

Table des matières

Note liminaire

Séminaire 2020

1).

Remarques intermédiaires 1

2.1).

Remarques intermédiaires 2

2.2).

Remarques intermédiaires 3

3).

4).

Remarques intermédiaires 4

5).

Séminaire 2021

1).

2).

3).

4).

Remarques intermédiaires

5).

6).

Séminaire 2022

1).

2).

3).

4).

5) Remarques

5.1).

5.2).

5.3).

5.4).

Notes

Note liminaire

Ce qu'on peut lire ici est une archive et davantage qu'une archive. C'est une archive en ceci que ce qui y est écrit le fut d'abord pour une circonstance déterminée dont la situation et la date – le moment de rendez-vous – sont à chaque fois explicitement indiquées. C'est davantage cependant qu'une archive en ceci que je n'exclus pas, tout en restant dans le champ du travail premier, de compléter ou, le cas échéant, de préciser les formulations initiales. La plupart des textes que je rends publics par le biais de mon « site » www.pierredamienhuyghe.fr et sous le format souple .epub sont à l'origine des notes. Certes ces notes ont été dès l'abord rédigées en phrases complètes. Mais souvent, très souvent, elles sont insuffisamment contextualisées. C'est que je ne les destinais pas à un public élargi, mais à moi-même, en guise d'appuis au moment de faire des conférences qui, toujours, les auront grandement développés. Le style en est a priori assez abrupt, et peu fait aux exigences rhétoriques par quoi on tente en principe, selon la formule consacrée, de capter la bienveillance de ceux à qui on s'adresse. Les

relisant, éprouvant le besoin de les faire connaître, je vois qu'il faudrait ici ou là apporter des précisions qui en rendraient plus explicites les enjeux et moins comprimée, si j'ose dire, l'argumentation. Je procéderai à loisir à pareil apport, considérant qu'il n'y a rien là qui contredise à l'esprit d'une publication personnelle rendue par l'internet accessible à d'autres que moi. Or l'internet n'est pas un lieu stable d'archivage mais se tient plutôt auprès de ceux qui y recourent comme, je l'ai dit en commençant, un espace plus variable de documentation. Pour qu'on se repère dans la part de cet espace dont je définis moi-même l'accès, j'adopte et adopterai le principe de numérotation des versions en vigueur dans le monde des logiciels. Ce numéro figure en page de garde, après la couverture.

Séminaire 2020

Les espaces que souvent aujourd'hui on dit « publics » le sont-ils réellement ? Mais qu'est-ce que cela veut dire « réellement public » ? Et pourquoi et en quoi faudrait-il au public un espace ? Pourquoi dire ici « espace » et non pas « sphère » ? Quelles sont les caractéristiques de cette spatialité par hypothèse en jeu ? Le séminaire partira d'une double supposition. La première, c'est que l'espace dont il est question ne peut être pensé à soi seul : il n'existe qu'en relation avec un autre, qu'on dira « privé » en expliquant, bien sûr, ce choix terminologique. La deuxième, c'est qu'il y va d'un tort : les espaces supposés « publics » sont le plus souvent mal nommés. Ce sont moins des espaces que des environnements, et ils sont plus sociaux que publics. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que cette différence entre le social et le public ? Comment se fait-il non seulement qu'on appelle l'un pour l'autre, mais qu'on puisse le faire ? Y a-t-il importance, et laquelle, à lever cette confusion ?

1)

« Espaces », dit le titre. De la spatialité, je me suis mis à penser en lisant Simmel qu'elle n'avait pas le caractère de l'étendue. L'étendue (« *partes extra partes* », disait Descartes), c'est une extension, c'est ce que produit l'adjonction répétée du même élément, de la même partie. Cette répétition est potentiellement illimitée et n'a pas de définition, de délimitation perceptible. Nombre de « barres » hlm construites dans les années soixante du XXème siècle et aujourd'hui souvent démolies relevaient de ce principe : elles étendaient tant qu'il y avait de la place et aussi haut que possible en tenant compte des contraintes géologiques, techniques, administratives et le cas échéant légales un module lui-même constitué de piles d'appartements réparties autour d'une « cage » d'escalier. Ça ne faisait pas espace au sens de Simmel du fait du caractère répétitif de l'extension des immeubles eux-mêmes. Et, du point de vue de l'urbanisme, c'est juste l'emplacement autant que possible (autrement dit, la seule exploitation d'une possibilité, une utilité sans limite) qui faisait règle. C'est la même chose aujourd'hui pour ce qui concerne l'extension ou l'étendue des centres commerciaux.

Pour Simmel, même s'il ne le dit pas en ces termes, la spatialité suppose une polarité, et même une polarité qui s'indique. Arrêtons-nous un instant sur cette indication. Elle suppose des « prestations humaines spécifiques » dont les figures exemplaires sont le chemin, la porte et le pont. Considérons la porte. Elle fait, elle ferait espace plus que le mur d'enceinte. Le mur en effet se contente de séparer deux endroits. S'il se clôt sur lui-même, il forge une séparation capable de soutenir une distinction entre un intérieur et un extérieur. C'est déjà beaucoup. Mais c'est la porte qui, non seulement parce qu'elle assure un passage de l'un à l'autre mais encore parce qu'elle admet qu'il y ait deux sens pour ce passage (une entrée et une sortie), c'est elle donc (je le déduis peut-être à ma façon du texte de Simmel mais je crois quand même que ça s'y trouve substantiellement) qui constitue l'ensemble en espace.

Conséquence : on ne pensera pas ici uniformément la spatialité. Il y a espace s'il y a d'une part un marqueur différentiel et, d'autre part, un mode d'accès. Ce dernier point définit de manière essentielle mon sujet. Je n'appellerai pas « espace » un territoire, c'est-à-dire une portion d'étendue littéralement «

définie », c'est-à-dire délimitée et close par une frontière qu'il serait impossible ou même seulement interdit de franchir. Autrement dit, pour qu'il y ait espace, il faut que : 1) il n'y ait pas uniformité 2) il y ait en quelque endroit ouverture et, donc, passage et franchissement possibles. Peut-être faut-il préciser encore ces formulations. Ce qui est par définition uniforme, c'est l'un. Avec le deux, le duel, la différence est possible. Autrement dit, « pas d'uniformité », cela peut se dire aussi « dualité ». L'espace, tout espace est duel. Il y va non pas d'une unité, mais d'une union, d'une articulation, d'une complémentarité. Un espace, c'est un endroit qu'un autre endroit – que quelque chose au moins – complète. En ce sens, c'est relatif.

Deux remarques sont à faire encore. La première : si on suit Simmel, on trouve, je l'ai dit déjà, que la prestation humaine spécifique qu'est la porte n'est pas de sens indifférent : elle ouvre par exemple sur l'intérieur, et cette propriété se manifeste par quelque élément de figure ou d'annonce, par exemple un chambranle porteur d'une légère marque de profondeur. Si c'est un signal, il est minimum. Plutôt, c'est un indice, une indication venant de l'objet même. Et ce qui s'indique, c'est que de l'un à l'autre côté du passage, l'espace n'a

pas la même attribution. Il y a bien, globalement, polarité, chaque pôle existant de ne pas se confondre avec l'autre.

La seconde remarque ne se trouve pas chez Simmel. Elle est de mon crû, parce que je pense à un ouvrage de Miguel Abensour, *De la compacité*. Cet ouvrage s'attache à définir la nature de la relation entre certaines formes d'architecture et les expériences totalitaires. L'ayant à l'esprit, je me rend compte que l'espace tel qu'envisagé par Simmel suppose la possibilité d'un mouvement. On doit pouvoir se déplacer (ne serait-ce que pour atteindre le passage) de part et d'autre de la démarcation constitutive, à l'extérieur comme à l'intérieur. Le rassemblement d'une foule en masse dans un lieu occupe l'espace, c'est-à-dire en prend la place. De même je dirai que l'encombrement par des objets faisant obstacles aux mouvements, par extension le remplissage diminuent la qualité spatiale, même quand les objets qui remplissent (les meubles, le mobiliers) sont présentés au titre d'agréments (voir les bancs qu'on installe actuellement Place des Fêtes à Paris, le mobilier qui a été placé Place de la République ou encore tout ce qui peut occuper, par exemple, les halls de gare).

Pourtant il faut, il faudrait, pour constituer la spatialité, une « prestation humaine spécifique ». Le pont est, chez Simmel, l'une de ces prestations. Il institue ou forme un espace en ce qu'il indique à la vue d'un coup, par son seul fait, une liaison entre les deux rives du fleuve, liaison qui souligne en même temps dans la perception ce fait que les deux rives sont séparées. Elles sont rives « pour nous », dit même en substance Simmel (et elles le sont grâce au pont dont nous pouvons nous promettre l'expérience tactile d'une traversée car nous voyons que nous pouvons emprunter ce pont dans une marche possible), mais elles ne sont pas rives pour elles. En soi le fleuve est sans rive et n'est pas fleuve pour soi. De même la rive ne devient particulièrement rive (elle est rive gauche ou droite) seulement par rapport à un être qu'elle n'est pas, qui n'est pas d'entrée de jeu dans la situation mais qui une fois là, si j'ose dire, axe.

Cette remarque veut dire que pour Simmel il n'y a pas d'espace si on n'a rien fait pour donner un axe qui, je l'ajoute pour ma part dans le cas du pont au moins, n'est pas ni ne saurait être dans le sens du courant du fleuve. Il y a quelque chose d'une dynamique tabulaire ou diagrammatique dans cette affaire : l'axe résulte d'un croisement de lignes

directionnelles qui ne peuvent se superposer. Ça ne se passe pas dans le même plan. Simmel fait pour sa part cette autre remarque : « Pour l'œil, [le pont] se trouve dans une relation bien plus étroite et bien moins fortuite avec les rives par lui reliées que par exemple une maison avec le sol qui la porte et disparaît sous elle au regard » (Georg Simmel, "Pont et porte", in *La tragédie de la culture*, traduction Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages poche, 1988, p. 163). Qu'est-ce à dire ? Ce n'est bien sûr pas fortuitement que la maison repose sur son sol. Mais cette relation échappe à l'œil sauf en cas, pas le plus fréquent, de pilotis. Pour le pont, c'est différent : « la signification pratique », dit Simmel quelques lignes plus haut, étant par le fait même « amenée à une forme visuelle », l'endroit est manifestement un espace plutôt qu'une étendue (justement, le problème de la maison qui fait disparaître son sol relatif, ce serait qu'elle s'étend sur lui au lieu de faire manifestement espace avec lui, de sorte que ma remarque sur les pilotis, ou tout autre du même genre concernant la manifestation des éléments relationnels, les ouvertures par exemple, n'est pas tout à fait indifférente à la réalisation du sentiment qui se produit à la perception). De là que je pense qu'il y a des formes de pont meilleures que d'autres du

point de vue de la spatialité, celles qui occupent moins ce qu'il y a, celles qui font le moins disparaître l'entre deux, celles qui allègent les éléments d'emplacement, comme dans le pont suspendu.

Remarques intermédiaires 1

1) Mon propos, même s'il n'ignore pas toute l'histoire, n'est pas historique. Un historien n'en voudrait pas. Il ne s'agit ni de restituer une période ni de vérifier la validité de sources documentaires, mais de méditer à partir d'un texte foyer (quelques pages d'abord d'Hannah Arendt dans *La crise de la culture*) qui en appelle d'autres non pour sa vérification mais pour sa compréhension et, ce faisant, de faire tout simplement venir des pensées.

2) Ces pensées ne sont pas nécessairement, et en tout cas pas immédiatement, réalistes. Je propose seulement de méditer pendant quelques temps sur une notion, celle d'espace, que j'ai ci-dessus définie comme relative (au sens de : démarquée en elle-même). C'est cette notion même qui est susceptible de n'être pas réaliste. Ainsi se peut-il que nous autres aujourd'hui soyons les contemporains d'étendues plutôt que d'espaces. Ou, en d'autres termes, que nous

soyons les contemporains de bâtis et de constructions qui s'étendent sans faire espace.

2.1)

Bien sûr, quand on dit « espace privé » ou « espace public », on ne pense pas aussi précisément que je viens de faire à la notion d'espace. Tout de même le mot est là, sur quoi je reviendrai tôt ou tard, et qui n'engage pas tout à fait à la même pensée du privé et du public que, par exemple, celui de sphère. La sphère me semble moins relative et plus autonome que l'espace. Or justement je vais maintenant m'intéresser à un propos, celui d'Hannah Arendt, qui dit bien, sauf dans un cas, « espace » et qui en même temps ne pense le public que relativement au privé, et réciproquement. C'est ce propos qui est source du présent séminaire.

Commençons par la définition de l'espace public, étant entendu désormais que cette expression, « espace public », est en fait un raccourci commode pour celle qui parlerait, avec davantage de justesse, de « part publique de l'espace » (par hypothèse depuis ma lecture de Simmel, nul espace n'est public en soi, mais relativement à un autre qui n'a pas la même attribution et qui se manifeste

par différence). Même si, en dernière analyse, l'idée de qualifier une part, un côté, une rive de l'espace comme publique n'est ni la plus archaïque ni la plus générale qui soit (nombre de groupes humains, et peut-être les plus anciens si on suit par exemple le propos d'un Lewis Mumford, n'y ont pas recouru au cours de l'histoire et peut-être ne faisons-nous à notre tour aujourd'hui que l'invoquer plus symptomatiquement que réellement), même si, en d'autres termes, cette idée n'a pas de nécessité (l'humanité peut vivre – je dirai par la suite : seulement vivre – sans elle), je commencerai par elle, suivant en cela l'ordre même du texte d'Arendt auquel je suis en train de me référer et qui dit ce qu'il veut dire de la dimension privée de l'espace par différence avec le public.

