paris : Anthropos, 2001.
LEIBOVIC Matin, *Hannah Arendt*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000.
LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, 4e éd. The Hague : Martinus Nijhoff

Publishers, 1968.
-, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1974.
-, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier : Fata Morgana, 1977.
-, *Ethique et infini*, Paris : Librairie Fayard, 1982.
-, *Ethique comme philosophie première*, Paris : Rayot & Rivages, 1992.
LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, td. par J. L. CLERC, Lassay-les-Châteaux : Nathan, 2004.

MESTIRI Soumaya, *De l'individu au citoyen*, Paris : Edition de la Maison des sciences de l'homme, 2007.

PAQUOT Thierry, BEDARIDA Marc, *Habiter l'utopie : le Familistère Godin à Guise*, Paris : Editions de la Villette, 2004.
PAQUOT Thierry, *Homo Urbanus*, Paris : Essai Editions du Félin, 1990.
POLANYI Karl dir., *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, tr. par Claude RIVIERE, Paris : Librairie Larousse, 1975.

RICOEUR Paul, *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955.
-, *Temps et récit III*, Paris : Seuil, 1985.
-, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.
-, *LECTURS 1*, Paris : Seuil, 1991.
-, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy : Hachette, 1995.
-, *Sur la traduction*, Paris : Bayard, 2004.
RODRIGO Pierre, *Aristote, une philosophie pratique praxis, politique et bonheur*, Paris : VRIN, 2006.
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris : Gallimard, 1964.

VAYSSE Jean-Marie, *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris : Ellipses, 2000.
VINCENT Gilbert ed., *Hospitalité et Solidarité*, Strasbourg : PUS, 2006.
-, *La religion de Ricœur*, Paris : Les Editions de l'Atelier, 2008.

II. Articles cités ou consultés

ABEL Olivier, « Le grand ensemble et le labyrinthe », in *Réforme* n° 3115, le 17 février 2007.

FOUCAULT Michel, « Des espaces autres, Hétérotopies », conférence au Cercle d'études archtecturales, 14 mars 1967, disponible in :
http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html.

GUIBAL Francis, « L'étrange aventure de la paternité selon Levinas », in : Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Tome 87no.2, Strasbourg, 2007.

JOLY Fabien, « À quoi jouait donc le petit Ernst avant la bobine ?... », Revue *Spiral*,

2002/4, n° 24.

LEFEBVRE Joël, « Introduction », in : *Pour la paix perpétuelle*, E. KANT, Lyon : PUL, 1985.

VILLELA-PETIT Maria, « Habiter la Terre » in : *Habiter le propre de l'humanité – villes territoires et philosophie,* ed. Thierry PAQUOT, Michel LUSSAULT, Paris : Edition La Découverte, 2007.

PEARSON Harry W., « Un siècle de débat sur le primitivisme économique », in *: Les systèmes économiques*, dir. Karl POLANYI, 1975.
PORTIER Philippe, « La question politique », in : *Paul Ricœur, La pensée en dialogue*, dir. par Jérôme POREE et Gilbert VINCENT, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.
POREE Jérôme, « Paul Ricœur : le philosophe et la cité », disponible in http://www.ressources-consultants.fr/actes_colloque/doc/Jerome_Poree.pdf.

VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité I », in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Tome 82 no.3), Strasbourg, 2002.
-, « Ethos protestant, éthique de la solidarité II », in : *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Tome 82 no.4, Strasbourg, 2002.
-, *Pluralité, dialogisme et institution,*
-, « Modèle du marché et concept de champ », *Pluralisation religieuse et logique de marché,* ed. par Jean-Pierre BASTIAN, Bern : Peter Lang, 2007.

RICOEUR Paul, « Urbanisation et sécularisation (***US***)», in : la revue du *Mouvement du christianisme social,* n°5-8, 1967, Paris.
-, « Architecture et narrativité », in : le revue de l'*Urbanisme,* n°303, novembre/décembre 1998, Paris.

III. Sites internet consultés

http://www.juritravail.com/lexique/droit-d-habitation.html
http://www.fondsricoeur.fr/photo/ATTENDS%20LA%20RENAISSANCE.pdf.
http://www.fondsricoeur.fr/index.php?m=21#Nanterre 1965-70
http://fr.wikipedia.org/wiki/Fonds_mon%C3%A9taire_international
http://fr.wikipedia.org/wiki/Placenta
http://www.logement.gouv.fr/article.php3?id_article=4381&var_recherche=normes+minimales.
http://ville.montreal.qc.ca/sel/sypre-consultation/afficherpdf?idDoc=1038&typeDoc=1

Table des matières

SOMMAIRE p. 1

ABREVIATIONS p. 2

INTRODUCTION p. 5

I. HEIDEGGER : L'être et L'habiter p. 17

II. BACHELARD : L'intime du monde p. 38

1. La phénoménologie bachelardienne p. 38

2. La Poésie de la « maison » p. 53

2. a. Les synonymes de « maison » p. 53

2. b. La maison poétique p. 59

2. b. 1) La naissance de l'humanité p. 59

2. b. 2) La maternité de la maison natale p. 61

2. b. 3) La dialectique du dehors et du dedans p. 65

2. b. 4) La rondeur de la maison p. 67

III. ARENDT : L'espace privé et L'espace public p. 79

1. Politique face à, ou contre philosophie p. 83

1. a. De la *vita contemplativa* à la *vita activa* p. 83

1. b. Le pardon en Politique p. 87

1. c. Action sans fin p. 89
1. d. Action et conviction p. 98

2. Espace privé et espace public p. 103
2. a. La vie privée et l'égalité au foyer p. 106
2. b. Egalité et pluralité dans la famille p. 108
2. c. La vulnérabilité de la relation familiale et le rôle de l'institution politique p. 119
2. d. La cité grecque et l'économie p. 123