Qu'est-ce donc que la part publique de l'espace pour Arendt ? Non pas un lieu pour croisements et le cas échéant rencontres, mais un endroit pour l'adversité. Davantage même, selon mon analyse qui dépasse ici la lettre du texte arendtien, cet endroit, étant construit et entretenu, se propose ou s'offre par quelque indice à cette possibilité. « Adversaire », cela ne veut pas dire « ennemi ». L'adversité n'est pas hostilité, mais affrontement ou face à face sans violence.

Dans ce face à face, dans cet affrontement, ni on en vient aux mains ni on adopte l'attitude propre au despote. J'apporte cette dernière précision en pensant aux premières pages de la *Politique* d'Aristote qu'Arendt avait sûrement en tête. Despote est, dans ces pages, celui qui dispose d'une faculté ou d'une compétence, la *dianoia*, qu'il ne reconnaît pas aux autres : il envisage pour l'autre, il s'arroge ou est parvenu à s'arroger, par violence inévitablement, la capacité d'envisager. Le despote d'une part a pour lui, au détriment des autres, la perspective sur le temps, sur les fins à venir, d'autre part, et par conséquence, tient l'autre comme privé de cette perspective. Cet autre n'est plus qu'une présence physique, un corps sans fin. Si donc l'espace public n'est pas despotique, c'est qu'on s'y trouve avec des pairs. Des pairs en ceci que chacun admet chaque autre comme ayant autant que soi des perspectives, mais pas des semblables en ceci que ces perspectives ne sont pas de l'un à l'autre les mêmes. Il y va de différences dans la *dianoia* même (ce propos ne me semble pas foncièrement distinct, même si dit autrement et même si appuyé seulement sur une lecture d'Aristote, de celui que développe et soutient plus historiquement Nicole Loraux dans *La Cité divisée*, [1997], ré-édition Payot & Rivages, 2019). Ce sont ces différences qui constituent

ce que je viens moi-même d'appeler « adversité ».

Avec cette adversité commence, pour Arendt, l'agir humain. Cela veut dire, et il faudra tôt ou tard y revenir, que cet agir ne s'entame pas ailleurs ni n'est concerné d'abord par les motivations particulières aux conduites humaine dans cet ailleurs. On comprend en lisant le chapitre « Qu'est-ce que la liberté ? » que ce qui fait la matière de l'adversité, ce ne sont pas les motifs ni les buts (notions rassemblées par les modernes dans celle d'intérêt), mais les principes. On agit en tant que ce qu'on fait répond à des principes, lesquels peuvent être non seulement envisagés, mais même envisagés diversement. De là que, si l'enjeu de l'adversité publique, c'est l'agir, son élément, c'est la parole, c'est l'exposé dans des paroles de la diversité des principes possibles. Ainsi par exemple, et cet exemple est attesté, on peut s'opposer ou s'affronter pour savoir, c'est-à-dire, en fait, se demander si le courage est un principe d'action valable. D'une manière générale, dans la part publique de l'espace, il y va donc d'un parlement (c'est à Bruno Latour que je dois de pouvoir faire résonner comme je fais ici ce mot de « parlement », même si Latour ne pense pas précisément à Arendt

quand il l'emploie comme il fait). Le parlement des principes d'action est à la fois le commencement de l'agir et ce qui donne à cet agir sa dimension publique. Cela veut sans doute dire que n'est pas véritablement action, mais seulement acte ou activité, ce qui n'a pas été parlé d'abord.

Il conviendrait sûrement de commenter plus longuement ce que je lis là (à ma façon, je veux bien l'admettre) chez Arendt, notamment ce point que je viens juste de signaler où se marque qu'une activité n'est pas en soi nécessairement une action (ce serait intéressant aujourd'hui où, en dépit de tout cet avertissement de la pensée, nous ne distinguons guère le registre de l'inter-action de celui de l'inter-activité). Je me contenterai toutefois pour le moment de seulement relever ou souligner une autre distinction terminologique que j'ai proposée pour l'heure au passage seulement. Il y a, il y aurait des endroits où l'on se croise les uns les autres, d'autres où l'on se rencontre, d'autres encore où l'on se parle. Tout ce lexique a beau être banal, il n'est pas ordinaire d'y recourir comme je suis en train de faire. Mais s'il devait se confirmer qu'il y a bien là des distinctions à faire, alors cela voudrait dire, par exemple, que dans un lieu de croisement, voire de

rencontre, on ne se parle pas au sens et de la manière où on parle dans la part d'espace vouée à être publique en un sens strict du terme.

Avec ces mots : côtoiements, croisements, rencontres, me viennent à l'esprit d'autres références textuelles que celles d'Arendt. La première dont je parlerai échappe, à la différence des deux suivantes, au corpus qu'Arendt a pu elle-même à l'occasion mobiliser. Il s'agit de la distinction lieu / non lieu telle qu'elle apparaît chez Marc Augé (*Non lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, 1992). En disant qu'un espace public n'est pas essentiellement ouvert à la rencontre ni, ajouterai-je, aux conduites, conversations incluses, qu'une rencontre autorise, j'écarte la compréhension que je cherche à avoir de cet espace de celle du lieu tel que défini par Augé et avec lui sans doute l'anthropologie (à un moment ou à un autre, il serait bon que je revienne sur cet élargissement à toute l'anthropologie en discutant aussi, par exemple, la façon dont un Lewis Mumford a pu parler des lieux urbains). Pour Augé, est un critère du lieu le fait qu'il soit possible de s'y rencontrer. Je suis donc en train de dire que la part publique de l'espace public n'est en ce sens pas un lieu. Je n'en fait

pas pour autant un non lieu au sens d'Augé, ce qui revient à dire que je ne pense pas négativement le fait qu'on puisse, en certains endroits, ne pas se rencontrer. Cette espèce d'alternative lieux / non lieux n'est pas satisfaisante et la distinction qu'elle propose n'est pas assez complexe. C'est un sujet qu'il faudrait sans doute préciser davantage. Peut-être pour une autre séance.

Deuxième référence, parfaitement arendtienne celle-là : la définition aristotélicienne de la parole et du parler. J'ai ailleurs déjà plusieurs fois commenté ce point que, pour Aristote, parler ce n'est pas communiquer mais plutôt se demander l'un à l'autre. Plus précisément, c'est s'enquérir d'une autre parole, d'une autre position dans le langage, d'une autre *dianoia* que celle qu'on a. Je ne reprendrai pas ici ces commentaires. Car convient mieux à mon sujet du jour de souligner ce qu'Arendt n'ignorait pas, à savoir que l'ouvrage de référence pour cette définition de la parole, c'est celui où Aristote définit la *polis*, la cité. En fait, dans cet ouvrage, Aristote se demande ce qui peut justifier que dans un ensemble urbain il y ait cette part d'espace spécifique pour le parler qu'on peut appeler de ce nom lui-même spécifique de *polis*. Si je m'exprime ainsi, c'est

parce qu'en lisant ne serait-ce que ces deux livres : la *Politique* et la *Poétique*, je ne peux que constater la richesse du lexique avec lequel Aristote décrit les lieux du vivre à plusieurs. Une façon de nommer l'ensemble de ces lieux, ce peut être *astu*. Mais dans cet ensemble, dans cet *astu*, il y a *oikos* et *perioikidè* (ou *komè*, ou *dème*, dit lui-même Aristote) et encore théâtre et encore, donc, *polis*. C'est à cette *polis*, part seulement, encore une fois, de tout l'espace, que pense Arendt quand elle dit « espace public ». Sans doute sait-elle, pour n'avoir pas moins que moi lu Aristote, que cet espace, cette part d'espace en réalité, n'a pas la nécessité de l'*oikos* et du *perioikidè*. Il peut n'avoir pas lieu et plusieurs façons d'être urbains, *polis* ou policés les uns à l'égard des autres sont bien capables de s'en passer. En fait l'existence d'une part publique d'espace a une condition ou une hypothèse sur quoi Arendt sera plus explicite dans ses derniers textes, certains même posthumes. Cette condition, cette hypothèse, c'est l'idée de politique. Pour le dire à ma façon : il faut s'être fait une certaine idée de l'être humain au monde, celle qu'Aristote résumera dans sa formule de « l'animal politique », pour qu'un espace à cité puisse exister. Or on ne trouve pas cette idée dans tout le *socius* humain, dans toutes les

sociétés. Certaines ne se font pas de l'humanité une idée telle qu'il puisse leur sembler judicieux de réserver de l'espace au parler proprement politique. Bien sûr, c'est là encore un sujet qu'il faudra reprendre plus tard ou en discussion. La question est de savoir où nous en sommes pour notre part. Certes nous avons le lexique de la *polis* et de la politique. Mais l'idée ? Où la réalisons-nous cette idée ? Par quoi s'indique-t-elle ?

Pour l'heure, voyons la troisième des références que j'avais à l'esprit au moment où je suggérais qu'un espace public n'est pas en propre un espace de rencontres ni de côtoiements. Cette référence, c'est celle de Benjamin citant longuement Engels dans « Sur quelques thèmes baudelairiens » (in Walter Benjamin, *Œuvres III*, traduction Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz et Pierre Fuchs, Gallimard, 2000), lequel Engels décrivait de son côté les coudoiements qui caractérisent l'espace urbain de Londres au XIX^{ème} siècle. C'est à l'occasion de cette citation que Benjamin finit d'élaborer ses notions, à distinguer elles-mêmes, de flâneur et de passant. Pour le raisonnement qui est ici le mien, j'en retire l'idée que, s'il y a une part d'espace qu'on soit fondé à dire strictement publique, si cette part doit être faite pour un

parlement, elle ne saurait être ouverte ni au passage ni à la flânerie. Cela peut se dire aussi comme suit : là où sont absents, là où le cas échéant peuvent cesser passages et flâneries, la parole pour ce qu'elle a de public devient possible. Mais qu'est-ce que cela veut dire : ne pas passer, ne pas flâner ? Est-ce que cela veut dire : être assigné à une place et à un point de vue ?

Je proposerai lors de la prochaine séance de répondre négativement à cette question.

Remarques intermédiaires 2

1) Dans ce qui précède, j'ai évoqué les notions benjaminienes de flânerie et de passage sans les avoir définies rigoureusement. Dans la version orale de mon propos, j'ai même laissé entendre quelque chose comme une parenté entre le promeneur et le flâneur. Ce n'est par rapport à Benjamin ni tout à fait faux ni tout à fait exact. Il faudrait, il faudra sans doute revenir plus précisément sur ce point. À vrai dire le flâneur apparaît dans la ville moderne, celle qui implique tous ces coudoiements et côtoiements pressés relevés par Engels et cités par Benjamin. Il est donc le contemporain d'une forme d'urbanité particulière. Au sein de cette urbanité, il n'a pas abandonné tout rapport avec la

promenade. Mais, parce que celle-ci ne peut plus réellement s'effectuer, parce que la particulière extension urbaine dont je suis en train de parler ne lui fait pas la place nécessaire, elle demeure chez lui à la manière d'un espoir résiduel qui se désespère à chaque occasion. Dans l'expérience du passage, il n'y a plus cet espoir. Le passant n'attend pas de se promener. Nous y reviendrons. Pour l'heure, je dois juste dire que, lorsqu'il établit tout cela, Benjamin ne recourt pas aux distinctions (public/privé/social) qui occupent le présent séminaire. Elles ne sont pas son affaire. Moi seul ici cherche le rapport. Dans cette perspective, je ne peux que faire l'annonce d'une proposition qui ne sera véritablement éclairée que dans une étape ultérieure du séminaire : le milieu du flâneur et du passant ne relève pas du public ni, au reste du privé (Benjamin laisse entendre que le flâneur Baudelaire n'a pas véritablement de chez soi), ce qui n'était pas le cas du promeneur. Ce serait une question à réfléchir : la condition de la promenade n'est-elle pas la disposition d'un chez soi ou d'un foyer ? J'imagine, pour traiter cette question, d'autres références, celle d'un Thoreau, par exemple, ou, plus surprenante sans doute encore, du western fordien. Il y aurait là toute une panoplie de concepts à

établir : qu'est-ce qui distingue entre eux odyssée, pèlerinage (je pense à des textes de Pessoa et de Zigmunt Bauman), flânerie, passage (à quoi il faudrait peut-être ajouter : tourisme) ? Il me semble qu'à bien des égards nombre d'aménagements urbains contemporains font impasse sur ou de ces différences. Par voie de conséquence, ils instituent pour nous une expérience confuse. Ou, si l'on préfère, nous sommes comme emmêlés dans notre façon d'éprouver l'espace, de sorte précisément que nous n'avons pas réellement affaire à de l'espace, mais plutôt à un imaginaire confus de la spatialité.

2) J'ai dit chemin faisant que l'agir tel que pensé par Arendt ne procède pas d'un parler qui a affaire aux buts mais aux principes. Une action ne serait véritablement une action qu'en raison de principes qui peuvent être envisagés diversement, c'est-à-dire dont personne ne disposerait en despote. Il est clair que réside là une difficulté. Nous sommes couramment enclins à penser que l'action concerne l'advenir de quelque chose qui n'a pas encore lieu et que, donc, elle implique un but à atteindre. Pour Arendt, cette proposition est juste dans ce qu'elle affirme premièrement, mais pas dans ce

qu'elle affirme secondement. La langue grecque distinguait entre *praxis* (action) et *pragma*. Faire quelque chose pour et dans un but, c'est être pragmatique. Notre problème de contemporains est peut-être de n'avoir plus que – ou d'avoir surtout, par dessus tout – une conception pragmatique de l'agir. Le propos arendtien vise sûrement à ce que nous nous demandions un peu plus que nous ne le faisons si nous pouvons nous justifier (et si oui, avec quelles conséquences) d'aller sans principes et même sans discuter des principes vers des buts, lesquels ne sauraient alors être ni politiques ni publics, mais relèveraient d'une autre instance. Cette instance reste à définir : je proposerai de la dire économique. Mais le paradoxe tient d'abord à ceci que « principe » est un mot qui semble renvoyer moins à un à venir qu'à un antécédent : le principe d'une action existe avant l'action même. Proposons-nous, au moins pour réfléchir, quelque chose comme une convention terminologique et appelons strictement « action » ce qui, en effet, s'entame dans un principe. Ce qui n'a pas ou n'aurait pas cette propriété ne serait, suivant les cas, qu'acte, activité ou affairement. Justement il me semble que là nous affecte aujourd'hui une autre confusion, celle qui nous autorise à nommer « actions » des

affaires pragmatiques, l'entreprendre en général. Or la geste et la gestion des entreprises, en tant qu'elles sont pragmatiques, s'occupent davantage de stratégies (et donc de buts) que de principes. En tout cas, il ne serait pas sans conséquence de démêler un peu ici : quand nos entreprises sont-elles véritablement agissantes ? Quand sont-elles, au contraire, seulement pragmatiques ? Et quand encore font-elles prétexte, mais prétexte seulement, des principes ? Je pose cette dernière question en pensant au discours qui se déploie aujourd'hui au nom des « valeurs ». Ce discours est plus réellement despotique qu'il ne paraît. C'est, pour mieux dire, l'effet d'un despotisme qui se couvre d'une allure politique et publique. Il implique que nous posions à terme une dernière question pour laquelle, j'y reviendrai, le texte d'Arendt n'est pas une source suffisante : que dire et que faire quand le pragmatisme entrepreneurial vaut action ? Que dire et que faire quand l'espace en est envahi ?

3) J'ai utilisé chemin faisant cette expression : « s'enquérir d'une autre position dans le langage que celle qu'on a ». Deux raisons à cela. La première : il ne s'agit en l'occurrence pas de faire enjeu de la « prise » de parole

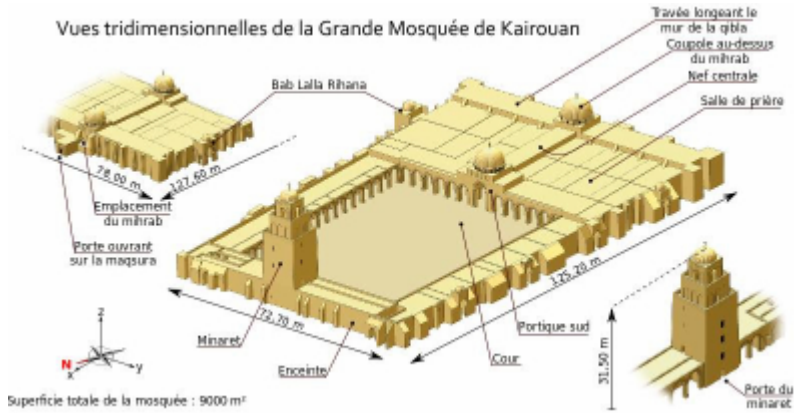
mais de suggérer que la politique pourrait être idéalement définie par ceci qu'il y aurait non pas des opinions qui, aussi différentes soient-elles dans leurs tendances, néanmoins seraient de la même qualité ou de la même sorte de langage, mais un parler et un autre parler. La seconde : ma formule n'interdit pas de penser comme d'esprit public ou politique le fait de lire un propos qui n'entre pas dans ce qu'on sait soi-même déjà pouvoir dire.

2.2)

Reprenons : si la part publique de l'espace n'est pas vouée à la flânerie et au passage, demande-t-elle au contraire qu'on s'y trouve placé, a fortiori assigné dans sa place ? Telle était la question. Je propose d'y répondre négativement. Ne pas flâner, ne pas passer, ce n'est pas *ipso facto* être assigné. Idéellement, idéalement, l'adversité des paroles ne requiert pas qu'on doive toujours se ranger au même endroit, à gauche ou à droite par exemple. Ni, par extension métaphorique, qu'on soit prévisible dans son point de vue ou sa perspective. Voilà qui est sans doute difficile à imaginer et à réaliser. L'amphithéâtre convient-il ? L'hémicycle ? D'une manière générale, y a-t-il une architecture en elle-même offerte au parlement ? Est-ce plutôt

une affaire de dispositif pour ce que ce mot implique, comme chez Foucault, d'hétérogénéité et d'arrangement entre disposition, règlement et attitude ? Ou d'hétérotopie pour ce que ce mot prétend impliquer de dévoiement d'une disposition ? J'aimerais autant que possible chercher s'il y a une construction, un bâti *ad hoc*, et le faire, à terme, dans les conditions d'aujourd'hui. Mais pour l'heure, où, étant donné mes lectures d'Aristote et Arendt, je suis surtout du côté de l'héritage grec, je noterai que les Grecs, justement, n'ont pas institué la part civique de l'espace urbain comme ils ont institué cette autre part du même espace qu'était, pour eux, le théâtre. D'un côté une place, une *agora*, de l'autre un hémicycle avec chœur et scène. Ce dernier mot peut faire problème en ceci qu'Arendt ne se refuse pas à en faire usage s'agissant de la politique (cf « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise la culture*, traduction sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p. 199-200). Je serai plus réservé. Quoiqu'il en soit, à l'époque homérique, l'*agora* est un cercle sacré où se réunissaient le roi, les gérontes et le peuple, mais pas le peuple au sens de *démos*, puisque cette notion est plus tardive et tributaire, dans ce qui deviendra l'idée de démocratie, de l'idée, par Clisthène proposée, d'*isonomia*.

Précisément, c'est savoir si l'isonomie peut se réaliser que je cherche. Dans tous les cas, ce n'est pas une cour, le prolongement d'un palais. Et ce n'est pas non plus un lieu d'exercice du culte où des croyants peuvent se tenir côte à côte, comme dans les salles de prière de telle ou telle mosquée quand bien même l'usage des colonnes dans ces salles les divisent en multiples emplacements qui semblent bien donner à chaque croyant une portion d'espace semblable à celle des autres. Tout de même, avec ces salles, l'espace est organisé en direction d'une croyance et répond aux directives d'un clerc. Or, même chez Homère, donc à l'époque homérique déjà, quand Ulysse réunit ses compagnons pour qu'ils se parlent de la conduite à tenir, il le fait précisément parce qu'il manque de directive divine. Cela peut-il demeurer dans la conception architecturale de la part publique de l'espace ? Ni le palais, ni l'édifice religieux ne sont le fond de l'*agora*, laquelle n'est pas une cour qui vient en quelque sorte buter sur eux. Dans le plan ci-dessous, qui est celui de l'*agora* classique, on notera la présence de plusieurs portiques, l'installation en périmètre des bâtiments de l'administration et la tendance à repousser les édifices cultuels. C'est la même logique qu'on retrouvera dans les villes neuves et autres villes franches qui



Source : [WikiMedia Commons](#), page consultée le 05 mai 2020.

L'espace vide que laissent imaginer ces deux images n'est pas de même nature. Celui de l'*agora* a quelque chose d'une puissance centrifuge : il écarte de lui les autres bâtiments. Celui de la mosquée, en revanche, est centripète : il mène au bâti imposant de la salle de prière. Bien sûr, cet ensemble cour/salle forme espace au sens que j'ai défini dès le début. Mais ce n'est pas un espace public.

Remarques intermédiaires 3

Ce que nous réalisons aujourd'hui sous le nom de politique n'est pas tout à fait sans rapport avec ce que je lis et commente chez Arendt et par extension les Grecs. Si ça l'était, aucune question ne me serait adressée, je passerais tout simplement à côté des capacités d'attention de notre temps. Pour autant, je ne

dirai pas que nous réalisons la politique selon sa plus ancienne idée, car alors de nouveau, le propos allant pour ainsi dire de soi, aucune question ne surgirait. Bref, sans être devenus tout à fait indifférents à la conception initiale de la politique, nous lui affectons une signification quelque peu différente où jouent des notions pour l'heure absentes de mon propos, celle de la puissance et du pouvoir de l'État notamment, celle du délibéré aussi bien.

Arrêtons-nous quelques instants seulement, car autrement je ne parviendrai jamais à traiter de mon sujet, sur ce dernier mot. Le « délibéré », ce n'est pas la délibération, c'est son arrêt, c'est son terme, c'est la fin qui lui est à un moment au moins donnée, arrêt, terme ou fin que nous avons à présent tendance à prendre pour le commencement effectif de l'action, comme si agir, c'était essentiellement mettre en œuvre une décision. Ce que rappelle (je crois que c'est le bon mot) la méditation arendtienne, c'est qu'on ne décide pas spontanément, que la décision relève plutôt du passage à l'acte que de l'action, et que l'agir, précisément, ne commence pas avec ce passage même si c'est à partir de là qu'il se réalise en faits. En dernière analyse, ce que nous faisons n'a pas toujours le même sens ou la même tournure. Nos actes, nos

pratiques sont plus ou moins délibérés, et même plus ou moins ouvertement – ou publiquement – délibérés. Ils sont aussi, et pour la même raison, plus ou moins politiques, plus ou moins ouvertement politiques. Ou encore : ils peuvent plus ou moins relever d'une politique publique, d'une idée publique de la politique.

Prenant sur tout ce sujet un autre langage, je dirai ceci que : 1) l'État peut n'être que ce qui acte la politique ou, si l'on préfère, que ce qui met en œuvre le délibéré 2) du point de vue de l'idée première de politique, cette opération n'est pas ce qui compte le plus. Si elle n'est pas sans importance, elle est tout de même de moindre importance. Ce n'est pas la politique même, mais, littéralement, son *adminis*-tration, c'est-à-dire ce qui, comptant moins (*-minis-*), en ressort (*ad-*) au jour le jour les conséquences. De là que chez les Grecs, elle pouvait être pour une part au moins déléguée à des hommes non libres juridiquement 3) dans les Temps modernes, on a retourné ou renversé le rapport : l'administration de la politique (la conduite de l'État) est devenu l'élément majeur de la politique. À titre de témoin de ce renversement : la culture par les modernes réalisée du machiavélisme 4) au cours des

mêmes Temps modernes, la condition politique de l'administration et de la conduite d'État, c'est-à-dire la délibération présidant au délibéré, n'a pas toute disparu. Mais elle a disparu dans sa dimension ouverte. Elle a cessé d'être essentiellement publique. Ou le public y a cessé d'être pensé comme nécessaire : ce n'est plus, au mieux, et dans l'idée ou la conception mêmes, qu'une possibilité. Mais je ne soutiendrai pas, et c'est toute la raison de ce séminaire, que pareille modification tienne à une sorte d'accident qui serait advenu dans le seul champ de la politique et du public comme si ce champ pouvait et avait jamais pu exister de façon autonome. Non, elle résulte plutôt d'un rééquilibrage de la configuration globale de l'existence humaine. Autrement dit, c'est la répartition de tout l'espace-temps humain qui porte en quelque sorte la responsabilité de ce qu'il est advenu de l'idée de politique. Le sort de cette idée est corrélatif du sort d'une série d'autres conceptions qui lui sont relatives et à quoi elle est relative. Ces conceptions concernent, nous allons y venir, la vie privée.

Pour ma part je propose de considérer pour commencer au moins qu'aucun des éléments qui composent la répartition dont je viens de parler n'est *a priori* fondé à être plus

important ou plus essentiel qu'un autre. C'est là un choix de méthode dont la tendance est de favoriser l'approche des phénomènes humains en terme, je viens de laisser passer le mot, « d'équilibre » ou de polarités capables de s'équilibrer : la part privée de nos existences n'aurait pas moins d'importance que la publique et la sociale. Il se peut, c'est même historiquement évident, c'est ce qui explique qu'il y ait histoire, que la réalité ne soit pas telle, que nos existences d'humains soient réellement déséquilibrées et que nous passions, inquiets, notre temps à chercher à être à peu près stables – équilibrés – sans pouvoir pourtant l'être jamais. Nous sommes, nous serions ainsi faits que nous ne serions jamais dans un état suffisant.