3. La politique de l'action et la politique de la solidarité p.131

IV. BOURDIEU : Habitus, Habiter p. 142

1. Ni objectivisme, ni subjectivisme p. 142

2. L'habitus p. 150

3. Deux structures de la domination sur l'habitation p. 156
3. a. Structure sexuée p. 157
3. a. 1) La maison : l'espace de distinction des sexes p. 157
3. a. 2) La subversion de la distinction spatiale du masculin et du féminin : Bourdieu et J. Butler p. 168
3. b. Structure économique et capitalisme p. 173
3. b. 1) Les conflits dans la transition de la société précapitaliste à la société capitaliste p. 175
3. b. 2) Adaptation ou inadaptation au logement moderne p. 186

4. *hexis* et *habitus* p. 197

V. LEFEBVRE : Habiter. Le droit à la ville p. 208

1. Du rural à la ville p. 209

2. L'être citadin p. 212

3. La fin de la ville ? p. 216

4. L'herméneutique de la ville p. 223

4. a. La sémiologie de la ville p. 223
4. b. Les symboles de la ville : idéologique ou utopique p. 228
4. c. L'isotopie, l'hétérotopie et l'utopie p. 233
4. d. L'herméneutique de la ville et l'herméneutique du récit p. 237
4. d. 1) L'enchevêtrement de l'architecture et de la narrativité p. 237
4. d. 2) L'écart de l'architecture et de la narrativité p. 245

VI. LEVINAS ET RICŒUR :

L'éthique et La politique de l'habiter p. 250

1. Levinas : Ethique d'abord ! Politique après ! p. 252

1. a. Juif, victime, et le responsable p. 252
1. b. La métaphysique de l'autre contre la phénoménologie husserlienne p. 253
1. c. L'éthique de l'autre contre l'ontologie heideggérienne p. 258
1. c. 1) La demeure : l'économie du *Moi* p. 259
1. c. 2) L'usurpation de la place de l'autre ? p. 264

2. Ricœur : L'Ethique par la Politique p. 270

2. a. L'herméneutique du soi p. 272
2. b. L'éthique, assurément ; mais, tout autant, la politique p. 276
2. c. La cité : l'espace croisé de l'éthique et de la politique p. 283
2. d. La politique de l'habiter et le mal politique p. 289

CONCLUSION p. 295

BIBLIOGRAPHIE p. 303

TABLE DES MATIERES p. 307

RESUME p. 310

Résumé français : Cette thèse a pour but d'étudier l'idée d' « habiter-au-monde », dans une perspective philosophique et éthique. Elle commence à articuler l'idée heideggérienne d'être-au-monde et les notions de sortir et de rentrer proposées par G. Bachelard. Ensuite, cette thèse couple les philosophies de ces penseurs avec la théorie de l'action de H. Arendt, le poststructuralisme de P. Bourdieu et la critique de la ville par H. Lefebvre. A travers ces perspectives multiples, nous pouvons affirmer que l'idée d'habiter-au-monde désigne essentiellement la façon de vivre avec les autres, mais aussi le droit de vivre dans la communauté humaine. En fait, ce détour dialectique définit justement, d'une part, la méthodologie de P. Ricœur, et, d'autre part, la fin de sa philosophie, c'est-à-dire la fin de l'**Ethique du soi**. Or, cette thèse veut confronter sa pensée avec celle d'E. Levinas - **Ethique de l'autre**. Par cela, cette étude redonnera vie aux vieux thèmes éthiques de « la bonne vie » et de « la vie juste ». D'un autre côté, en acceptant la thèse ricoeurienne de « la vie bonne dans de bonnes institutions », cette thèse sera amenée à réfléchir sur la réalité de la vie communautaire.
Mots-clés : habiter, demeure, espace privé, espace public, *habitus* d'habitation, droit à la ville, politico-éthique, herméneutique de l'espace.

English summary: The broad objective of this study is to develop an argument advocating the concept of "*habit-the-world*" from both philosophical and ethical perspectives. The first two chapters prepare the philosophical argumentation in first articulating M. Heidegger's concept of *Dasein*, then following with G. Bachelard's concept of "*human going out of and coming in the house*." In order to fully develop the question of "*habit-the-world*" in relation with the actuality of humane society, this study introduces three contemporary thoughts: "*The theory of the action*" by H. Arendt, the sociological analysis of "*habitus of habitation*" by P. Bourdieu and the "*critique de the capitalist city*" by H. Lefebvre. Through these multiple perspectives this study asserts that "*habit-the-world*" is fundamental to the nature of "*living with others*" and as well as the "*right to live*" in the social-political community. This study is implicitly guided by the methodology of P. Ricoeur and his philosophical ethic, ***Ethic of Oneself as another***. It also attempts to promote a conversation between Ricoeur and E. Levinas by reflecting his work ***Ethic of the other.*** By the dialectic between Levinas' concept of "my infinitive responsibility for the other" and Ricoeur's concept of "the good life in good institutions", this study consequently argues that the world is the home where 'me' and 'others' need not be mutually exclusive.
Key-words : inhabit, house, private space, public space, *habitus* of habitation, right to the city, political-ethic, hermeneutics of the space.