3)

Très schématiquement, pour Arendt, « privé » est le nom qui convient à une sorte d'endroit (pour elle, en fait, un « abri ») qui donne lieu à des conduites qui n'ont pas lieu dans le public. En parlant comme je fais ici, et du reste aussi en suivant le plan que j'ai suivi, je laisse entendre que le privé se définirait depuis le public ou que « public » serait en quelque sorte la notion première ou principale. Sans doute faut-il corriger pour des raisons

historiques sur lesquelles Arendt ne dit pas rien (c'est justement ce qui m'oblige à rectifier) et dire que « public » est le nom qui convient à une sorte d'endroit non immédiatement et non archaïquement exemplifié (la figuration n'en a été que peu à peu trouvée, l'*agora* est tardive dans sa dimension et sa fonction publique), qui donne lieu à des conduites qui n'ont pas lieu dans le privé, lequel est concerné par des activités (et non des actions) qui relèvent, elles, de la nuit des temps et sur le principe desquelles il n'y a pas, il n'y aurait pas, à discuter. Comprenons, dans notre actuel cadre de référence, que ce qu'elles exigent, ces activités, il n'y a pas à se le demander : cela va de soi pour autant que l'endroit où leur exigence est susceptible de se manifester et de prendre corps ne soit pas perturbé par des considérations qui lui sont extérieures. De quoi s'agit-il ? Pour répondre, quatre remarques.

La première est de mon cru : encore une fois, s'il y a en tout cela spatialité et si le mot d'espace peut en effet convenir à ce que pense Arendt, c'est bien parce qu'il est question de polarités ou de complémentarités. Il en va ainsi parce que les tâches qu'on accomplit ici, dans le privé, ne sont pas celles qu'on accomplit là, dans le

public. Il me semble tout de même trouver, quand je lis Arendt, encore autre chose. Dans l'espace privé, c'est d'accomplir la vie qu'il est question et de cela, qui repose par définition sur les exigences du vital, il n'y a pas à discuter. L'affaire du public au contraire, ce serait, et dès le début (je veux dire : dès que l'idée émerge), de savoir s'il y a lieu de risquer la vie (je dis « dès le début » en pensant à ces textes, que j'ai au fond déjà évoqués substantiellement, où Arendt rappelle la façon dont les poèmes d'Homère décrivent les premiers moments où se seront discutées, entre égaux, ouvertement ou publiquement, des questions qu'on pourra bien juger ensuite relever de la politique). Peut-être serait-il sinon plus précis du moins plus actuel de dire qu'en public se trouve interrogé ce qu'il y a de risque dans et pour une vie qui serait une vie humaine, c'est-à-dire pas seulement une vie mais vraiment une existence. Autrement dit encore, a vocation à l'espace public un être au monde qui est certes par le vital concerné mais qui s'implique aussi dans le registre, autrement réglé, de l'histoire. Ce quelque chose, Arendt l'appelle « culture » ou « monde », et la culture et le monde ont en effet une histoire en tant que ce qui leur arrive ne dépend pas des lois de la vie, n'est pas biologique. Dans tous les cas, et c'est ce qui

fait, je crois, qu'on peut en l'occurrence parler d'espace, la complémentarité privé/public ne s'éprouve pas seulement par alternance. S'y jouent des focalisations existentielles diverses. Non seulement on ne paraît pas le même en privé et en public, mais encore on n'est pas ici et là concerné de la même manière.

Deuxième remarque : Arendt métaphorise le privé comme nocturne. Si l'on n'a pas besoin d'y voir, c'est donc que le sens majeur n'est pas ici la vue. Non, c'est, selon du moins l'interprétation que je propose, le tact. Un espace est privé en ceci que s'y toucher n'y est pas seulement possible et même autorisé, mais attendu. C'est le lieu d'une intimité réciproque, et cette réciprocité s'éprouve et s'exprime dans l'expérience du toucher, expérience où s'efface, comme l'avait déjà remarqué Aristote, les limites du soi, du soi seul ou du soi-même. Dans le privé, on s'embrasse, on se prend dans les bras et, par extension, on s'adresse des mots touchants. On y est, on peut y être tendre comme on ne l'est pas dans la part publique de l'espace qui, elle, est sans tendresse. Autrement dit, si dans le privé on se parle au sens banal du terme, on n'y parle pas politiquement. Bref, l'espace privé n'est pas celui où l'on trouve des adversaires, mais des proches. Globalement,

Arendt le dit concerné par la vie et l'entretien de la vie au sens de la reproduction au jour le jour de cette vie dans la nourriture, le sommeil, le soin de soi en général, mais aussi au sens de la reproduction générationnelle, de ce qui touche à la vie sexuelle et amoureuse d'une part, à toute une sorte de soins éducatifs d'autre part, ces soins qu'on apporte et accorde spontanément aux autres, sans se poser de question majeure sur ce qu'on est en train de faire (par exemple nourrir les siens et se nourrir avec eux, ou calmer un bébé qui pleure ou encore, et plus généralement, se relier par des gestes, par tout une tactilité à ce petit ou à ce dernier né qui, littéralement *in-fans*, ne se trouve pas de lui-même situé dans la parole, de sorte qu'on ne saurait vraiment débattre avec lui).

Troisième remarque : rien de toute cette gestation de la vie – de tous ces gestes vitaux – ne se réalise publiquement. Elle est retranchée de la compétence publique. Conséquence : dans le public, dans l'idéal du public, on est réservé à l'égard de sa vie privée, on n'en parle pas, on ne parle pas de ses affaires domestiques. Au reste, depuis Eschyle, les Grecs ont appris à considérer comme parfaitement tragique le mélange des domaines. Mais cela veut dire aussi, sur quoi

Arendt insiste, que pour être dans l'échange public de paroles, il faut avoir une personnalité, il faut pouvoir exister comme personne. Pourquoi ce mot et cette notion, ici, dans l'analyse? « Dans le monde public », écrit Arendt, « les personnes comptent (...) mais là, la vie en tant que vie ne compte pas » (*op. cit.*, p. 239). *Personna* en latin, c'était le masque de l'acteur. Prendre ce mot pour évoquer le monde public et ce monde seul (à l'exclusion du privé), c'est dire au moins deux choses. D'abord, c'est dire qu'on ne parle jamais qu'en raison d'une réserve de parole qu'on a par devers soi et qui ne s'épuise pas dans ce qu'on parvient effectivement à dire. Voilà qui concerne à mon sens la relation, mais aussi la différence, entre éthique et politique. Il faudra sûrement y revenir. Mais il y a aussi ce deuxième point à noter : que la vie privée telle que la conçoit Arendt ne semble pas appeler cette relation et cette différence. Elle n'a pas besoin qu'y joue la réserve éthique. Son affaire en d'autres termes n'est pas de se mettre en condition de chercher et de fonder un parler depuis une réserve de parole. Elle est de soigner la vie de ceux qui d'abord ne sont que des vivants et qui, en tant que tels, ne prétendent pas à agir : ils ne demandent qu'à vivre.

Tout ce passage de l'analyse d'Arendt est difficile parce qu'il projette un mot et une notion latine, ceux de la personne et de la personnalité, sur une période qui les ignorait. Les recherches historiques récentes (cf Paulin Ismard, *La Cité et ses esclaves*, Seuil, 2019) contestent au fond la pertinence de cette projection : le droit grec n'avait pas l'idée d'un sujet personnel. Je note tout de même que dans la maison, dans la demeure, dans l'*oikos*, la culture grecque faisait des différences. La chambre à coucher a dans l'*Odyssée*, à relire de ce point de vue, un statut très particulier, très travaillé par le texte : son seuil n'est pas franchi par les prétendants. Il y a là un problème d'interprétation. Comment lire et comprendre la différence de statut entre les diverses pièces de la maison ? Je pose qu'il y va d'une place qui, dans le poème d'Homère, n'est pas occupée une fois pour toute par un homme seul, certes en l'occurrence absent, mais supposé irremplaçable. Non, comme on ne le fait pas assez remarquer, elle est l'affaire d'un couple. Ce n'est donc pas un individu qui est sans équivalent, mais une alliance, un duo marqué par la différence et la complémentarité sexuelle.

De là, pour commenter cette affaire de couple, ma quatrième remarque. Si, comme je

l'ai signalé déjà, peut être dit « public » l'espace des paroles adverses, si cet espace est aussi, selon le principe d'isonomie, celui des paroles également adverses, si aucune de ces paroles n'est *a priori* dominante ou despotique, si aucune n'est non plus sacrée ni à sacrifier, est-ce à dire que l'espace privé, en tant qu'il ne doit pas avoir, par hypothèse, les caractéristiques du public, est par essence non isonomique, c'est-à-dire inégal ? Est-il pensé comme inévitablement ouvert à la domination et par conséquent voué d'un côté à la sacralisation (celle d'un Ulysse irremplaçable et héroïsé), de l'autre au sacrifice (celui de Pénélope renonçant à une destinée personnelle pour sanctifier ce faisant la mémoire du héros) ? C'est ce que nombre de critiques du patriarcat comme référence supposée majeure du despotisme ne manquent pas d'admettre substantiellement aujourd'hui. Je voudrais de tous les textes de la tradition grecque produire une lecture quelque peu différente. Je soutiens pour ma part que, dans le temps même où on a commencé à réfléchir l'existence de la *polis* (c'est-à-dire à faire retour en pensée sur l'institution déjà réalisée de l'espace civique), on a été capable d'envisager non pas une vie urbaine toute débarrassée de la relation despotique, mais tout de même débarrassée

de ce genre de relation dans le cœur même de son *oikos*, c'est-à-dire là où n'entrent pas ceux avec qui on a par ailleurs commerce et où peut se jouer une fois pour toutes la puissance vitale d'un couple. Ce temps, c'est celui d'Aristote réfléchissant à sa propre tradition. Pour lui, le cœur de la demeure où se tient le duo dont je parle n'est pas ouvert au commerce et à ce que le commerce implique : le négoce, la négociation. Certes il admet que la relation maître/esclave puisse se déployer. Cependant, ce n'est pas dans mais autour de l'*oikos* proprement dit, c'est dans le *perioikidè*, que cette relation est susceptible de le faire. Et chez Homère déjà, je l'ai dit autrement tout à l'heure, la chambre de Pénélope est un espace que les prétendants à la succession d'Ulysse ne violeront pas et où ils n'étendront pas le règne de leur violence.

4)

Avec le *perioikidè* aristotélicien, je trouve un élément qu'Arendt n'évoque pas directement sous ce terme sans doute parce que ce qui se trouve par là désigné lui semble s'être développé, amplifié et augmenté beaucoup plus tard. Peut-être serait-il plus juste de dire que, plus qu'en germe déjà dans le monde antique, il a pris à ses yeux une tournure

particulière avec les Temps modernes et, dit-elle, l'émancipation du travail par ces temps réalisée. « Émanciper », cela veut dire sortir d'un lieu où l'on était tenu. L'émancipation dont parle Arendt désigne à mon sens un faire, un produire qui n'est plus tenu à la dimension et aux besoins de la demeure. À son issue, l'*oikos* ancien n'est plus un cœur à proprement parler, mais un élément qui a quelque chose de résiduel : on ne vit plus principalement du travail à la maison ou dans le domaine familial. La part privée de l'espace, endroit qui ne focalise plus le temps comme avant, est à présent quelque chose comme le bout spatial et temporel d'une occupation prégnante qui n'est pas elle-même politique, qui n'est pas civique mais où se déploie de façon de plus en plus autonome et déliée du nécessaire, la productivité humaine. « Bout », c'est le cas de le dire : nous résidons pour beaucoup au loin des lieux de travail, notre habitat est en banlieue au sens moderne, dans le péri-urbain. Ce qui occupe et préoccupe, c'est à présent l'économie dans la signification moderne du terme, laquelle aura supposé un déplacement de la valeur de l'éco-. Ce que nous entendons dans ce mot préfixe, ce n'est pas un lieu dont un couple pourrait être le teant, mais un élément autrement central. Pour les humains modernisés que

nous sommes existe l'idée du centre commercial et du commercial comme centre. Mon sentiment sur ce point, c'est que cette idée empêche d'imaginer l'espace selon l'hypothèse formulée lors de la première séance, à savoir un écart et/ou un duel entre pôles (je doute autrement dit que ce qui est pensé comme centré puisse faire espace). Disons, quoiqu'il en soit, que le cœur du monde moderne n'est ni dans le vivre, ni dans l'agir au sens que nous avons commencé à repérer lors d'une précédente séance, mais dans le produire et dans le commercer. Non plus dans la demeure mais dans l'atelier, puis dans l'usine, et finalement dans le magasin. Emmagasiner des produits, des données et même des informations et organiser la relation à cet emmagasinement comme activité majeure, c'est ce que n'a pas cessé de chercher à réaliser la société industrielle et qu'elle atteint plus que jamais en acceptant les projets et les opérations de ce qu'on appelle aujourd'hui de l'acronyme « Gafa ».

Naturellement, je ne dessine ici, comme Arendt elle-même de son côté, qu'une grande ligne historique, une tendance. Il faudrait examiner plus en détail ou à plus petite échelle la diversité des lieux économiques et leur plus ou moins grande distance spatiale à

l'égard de la demeure. Le legs de l'histoire est sur ce point riche et tout dans ce legs n'est pas nécessairement dépassé, ou se trouve quelquefois dans une situation d'actuelle inactualité. Reste que l'orientation qui domine dans notre monde est celle de la société industrielle, laquelle aura séparé assez notablement dans son urbanité lieux d'habitation, lieux de travail et lieux de commerce. J'en ai parlé ailleurs, je n'y reviens pas même si sans doute nous aurons par la suite, avec toutes ces considérations en tête, à interroger ce que peut vouloir dire, aujourd'hui, « habiter ». Je note juste, pour avoir consulté un projet d'aménagement de vaste prétention dans la région Occitanie, que le mot « habitant », souvent invoqué, ne l'est jamais qu'accompagné d'autres déterminants, comme s'il ne pouvait jamais à soi seul désigner un mode d'être spécifique (en d'autres termes, ce n'est pas un concept de et pour l'aménagement des « territoires », c'est juste un vocable dont, pour des raisons qu'il faudrait élucider, on ne parvient pas à se passer quand bien même il n'est souvent présent qu'à la manière d'un symptôme ou, mieux, d'un fétiche, comme dans le projet auquel je viens de faire allusion. Et il est assez clair que, dans ce projet, il n'est concédé à l'habiter qu'une fonction relative ; dans le

calcul économique qui nourrit en fait la réflexion comptent bien davantage les passages et toutes les sortes possibles de résidences provisoires).

Dans le monde modernisé où l'économie s'est émancipée de ses attaches initiales, dans ce déploiement d'activités qui n'est pas une donnée anthropologique mais bien une donnée historique, nous trouvons, comme dit Arendt, « intercalée une sphère sociale » qui n'est au fond ni privée ni publique ou qui plus exactement « supprime la différence entre ce qui est public et ce qui est privé » ou encore qui « rend le privé public et *vice versa* » (« La crise de l'éducation », *op. cit.*, p. 241).

Je commente : si, dans cette sphère qui n'est pas un espace, il ne se fait rien qui ressorte strictement du « domaine privé », selon l'expression même d'Arendt, c'est, dirai-je pour ma part, qu'on ne s'y touche pas, c'est qu'elle n'est pas là pour qu'on s'y retrouve en intimes. Mais si elle n'est pas non plus rigoureusement publique, c'est qu'on n'y parle pas, c'est qu'elle n'est pas là pour que s'y trouvent des adversaires s'interrogeant sur quelque principe d'action. Donc dans la sphère sociale on n'a pas de geste l'un pour l'autre, et pas davantage de parole l'un pour l'autre. Qu'y fait-on ? Arendt ne le dit pas vraiment là où je

la lis actuellement. En suivant telle ou telle inflexion de son propos, je dirai tout de même (c'est une interprétation) que dans la sphère sociale la vie « s'enrichit » et, dans le temps modernisé de la société industrielle, elle s'enrichit de la participation des femmes à un travail qui n'est pas seulement celui des tâches de l'*oikos*, qui excède les besoins de la demeure, dont on n'a pas besoin par conséquent pour seulement demeurer en vie. Cette interprétation me permet de retrouver ce que j'ai lu pour ma part chez Aristote lorsqu'il évoque, dans la précision de sa langue, le *perioikidè*, soit l'entour (*peri-*), l'environnement de l'*oikos* stricto sensu. De là une remarque : ce n'est pas tout à fait par hasard ou négligence qu'en l'occurrence le terme de « sphère » vienne à l'esprit d'Arendt. Nous ne sommes pas en train de parler d'une composante de la spatialité (laquelle se définit suffisamment d'avoir deux rives – ou deux « domaines », pour parler comme Arendt – distinctes, non confondues), mais de son brouillage ou de son effacement. Je laisse à penser ce que cette remarque peut avoir de capacité à générer une lecture critique de la métaphorique privilégiée d'un Sloterdijk. Pour nous ici en tout cas, nous réfléchissons désormais avec cette idée qu'un espace n'est ni une étendue (ce que j'ai indiqué dès le

début) ni un environnement (ce que j'indique à présent) mais un champ duel, un champ à pôles. Et peut-être sommes-nous en train de penser que ces humains modernes ou modernisés que nous sommes sont concernés par ceci qu'ils sont moins spatialisés qu'environnés. En d'autres termes, ils n'ont pas d'affairements spécifiques, les uns ici, les autres là, mais toujours et partout les mêmes occupations : ils ne se reposent pas ou peu ou de moins en moins d'une affaire par une autre qui ne lui est pas commensurable. En ce sens, l'objet nomade qu'est le *smartphone* est excellemment social puisqu'il nous permet d'avoir partout les même soucis. Avec lui, il n'y a pas alternance de nos occupations : nous nous partageons nous-mêmes en permanence, il nous contraint à une présence distraite. Ou à une attention qui ne se ménage ou s'accorde qu'en se distrayant sur le champ de ce à quoi elle était en train d'être attentive.

Remarques intermédiaires 4

Dans les pages que je ne cesse de commenter au cours de ce séminaire, Arendt propose en fait une double caractérisation du social. Il y va d'une émancipation, mais cette émancipation ne doit pas être considérée comme toute positive puisqu'elle procède à la

suppression de la différence par hypothèse antérieurement établie entre le public et le privé. Autrement dit, c'est bien une modernisation pour ce que ce mot laisse entendre de modification d'une situation donnée, mais ce n'est pas seulement un progrès. Il y va aussi d'un retrait. En l'occurrence, ce qui se retire, ce dont la présence devient moins réelle et plus idéale, c'est la démarcation réciproque du public et du privé. Les humains modernes ou modernisés, plus socialisés, plus occupés de manières sociales que leurs devanciers éprouveraient moins qu'eux la différence entre les deux registres. « Manières sociales », j'emploie cette expression pour signifier deux choses. D'abord qu'on ne s'abandonne pas aux gestes qui, dans le privé, ne font pas question ou que, si tout de même on veut parler de gestes, ceux-ci sont davantage maniérés, filtrés, codifiés, réglés. Ensuite qu'il ne s'agit pas de s'interroger sur les principes de ce qu'on fait ou que, si tout de même il y a quelque chose comme des principes (qui seraient alors les principes des manières dont je viens de parler), ceux-ci ne sont pas discutés dans leur engagement même. J'y reviendrai sans doute. Ce que je veux pour l'heure remettre en jeu, c'est l'hypothèse du séminaire : s'il n'y a vraiment d'espace qu'en

raison d'une démarcation, comment l'extension du social pourrait-elle en produire ? Le propos d'Arendt me permet de suggérer qu'en raison de la modernisation de la vie et de l'émancipation d'un sens enrichi de l'*oikos* on a pu perdre de vue la dualité essentielle de l'espace et raisonner davantage en termes d'étendue. Comment illustrer ce phénomène ? En le comparant à une inondation. Platon avait déjà fait un sort à cette comparaison. Je la reprends en en déplaçant quelque peu l'enjeu. Je cherche en m'y référant à penser un monde (si le mot convient : Arendt l'accepterait-elle pour ce que je vais dire ?) qui à bien des égards immerge, entourant et environnant sans cesse, c'est-à-dire partout, quelles que soient les différences apparentes. Le registre métaphorique de l'immersion et du bain est aujourd'hui prégnant. Nous signifions comme uniformément englobés d'un élément, l'eau, pour lequel nos capacités de respiration ne sont pas faites *a priori*, il admet en conséquence que nous soyons en manque d'abri, de repaire, de repère et de repos. « Absence d'abri », cela veut dire aussi absence de repos, d'espace-temps pour l'*otium*. Et qui plus est de nuit, s'il faut en plus suivre la suggestion d'Arendt, voire l'accentuer en disant qu'un monde parvenu à l'extrême de la socialisation a quelque chose de

noctambule : il luit, il est éclairé en permanence. *Neg-otiant* sans arrêt, il ne dort pas. Toujours dans la veille, disposant de procédés pour se voir et se surveiller même de nuit, il ignore l'interruption (en langage d'aujourd'hui : la position *off*). L'espace tel que j'essaie de le faire imaginer peut-il s'accommoder d'une telle ignorance? Il me semble qu'il faudrait réfléchir à ceci que nous pensons en des termes qui ne font pas valoir l'interruption. Nous parlons de flux et de circulation et nous vivons dans des conditions qui tendent à exclure la panne (je pense en particulier ici à la panne d'électricité, soit de cette énergie grâce à quoi il peut ne pas y avoir de nuit). Aujourd'hui où la gestion de la crise dite sanitaire me confine dans l'espace clos de ma demeure, je ne peux adresser à mes proches des mots familiers parce qu'au moment où je voudrais leur parler familièrement ils sont en relation de télé-travail avec d'autres qui ne sont pas là mais qui ont priorité (ça m'est signalé) sur ma conversation. Cette situation est au fond typique de l'extrême socialisation qui nous affecte. Même reclus chez nous, nous sommes liés au social. Ou par le social tenus. Dernier exemple que je prendrai ici : les objets (donc les éléments spatiaux, localisés) avec lesquels nous convenons de la mesure du temps. Ce

ne sont pas les cadrans solaires d'autrefois qui s'accordaient au soleil. Ce ne sont pas davantage les horloges mécaniquement autonomes qui leur succédèrent. Non, ce sont des objets connectés et par électricité alimentés, liés par conséquent, en amont pour ainsi dire de leur usage, à une production sociale. Nous pouvons dire de ce genre d'objets qu'aussi proches de nous soient-ils toujours, ils ne tiennent pas au lieu comme ceux d'avant. Nous sommes comme jamais libérés de et dans notre abri de tout un enfermement traditionnel. Il y va en dernière analyse d'une modification du statut des murs. Ceux-ci n'ont plus toute la fonction qui était la leur : traversés d'ondes et d'éléments conducteurs divers, ils sont à certains égards ouverts malgré l'apparence. La question est de savoir s'il nous faut à tout cela réagir ou plutôt nous en donner un meilleur sentiment. C'est cette seconde voie que je voudrais autant que possible examiner. Je dirai aussi tôt ou tard pourquoi je l'aborde avec en tête ce mot de « sentiment ».

5)

La thèse d'Arendt est que la socialisation de la vie humaine que j'ai défini de mon côté comme un enrichissement de la vie ne facilite

pas toute cette vie même. En particulier, elle rend d'une certaine manière difficile l'éducation, elle en complexifie la tâche. Lisant « La crise de l'éducation », nous pouvons penser que les enfants sont précocement pour ne pas dire prématurément exposés au dehors de la vie, au non vital, c'est-à-dire (encore une fois, c'est la lecture que je propose) à la richesse du social, à sa sollicitation, à sa réclame. Afin de commenter ce propos, je vais dire de mon côté qu'il y a, dans le monde d'aujourd'hui, abondance du social (ou abondance de la fourniture en éléments, objets ou biens sociaux) et que notre affaire est de nous débrouiller avec cette abondance. Que faire avec elle ? Faut-il s'en priver, s'en dissocier, s'en éloigner, s'en distancier ? Sommes-nous voués à seulement nous distraire avec elle ? Ce sont ces dernières hypothèses, celles de la distanciation et de la distraction, que je voudrais commencer à examiner. Elles vont me permettre ici surtout de mentionner avec un peu de précision celui qui fut un ami d'Arendt sans tout à fait penser comme elle, à savoir Benjamin. Toutefois pour vraiment les comprendre dans leur contexte d'émergence, pour examiner davantage la façon dont elles peuvent se compléter l'une l'autre, il faudrait un autre séminaire, dans une autre année pourquoi pas.

Le problème pour l'heure, c'est que la définition arendtienne du social (en substance : « ni privé, ni public ») est négative. En admettant le « domaine privé » comme un « abri », elle est certes tentante puisqu'elle permet d'imaginer un lieu de repos. Mais elle est difficile à soutenir pour deux raisons.

La première, c'est qu'on ne sait plus très bien, une fois introduite l'idée du social comme intermédiaire capable de brouiller la distinction public / privé, ce qu'il en est des notions de monde, de culture et de personnalité. Le social fait-il monde ? Est-il lieu de culture ? À première vue, non, puisque ces deux derniers termes, « monde » et « culture », ont été nommés dans le texte à propos du public. Raisonons cependant. Nous pouvons supposer que le registre de langage qui convient au social, c'est, plutôt que la discussion et la contradiction, la communication. Ou l'échange. Mais n'est-ce pas justement à la prégnance de ce registre qu'il faut savoir se soustraire lorsqu'il s'agit de délibérer, c'est-à-dire d'abord de s'opposer sur la définition de principes et de se contredire politiquement ? Et n'est-ce pas à cette soustraction que peut être utile la part intérieure d'éthique, ce repaire de la personnalité dont je parlais en substance au

moins précédemment ? Dans ce cas, c'est à la possibilité d'entretenir un rapport personnel au social, en étant d'une manière ou d'une autre réservé (ou sur la réserve) quant à lui, qu'il faudrait confier la possibilité de la politique. Mais à partir de quoi et comment ce rapport serait-il lui-même susceptible d'advenir ? Il me semble, et nous allons le voir, qu'on peut traiter de toutes ces questions en suivant l'esprit de la proposition que fait Arendt quant à l'éducation, mais pas nécessairement en suivant l'ordre du texte où elle écrit cette proposition. Ou, pour le dire autrement, même si elle a bien utilisé le mot « culture » quand il s'agissait de définir la conduite des humains dans l'espace public, même si, donc, elle a lié le registre de la culture à celui de la politique, cet usage et ce lien n'ont eux-mêmes de sens qu'en raison de l'existence du champ social auquel, n'en eût-elle pas encore parlé, elle pensait déjà.

La seconde difficulté tient à la portée de la protection des petits. Le texte dit clairement le mal qu'il pense d'une participation prématurée (et pour cette raison destructrice) à la discussion publique. De là qu'il soutient que les enfants soient protégés des difficultés et risques de ce genre de discussion dans l'abri éducatif de la famille. Mais cet abri vaut-

il aussi pour le social ? Et si oui, à propos de quoi ? Le social n'est-il pas justement ce qui émancipe de l'abri ? Pouvons-nous imaginer de soustraire nos derniers nés à cette émancipation ? Si même cela était possible, quelle serait la conséquence ? Pouvons-nous, proposant en substance à des jeunes de ne pas être modernes, atteler nos pratiques éducatives à une tâche aussi réactive ?

Ma thèse s'appuie sur une part au moins du propos arendtien. Elle est qu'aujourd'hui les enfants sont d'une certaine manière plus que les adultes dans le bain social (je compte bien attirer l'attention sur la métaphore aujourd'hui si répandue de l'immersion). Ils sont transis par la vie sociale, par ses sollicitations, par ses productions. Cependant, s'ils sont à même nombre d'éléments de la société, ils le sont de manière brute. C'est brutalement – ou sans nuances – que le social les concerne. Ainsi ne savent-ils pas l'historicité de ce qui les sollicite. Ignorants que les objets qui les entourent ne sont pas de tout temps, n'ayant littéralement pas vu venir ces objets, ils en sont immédiatement familiers et n'imaginent pas que tout un monde s'en étant autrefois passé, il pourrait de nouveau s'en dispenser. Les éduquer, ce n'est pas alors, comme dans les

soins, répondre sans hésiter à ce qu'ils peuvent avoir ou signaler d'attentes qui ont quelque chose de vital (qui engagent en tout cas la santé dans ce qu'elle a de plus physique), mais nuancer ou différencier les entrées, la pénétration et finalement la présence du social dans leur vie, chose dont précisément ils ne sauraient éprouver d'eux-mêmes le besoin. Cette part d'éducation revient à établir des valeurs, à distinguer du valable et du non valable, à faire tri dans ce qui arrive du monde, toutes opérations qui sont de l'ordre de la culture, puisque cultiver, c'est comme jardiner, c'est foncièrement trier et faire un choix parmi ce qui pousse, c'est distinguer ce dont on trouve qu'il y a raison de faire garde et trésor de ce qui, passager seulement, rejeté au bout du compte, ne vaut pas d'être transmis. Bref, la tâche de l'éducation dans un monde enrichi, c'est moins que jamais, en raison justement de l'abondance, de transmettre tout ce qui se fait jour sur le moment. Comment pareille tâche peut-elle s'accomplir ? De nombre de champs de production émane à présent avec profusion des objets qui ne sont requis ni par la discussion publique ni par les exigences de la vie. Cette profusion est bien capable de submerger les esprits : ils ne l'attendent pas réellement, elle leur arrive sans cesse, à la

manière des vagues et des marées, et tellement qu'elle risque de noyer jusqu'à la possibilité même de la culture. À certains égards en effet, la productivité sociale est telle qu'elle déborde le temps même qui peut être nécessaire à l'opération de tri. Pour changer de régime métaphorique, disons qu'elle prend ce temps de vitesse.

C'est substantiellement cette question qui occupe Arendt dans le chapitre qu'elle consacre à « La crise de l'éducation ». Je vais ici surtout m'arrêter au régime de métaphore avec lequel je viens moi-même de l'introduire. Ce régime nous est aujourd'hui familier puisque nous parlons, sinon tout à fait en bonne part, en tout cas de façon assez tranquille, comme s'il s'agissait là de quelque chose somme toute assez neutre, « d'immersion ». Ce mot a sans doute dans nos esprits un contrepoint honorable, celui de la navigation qui, par définition, semble écarter la noyade de nos perspectives. Mais il a aussi des déclinaisons en définitive obscures quant à leur signification précise : « insertion » et « intégration » par exemple. Sans doute ne se propose-t-on jamais, en recourant à ces déclinaisons, de mettre la tête sous l'eau à ceux qu'on envisage d'insérer ou d'intégrer. Mais une éducation qui se donnerait comme

perspective d'insérer les plus jeunes dans la société sans autre précision sur ce singulier (« la » société) et sans prendre garde à ce que je viens d'essayer de faire comprendre, à savoir qu'un jeune est dès sa naissance dans la situation d'une insertion, une telle éducation, donc, n'aboutirait-elle pas à ce qu'elle prétend éviter : sinon la noyade, du moins la submersion ? Il y a grand risque à ce que, en rajoutant pour ainsi dire sur l'insertion, elle manque à la tâche qui exige plutôt que se mette en place un rapport non brutal, médié, cultivé aux diverses sollicitations et réclames du social.

Puisque je discute la pertinence des métaphores de l'immersion, je voudrais signaler en passant, au-delà des remarques faites par Antonio Caselli (*En attendant les robots*, Seuil, 2019, p. 66 sq), que dans son appellation même l'économie dite des « plate-formes » est bien capable de faire valoir à son tour un imaginaire de la flottaison. Ainsi les plate-formes de forage en mer sont-elles des objets en quelque sorte étales qui surnagent, de sorte que le mot peut nous faire imaginer un monde divisé entre ceux qui, immergés, se débrouillent avec les remous de la mer et ceux qui, au-dessus, sur la plate-forme

installés, la tête hors de l'eau, dominant les nageurs pris dans les courants sous-jacents.

D'une manière générale, pouvons-nous être modernes – être d'aujourd'hui – sans être socialement immergés ? Cette question, je ne chercherai pas à la traiter sans en avoir d'abord mieux décrit la situation. Pour y parvenir, reculant un peu dans l'histoire, faisant acte de culture, je vais m'écarter autant que possible du régime métaphorique que je viens de critiquer et m'aider de Benjamin, avec qui Arendt discuta. Je l'aborderai par un point particulier qui pourra dans un premier temps sembler distant de ce que je viens d'évoquer. Pour Benjamin, il est une expérience que dans un langage arendtien on pourrait dire éminemment sociale. Cette expérience concerne un savoir marcher, mais pas ce qu'il peut éventuellement y avoir d'archaïquement vital dans ce savoir : l'humanité a dû ici apprendre et doit du reste encore apprendre. Il ne s'agit pas d'une pérégrination, ni d'une promenade, pas même d'une flânerie. Non, ce qui est en jeu, c'est le passage. Au terme actuel de la socialisation, l'homme socialisé doit pouvoir être un passant. Il doit en conséquence se faire à l'expérience de côtoiements, voire de coudoiements, qui, par définition, ne sont pas des rencontres. Mais il

doit aussi devenir capable, et pour cela même, non pas de regarder frontalement, mais de donner et de recevoir, si ces verbes conviennent, des coups d'œil. Ni on regarde, ni on est vraiment regardé dans les environnements sociaux : on jette seulement un œil sur ce qu'il y a et sur les autres passants. Si c'est vrai (je pense d'erechef à Marc Augé), alors un carrefour ou une place de marché où l'on peut se rencontrer pour un peu de conversation doit paradoxalement être considéré comme moins abouti socialement qu'un échangeur, un rond-point ou un supermarché, tous espaces où s'organise la gestion de files où chacun passe soit à côté soit devant soit dans le dos des autres. En ce sens, le perfectionnement et l'accomplissement du social, ce pourrait être la disparition même des croisements. Nous y sommes aujourd'hui avec ce que nous appelons « réseaux sociaux », qualification qui devrait étonner plus qu'elle ne fait. Et nous y sommes aussi, c'est complémentaire, avec les cartes de paiement « sans contact » ou avec les machines à encaisser qui ôtent même au moment commercial la part, fût-elle déjà restreinte, qu'il pouvait prendre à l'expérience de la rencontre.

Pour ma part, ayant eu à réfléchir sur les aller et venues que pouvait susciter un magasin alimentaire de grande taille susceptible de s'installer sur une friche industrielle à présent englobée par la ville de Toulouse, je me demande si nous ne serions pas avisés de considérer l'expérience du passage comme plus dialectique ou moins unilatérale qu'il ne semble quand on se tient à la description que je viens de faire. La question, ma question, qui ne vise pas à dépasser ou à corriger le propos benjaminien mais au contraire à en mieux faire pousser l'esprit, c'est de savoir si l'expérience du passage n'est pas plus profondément qu'il n'y paraît l'objet d'une injonction paradoxale : il nous incombe en fait aujourd'hui de passer et de ne pas passer. Une conséquence concrète de cette affaire, c'est ce que remarquait déjà Illich à propos de la circulation : on a construit des autoroutes urbaines et des périphériques pour finalement se déplacer à une vitesse moyenne de l'ordre de cinq ou six kilomètres à l'heure. Une autre, c'est ce que notait déjà en substance Benjamin lui-même dans son analyse des passages parisiens : on crée des lieux de déambulations qu'on nourrit de vitrines afin d'arrêter le chaland (voir éventuellement à ce sujet le cynisme d'un Rem Koolhaas quand il traite de la boutique par lui

assignée à la mutation du passant en client). Bien sûr ce que je dis là devra être repris. Mais comme pour l'heure il me faut clore cette première année de séminaire, je me contenterai d'annoncer, depuis ces remarques sur les passages, la ligne générale de la réflexion qui pourrait être la mienne : avoir de la considération pour le fait historique des passages, examiner ce fait non comme une aberration (à la manière d'Augé) mais comme un symptôme. En usant de ce terme, je ne fais au fond que donner un peu de conséquence à la double négation par laquelle Arendt définit la société. Que celle-ci ne soit exactement ni d'ordre privé ni d'ordre public et que de cette situation il ne soit pas délibéré (car si elle l'était, alors elle serait politique), n'est-ce pas ce qui expose le social à des constructions et à des pratiques symptomatiques, c'est-à-dire doublement signifiantes et, de la sorte, pas franches ? Il y va dans la champ social d'un désaccord tu, d'une dissonance sourde, d'une harmonie de façade. Et si ce champ s'étend indéfiniment, c'est parce qu'il s'étend symptomatiquement.

Un symptôme, ça peut avoir la dimension d'une manifestation esthétique. Telle rougeur qui, par exemple, me vient au visage ou, au contraire, telle pâleur singulière sont le

manifeste d'un état psychique interne dont je ne parle ni ne souhaite parler, que donc je voudrais taire et que cependant je ne parviens pas à contenir tout à fait dans le silence. Cet état qui s'exprime sans se dire, qui même d'une certaine façon ne veut pas se dire, c'est, littéralement, une émotion : un mouvement hors de soi, un remuement du soi jusqu'au dehors du soi. De cette façon d'aller au dehors ou au manifeste, je voudrais par la suite rapporter la notion à celle d'un sentiment qui se trahit. Un tel sentiment ne se montre pas franchement et même peut-être ne s'assume pas en tant que sentiment. Avec cette notion et ce lexique, je pense pouvoir situer le champ où une analyse socio-politique peut rencontrer la pensée de l'art moderne, notion où j'inclus, bien sûr, l'architecture, le design et le cinéma. J'espère en fait à terme soutenir trois thèses complémentaires, à savoir : 1) que la vie sociale ménage moins l'espace qu'elle ne le couvre, l'occupe ou, ainsi que j'ai dit déjà, en prend la place 2) que cette occupation a des incidences esthétiques symptomatiques 3) que ces incidences manquent, comme je viens de dire, à une dimension du sentiment. C'est évidemment cette dernière notion qu'il faudra tout particulièrement définir et situer. Je l'aborderai à partir du texte que Louis Sullivan

publica en 1896, *The Tall Office Building artistically considered.*

Séminaire 2021

Les espaces supposés « publics » sont le plus souvent mal nommés. Ce sont moins des espaces que des environnements, et ils sont plus sociaux que publics. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que cette différence entre le social et le public ? Et pourquoi le premier terme est-il moins prisé que le second ? Après le séminaire de 2020 qui montrait comment et pour quelles raisons on peut tenir à la distinction du privé et du public, mais aussi comment et pourquoi cette distinction est archéologiquement constitutive de la spatialité, celui de 2021 prendra le parti de chercher, positivement pour ainsi dire, les qualités spatiales possibles d'un monde à vie sociale développée.

1)

Il s'agit cette année de sortir de la proposition négative d'Arendt (le social n'est « ni privé ni public »), de regarder autant que possible la société en positif et de tâcher à la penser moins comme une sphère qui englobe, moins comme un environnement qui ne cesse d'entourer ou moins encore comme un milieu

omniprésent que comme un élément relatif capable, en raison même de sa relativité, de participer à la constitution de cette spatialité que je supposais essentiellement polaire lorsque je proposais pour commencer tout ce travail de suivre une réflexion de Georg Simmel.

Reprenons, tout de même, quelques hypothèses de l'an passé. Nous avons considéré *a priori* qu'il fallait distinguer l'espace de l'étendue. On ne fait pas un espace en mettant une chose à côté d'une autre et en étendant ainsi peu à peu des emplacements, mais en installant une distance entre deux points non identiques qui, de ce fait deviennent des pôles. C'est en raison de la séparation entre ces pôles que l'espace se constitue ou se constituerait. L'entre-deux est dès lors ici essentiel. Est-ce dans cet entre-deux que la vie sociale a trouvé son champ ? C'est ce que le propos d'Arendt, que j'ai peut-être trop lu, ou trop littéralement, m'a donné pour ma part à penser. Conséquence dans cette hypothèse : si, comme elle le dit, la vie sociale s'est développée avec les Temps modernes, alors il ne faut pas s'étonner que ces temps se soient affairés dans leur extension progressive à envahir et à occuper l'espace. Concrétisée, cette proposition pourra

se dire comme suit : plus la vie se modernise, moins il y a de place entre les lieux que nous pouvons fréquenter et plus la dissemblance de ces lieux (leur ponctualité ou polarité spécifique) s'efface. Toutes les villes tendent à se ressembler, sauf dans ce qu'il leur reste d'historique (j'y reviendrai) mais qu'elles aménagent désormais de la même façon, en économie et spectacle touristiques. De même, dans un monde par hypothèse socialisé ou même seulement, à moindre échelle, dans un lieu ménagé pour que puisse s'accomplir une vie sociale, l'instance du public n'a pas son point de repère : il n'y a pas de place qu'on puisse vraiment dire publique, les *agora* vides disparaissent. Nous pouvons encore examiner combien, dans la même condition, tend aussi à disparaître la distinction entre l'au-dehors et l'au-dedans. Étant donné que dans cette distinction aucun des deux termes n'existe en soi, mais seulement par relation différentielle, cela veut dire que des activités semblables peuvent s'étendre ici comme là : on peut se tenir dehors comme dedans et, à vrai dire, il n'y a de plus en plus qu'apparence de dedans et de dehors. C'est le thème arendtien de l'abolition des quatre murs.

Il ne s'agira pas, je l'ai dit déjà, de passer le temps de réflexion de cette année à regretter

cette situation ni de porter sur elle un regard seulement placé entre nostalgie et réaction. Le fait social ne peut pas ne pas avoir un motif, et c'est ce motif qu'il faut comprendre sans préjuger de sa clôture, sans le présupposer complet, mais au contraire comme manquant d'un certain supplément. Si par exemple je dis que les lieux où la vie sociale s'est développée manquent de quelque chose, je n'invite pas à passer outre ces lieux, je dis seulement qu'ils ne sont pas suffisants (même s'ils se conçoivent eux-mêmes avec une certaine suffisance). Et si mon propos, tout de même, a quelque chose de critique, ce qu'il met en cause alors, ce ne sont pas l'existence ni le principe, par hypothèse modernes, de la vie sociale, mais leur prétention et, d'une certaine manière, leur orgueil. Beaucoup aujourd'hui ne pensent pas en ces termes. Beaucoup préfèrent dire, en substance, que nous avons fait le tour de l'expérience moderne, que nous l'avons assez pratiquée et pensée et que l'heure est venue, selon les cas, du post-moderne, du sur-moderne ou de l'hyper-moderne, tous termes que je ne saurais dire absolument défaits d'une certaine nostalgie pour l'autrefois. Bien sûr il y a pour le moins des nuances entre tous ces discours. Mais tous au fond présupposent que nous aurions assez goûté à la modernité

et que nous saurions assez ce qu'elle est. Je ne suis pas de cet avis, moi qui pense, je l'ai écrit, que nous sommes des « modernes sans modernité », c'est-à-dire des modernes n'ayant pas assez affaire à un élément qui ne peut venir qu'avec la modernité même. Cette modernité « même », j'y reviendrai, n'est pas tout à fait absente. Mais elle est en souffrance, attendant encore, en somme, qu'on vienne la prendre en charge et que, partant, on s'occupe d'elle. Je tiens à préciser que ce type de position fut l'objet d'un désaccord avec Bernard Stiegler en 2005-2006. De ce désaccord un écho s'entend dans l'archive sonore de la première séance d'un séminaire que B. Stiegler m'avait demandé de conduire cette année-là, archive retirée du site de l'IRI en 2020 et qu'il me faudrait donc republier pour mon compte sur mon propre site.

Bien sûr, ce sera l'un des enjeux de la recherche qui s'ouvre à présent que de revenir sur cette thèse d'un manque de modernité des sociétés modernes. Mais d'abord je voudrais tirer quelques conclusions de l'idée plus générale qui s'affirme ici, à savoir que ces sociétés qui, par hypothèse ont développé le champ social, sont à penser comme insuffisantes. Elles ne le sont pas

provisoirement, elles le sont inévitablement. Autrement dit, il ne s'agit pas d'imaginer pouvoir les parfaire ni d'envisager la possibilité même de cette perfection. Et c'est précisément l'acceptation de ce manque de suffisance, et même cette acceptation incessamment renouvelée, qui peut faire la qualité du social. Je tâcherai, bien sûr, de dire en quoi mais là est bien l'idée régulatrice, l'hypothèse du séminaire de cette année, idée et hypothèse dont je peux pour l'heure tenter de faire comprendre l'enjeu *a contrario* en disant que ce qui ne va pas, que ce qui pourrait expliquer le mal être et le malaise humains, c'est la suffisance du social. Ou toute une façon de le rendre non pas seulement important, mais imposant. Et par conséquent de ne pas regarder assez ailleurs.

Je ne pense donc pas le social comme l'espace où pourrait venir s'achever l'existence humaine, celle-ci étant aussi concernée (comment, c'est ce qu'il faudrait parvenir à dire) par d'autres conditions dont nous avons traité l'an passé, celles de la vie privée et du questionnement public par exemple. Non, la société est une condition de plus pour cette existence, et à cette condition les précédentes ne sont pas réductibles quoiqu'il puisse sembler (c'est une partie du problème que,

justement, il ne semble pas qu'il en soit ainsi). J'ai commencé à en dire la prégnance particulière : elle perturbe la spatialité ancrée sur la distinction privé/public, elle met apparemment en cause la notion d'un espace lié à l'existence d'un pôle public, brouillant du même coup la définition du champ politique. Ce champ, pour le dire peut-être plus simplement, ne paraît plus clairement défini et l'on ne sait pas vraiment, dans la rumeur ambiante, ce qui distingue les questions sociales des questions politiques. Et c'est la même chose pour ce que nous inscrivions l'an passé au titre de la vie privée : les questions qui se posent à cette vie se nuancent ou se dégradent dans les sociales. Et réciproquement : les enjeux sociaux déteignent dans le champ des existences privées.

J'ajouterai deux mots pour conclure toute cette sorte d'introduction à la méditation de cette année. Le premier concerne ce que je viens d'appeler « dégradation ». Pour qu'un dégradé ait lieu en peinture, il faut bien diverses couleurs, donc de la différence, mais une différence dont les démarcations, faute d'être manifestes, ne peuvent être situées. Comme je cherche cette année à penser le plus positivement possible le champ social, je

vais traduire la comparaison que je fais ici en disant premièrement que la spécificité du social n'apparaît pas clairement dans le vécu qu'on en a, deuxièmement que, d'un côté, cette spécificité se confond dans les bordures de la politique, troisièmement que, d'un autre côté, elle se mêle à (ou de) la vie privée. Reste qu'il est bien un endroit où elle a sa couleur singulière, ni politique, donc, ni privée. C'est en cet endroit qu'il s'agit de se rendre, autant que possible, désormais.

Second mot : une thèse très intéressante que j'ai lue au sortir de l'été m'a convaincu de ce que, chez Simondon, le collectif, le groupe, par extension pour moi le social (mais ce mot n'est guère simondonien, je ne l'ajoute que pour me faire comprendre pour ma part) relève d'une individuation spécifique travaillant pour ainsi dire des éléments que la vie dans ce qu'elle a d'individuel n'individue pas. Autrement dit, le groupe tel que le pense Simondon n'est pas une association fonctionnelle d'individus constitués interagissant entre eux, c'est-à-dire contribuant chacun pour sa part mais solidairement à la fonctionnalité globale. Non, c'est le dépassement d'un stade ou d'un niveau ou tout simplement d'une sorte de la vitalité. Ce qui se joue là, c'est une

transduction et une différence, à comprendre encore, entre l'inter-individuel et le transindividuel. Voici donc ce que je pourrais dire pour commencer cette année : que le champ social, s'il s'agit bien de le penser pour lui-même aussi positivement que possible, n'est pas entre (pas seulement *inter-calé*, comme nous avons dit jusqu'à présent en suivant Arent, entre) le privé et le public à la manière d'une pièce de plus, mais de même nature, qui viendrait se placer dans le champ moteur constitué déjà du magnétisme privé/public. Non, il y va d'une transduction et, donc, si je rapporte ce vocabulaire au mien, d'une polarité spécifique capable de faire place et de mouvoir autrement que le privé et le public.

Je tire de cette allusion au concept du transindividuel simondonien une remarque et une question. La remarque tient à ceci que si c'est en apparence le même individu qui passe et se déplace d'un champ à l'autre, ce n'est pas le même niveau ni la même sorte de subjectivité qui se tient ici ou là. Cette subjectivité est plus ou moins relative, et diversement subjectivée. Je peux envisager que ce qui me définit comme sujet dans la vie privée ou ce qui me donne une place dans cette vie (celle par exemple de cet amant, de

cette amante, de ce père, de cette mère, de cet enfant qui se font des histoires personnelles) ne serve guère à me situer ou à me qualifier dans une vie sociale où je peux me trouver participant quelconque et anonyme d'opérations décidées au-delà ou indépendamment de ma personne et de mes qualités personnelles. Le mode de l'autorité et de l'autorisation n'est pas en tout cela de même ordre.

Quant à la question, elle vise à savoir ce qui peut se développer de relation dans le social qui ne se développe pas ailleurs. Si l'autre dans l'espace public est mon égal et dans l'espace privé mon proche, qu'est-il dans le social ? Mon voisin peut-être, celui à côté de qui je peux être. C'est de cette expérience, le côtoiement, que je voudrais par la suite chercher la positivité.

2)

Pour Vilém Flusser, qui réfléchissait sur le monde à la fin du XXème siècle à partir d'une théorie de la communication, nous avons connu trois sortes de sociétés : préindustrielle, industrielle et post-industrielle. Dans la dernière, « le plus grand nombre travaille dans l'administration » et

l'industrie aussi bien que l'agriculture sont « fonctionnalisées » (*Post-histoire*, T&P Work Unit, 2019, p. 58). Il ne s'agit pas là seulement d'un changement quantitatif dans la répartition des tâches sociales, il s'agit d'un changement « ontologique » qui « implique une mutation de la structure du travail dans son ensemble » (p. 58). Le fonctionnaire, poursuit Flusser, « est assis derrière une table. Il reçoit des papiers recouverts de symboles (lettres et chiffres). d'autres fonctionnaires les lui ont fournis. Il les classe ou il les jette. Il remplit d'autres papiers avec des symboles. Ces papiers là, il les transmet à d'autres fonctionnaires. Il est récepteur, transmetteur et émetteur de symboles. Son travail consiste à manipuler des symboles. Sa *praxis* est absorbée par le monde des codes » (p. 58). Or, ajoute plus loin Flusser, dans cette société fonctionnarisée qui fait tant de place à la codification, il y a aussi ce fait : « Il n'y a pas de place pour un marché. Il n'y a pas de république. Le moindre espace est déjà occupé par les mass-media et l'opinion publique » (p. 84). Et plus loin encore, Flusser définissait le cinéma comme un lieu qui « simule le théâtre » mais « n'est pas théâtre » car « l'émetteur du message ne fait pas face aux récepteurs » (p. 88). Je retiens la thématique ici du face à face. Pour Flusser,

cette façon de se situer n'est plus déterminante. Il y va d'un retrait, explique-t-il, des situations « dialogiques » que manifeste à sa façon le succès, dans l'architecture urbaine, des salles de cinéma. Dans ces salles, « dès l'entrée » on « se retrouve dans un espace géométrique, arithmétiquement ordonné. Des choses étendues, des chaises en rang, munies de chiffres. Un espace cartésien. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une adéquation de la chose pensante à la chose étendue. Quand le spectateur s'assoit confortablement sur sa chaise, et s'allonge pour recevoir le message, il se convertit lui-même en chose étendue » (p. 89). Je relève évidemment ici la référence à l'étendue puisque depuis le tout début de ma réflexion j'en oppose la notion à celle d'espace. Selon Flusser, les sujets, si ce mot convient encore, qui se meuvent à l'époque du cinéma, se dé-spatialiseraient quasi physiquement. L'espace ne serait pas seulement occupé par les institutions médiatiques, il disparaîtrait même en tant qu'instance. Être « converti en chose étendue », cela veut dire, étant donnée l'allusion à Descartes qui pointe ici, devenir l'objet d'une pensée extérieure que Flusser nomme aussi « programme ». Ce programme n'a pas de sentiment pour les sentiments des récepteurs. Ainsi le film a-t-il une logique

interne prédisposée qu'il peut dérouler dans l'indifférence.

Avec cette analyse, nous sommes chez Leibniz au moins autant que chez Descartes. Le monde d'aujourd'hui est selon Flusser rempli de fonctionnaires (et donc, ajouterai-je de fonctionnements). Cette situation exclut que des personnes se demandent entre elles quoi que ce soit. Elles n'ont pas à s'organiser, elles sont organisées. Ou, si l'on préfère, elles sont mises en cohérence extérieurement à ou au-delà de leurs subjectivités. En ce sens, ce sont bien des monades « sans portes ni fenêtres » selon la fameuse formule de la *Monadologie*, c'est-à-dire des êtres dont l'historicité et la puissance d'événementialité (ou la capacité à faire quelque chose au monde et à s'y activer avec quelque conséquence) dépend d'une position dans un plan global qui, à chaque instant, n'est pas le meilleur, mais, suivant encore une fois Leibniz, « le meilleur possible ». La sorte d'expérience monadique que donc, à mon sens, Flusser décrit au cinéma, il en repère aussi au supermarché, pour lui pendant du cinéma. Le supermarché n'est pas « un véritable marché destiné au dialogue, à l'échange d'informations. (...) Parmi la pléthore des messages en couleurs et en sons qui inondent

l'espace entier de discours, il n'y a pas de place pour un dialogue de quelque nature qu'il soit. Le supermarché est une république fallacieuse » (p. 87). Un peu plus loin, avant de faire remarquer que « l'animal mythique qu'on appelle la masse est muni de deux extrémités, et il fait une des deux queues au supermarché, et l'autre devant le cinéma » (p. 88, dans un cas la queue est faite pour sortir, dans l'autre pour entrer), Flusser écrit : « Le cinéma est l'autre face du supermarché » (p. 88). Dans les deux cas nous – « nous » en masse – nous sortons de l'expérience nourris de messages, nous nous faisons programmer.

Je relève au passage, dans ce propos, l'opposition du discours au dialogue. L'absentement des situations dialogiques n'est en effet pas nécessairement incompatible avec une certaine prolifération de la discursivité. Il n'empêche nullement qu'on profère, qu'on déclare, qu'on fasse savoir, bref qu'on signifie. Ce qui manque, c'est alors plutôt une façon de faire place à la réponse et d'avoir pour elle une certaine sorte d'égard ou de considération. « Jamais il n'y a eu autant de communications faites de discours », écrit Flusser, « comme ceux que distribuent les mass-media (...) et la science (...). La « solitude dans la masse » est l'effet des difficultés

grandissantes que nous éprouvons pour dialoguer avec les autres. Sous le pilonnage quotidien des discours impeccablement distribués, nous disposons tous d'une masse d'informations, la même pour tous. Ainsi tout échange dialogique de ces informations est une redondance (la redondance est la partie d'un message qui est déjà contenue dans la mémoire du récepteur). Notre sentiment de solitude s'explique par cette redondance qui fait que nos dialogues se résument à des bavardages. Avec une telle prédominance du discours et par un tel dépérissement du dialogue, le tissu de la société occidentale est en voie de dépérissement » (p. 80-81).

Je commenterai toute cette situation dont Flusser pense le cinéma comme le supermarché emblématiques en disant qu'elle exclut les face à face. Son organisation ne vise pas à permettre des affrontements, au sens littéral de ce mot qui implique d'abord l'idée d'un front se mettant pour ainsi dire au regard d'un autre. En ce sens, nous qui avons lu Hannah Arendt, nous pouvons dire juste le jugement qui exclut la socialité dont il est capable de la *res publica* – de la chose publique – ou qui n'en fait qu'une sorte de mime de l'espace public. Ni en effet on ne se regarde au cinéma ni on ne discute. Quant au

supermarché, certes on peut s'y voir et y échanger quelques mots, mais ces vues et ces mots n'ont rien de décisifs. Ils ne sont d'ailleurs pas davantage personnels. C'est qu'à vrai dire nous ne sommes là que fonctionnellement. Pareille situation est-elle la perspective historique ou pour ainsi dire le point de fuite du développement social ? Et si ce développement absente en effet les situations « dialogiques circulaires » où pouvaient s'organiser des discussions en face à face, s'il favorise en conséquence les côtoiements et l'à côté les uns des autres, ne sommes-nous que tristement condamnés à l'extension de cette expérience ? Pouvons-nous autrement dit penser que le social n'est pas voué seulement à s'étendre et, s'étendant, à incorporer toujours un peu plus nos personnalités ?

Du cinéma lui-même peut venir, m'est venue en tout cas, une image plus dynamique et même turbulente de la vie sociale. Il s'agit de plusieurs plans de *Les hommes le dimanche* où, dans l'espace du cadre, ça va et vient dans tous les sens. Il y va d'un ensemble agité de mobiles et de mouvements.

Ce film, je l'ai présenté en 2015 à la Cinémathèque de Grenoble dans la cadre d'un programmation globalement intitulée «

Traversées urbaines ». « Il ne se réduit pas », disais-je, « loin s'en faut, à une histoire racontable concernant des personnages. Il montre, il fait voir bien plus qu'il ne raconte ce que j'appellerai une urbanité. Cette urbanité, il la lie à une ville à aucun moment surplombée. Il ne voit pas de loin, il traverse, certaines séquences étant seulement observatrices ou descriptives de quartiers ou d'endroits, les uns populaires, les autres bourgeois, les uns voués aux activités, aux commerces, les autres aux habitations. Un parc et un plan d'eau sont également filmés. Angles et lumières varient. La traversée est aussi temporelle : le vendredi soir, quand finit le temps du travail, on s'intéresse à des êtres d'abord situés au sein d'une foule alerte pour les rendre, en effet, « personnages » d'un peu d'histoire, puis on les suit durant le week-end et jusqu'à la reprise du lundi matin. Au moment de l'entrée en vacance, au début du film, les images sont très mobiles, ça va en tous sens dans un même plan, de gauche à droite, de droite à gauche, selon des lignes de pentes diverses, plus ou moins diagonales. Ça va aussi d'avant en arrière, d'arrière en avant, *etc.* Trolley et voitures se croisent, les piétons aussi, chaque « pièce » de cette mobilité générale ayant en outre sa vitesse particulière. Les mouvements de caméra et les points de vue eux-mêmes

sont multiples. Quand les Berlinois reprennent le travail, le mouvement s'ordonne en files. Il n'y a autrement qu'un moment du dimanche, sorte de contrepoint, où on les voit marcher comme au pas, dans le même sens, avec quelque chose de militaire et religieux à la fois. Le reste du temps, les déplacements dans l'image sont, comme les mouvements de caméra, multiples : on peut voir un trolley et des voitures aller en même temps dans des directions différentes. Le mouvement dominant peut être un instant de gauche à droite quand dans le plan suivant il sera de droite à gauche, ou de l'avant vers l'arrière, *etc.* » (cf; « À peine une fiction », entretien à propos du film *Les hommes le dimanche* (Siodmack, 1929), p. 27-34 in Nicolas Tixier (dir.), *Traversées urbaines*, MétisPresses, 2015).

Le film n'est pas tourné en studio. En ce sens il procède bien d'une observation visuelle de la ville. En fait, il repère à son tour trois sortes de société non pas, comme chez Flusser, successives, mais contemporaines. Ce sont donc plutôt trois états de socialité dans le même monde social global, trois états qui se distinguent suivant le degré de liberté des mouvements qui s'y déploient : s'il y a le militaire et le laborieux, il existe encore celui, plus libre, où les mobiles humains aussi bien

que mécaniques ne convergent ni ne se rencontrent.

C'est cette dernière notion : la rencontre, en fait plutôt une certaine façon de comprendre sans nuance la rencontre, qui obère souvent l'analyse de la société. Pourquoi dis-je « une certaine façon de comprendre » ? Parce que même quand on ne fait pas de la rencontre physique – du corps à corps, du corps face à un autre corps – un modèle explicite (dans *Non-lieux*, Marc Augé, lui, le fait), c'est tout de même ce modèle qui autorise foncièrement la critique qu'on développe de la convergence par synchronisation des sujets. Ainsi procède Flusser dont je parle ici, mais Stiegler fait au fond de même. En d'autres termes, cette critique n'atteint le but qu'elle se propose (mettre en cause la programmation des existences) qu'en optimisant pour ainsi dire la notion de rencontre, c'est-à-dire en faisant de cette expérience un idéal social, sinon même l'idéal de la vie sociale. Et sans doute faut-il en effet reconnaître qu'un monde où on ne rencontrerait jamais personne serait inhumain et que toute philosophie qui peine à faire place à la rencontre d'autrui (Descartes, Leibniz) n'est jamais loin d'une certaine inhumanité. Toute une critique contemporaine de la modernité a donc

utilement ce point de vue à l'esprit. Mais cela suffit-il à faire valoir la réciproque : un monde où l'on ne ferait que des rencontres ou bien un monde où le se rencontrer serait en quelque sorte inévitable et obligé n'aurait-il pas à son tour quelque chose d'inhumain ?

Je soupçonne notre pensée d'une certaine dépendance. Elle s'est habituée à faire valeur absolue du rapport frontal aux autres et au monde, exigeant en somme ce rapport au-delà de son champ de validité possible, tendant du coup à confondre le public qui en effet organise et règle des affrontements avec le social qui, aussi cas possible de luttes soit-il, esquive l'éclatement de ces luttes et, d'une certaine manière tient de cette esquive. Dans l'affaire, ce qui reste substantiellement impensé, c'est le social. Pèse sur lui une sorte de surmoi politique et sur nous, par conséquent, une pensée qui constitue le politique en instance moins spécifique que surmoïque. Pour le dire au passage, ce que pour ma part je cherche n'est rien d'autre que la spécificité de chacun des champs désignés par les mots « privé », « public » et « social ». La spécificité, et non la hiérarchie.

De ce qui a pu peu à peu forger l'habitude, donc, de surestimer le regard frontal, il faudrait sans doute que je traite. J'imagine

que l'art du tableau en perspective que je pourrais ici opposer à celui du cinéma, en tout cas à cette sorte de possibilité cinématographique que je viens d'évoquer, n'aura pas été pour rien dans l'affaire. Sans faire l'éloge des fuites et même des lignes de fuite, je vais cependant biaiser avec cette analyse et suggérer à titre de qualité pour le regard d'autres situations : longer par exemple, ou voir en travelling. Mais je vais aussi chercher à définir corrélativement pour le social et comme sociale une autre qualité que la rencontre. Ce sera celle du côtoiement. Qu'il y ait corrélation entre les modes du voir et les façons de qualifier le social, c'est cependant un point important à marquer tout de suite. Nous y reviendrons.

3)

C'est une tendance de la pensée dans ses divers états, cultivée ou courante, d'avoir grande estime pour les vues en face à face, par extension les échanges de regards, par extension encore leur rencontre. Il s'agirait là, considère-t-on souvent, d'attitudes particulièrement vouées à qualifier la vie sociale. Me référant encore une fois aux phrases d'Hannah Arendt qui sont à l'origine de toute cette recherche, je doute de la

pertinence de ce genre de considération. Je fais plutôt l'hypothèse qu'elle procède d'une confusion des instances qui font d'une vie une vie humaine. Faisant qualité sociale d'attitudes qui pourraient davantage concerner tantôt la vie privée (le face à face amoureux, la relance réciproque de regards qui s'aiment), tantôt la vie publique (l'affrontement des personnes sur l'*agora*), elle dépoliarise, si j'ose dire, cette vie, elle mélange ou elle confond les valeurs. Je vais tâcher d'aller à rebours, pour commencer au titre d'une hypothèse de recherche et non, j'insiste, en raison d'une vérité dont je serais certain. « Aller à rebours », cela veut dire, ici, chercher la possible valeur d'une situation irréductible au face à face et à la vue en perspective, à savoir le côtoiement et le regard qui longe.

Valoriser le côtoiement, c'est penser positivement le fait de ne pas se rencontrer. Et donc, j'y reviens, se heurter à toute une tradition de pensée qui fait de la rencontre une valeur absolue ou suprême. Cette tradition concerne évidemment Marc Augé, qui a des propos explicites sur cette question, mais peut-être aussi, plus indirectement, Emmanuel Levinas et quelques uns de ses lecteurs. Ce que je critiquerai, ce n'est pas qu'on fasse de la rencontre de l'autre une

valeur, c'est qu'on n'admette pas de limiter la pertinence de cette valeur, c'est qu'on la tienne pour un idéal par rapport à quoi on devrait se sentir en tout lieu obligé.

Alain Badiou, pour sa part, fait de la rencontre un événement dans le seul champ de l'amour. La dualité amoureuse, explique-t-il, implique qu'il y a deux positions, « une position et une autre position », aucune des deux ne pouvant faire « l'expérience de l'autre » ni « partager » cette supposée expérience (*Conditions*, Seuil, 1992, chapitre « Qu'est-ce que l'amour ? », p. 262-264). L'événement qui est ici possible n'est pas de même « type » que celui qui peut advenir en politique. Il est « ce supplément hasardeux à la situation qu'on appelle une rencontre ». Badiou ajoute : « Bien entendu, l'événement rencontre n'est que dans la forme de sa disparition, de son éclipse. Il n'est fixé que par une nomination, et cette nomination est une déclaration, la déclaration d'amour » (p. 263). Et tôt ou tard, cette déclaration (« Je t'aime ») où « s'accolent deux pronoms sans aucunement faire un de deux, s'atteste dans un : « Je ne te comprends pas », qu'il faut entendre et respecter à la lettre : il « fait vérité de la disjonction » (p. 264), ce qui n'a lieu qu'en amour. On ne saurait mieux dire le caractère à la fois exceptionnel et provisoire des

rencontres, du moins la dimension d'expérience de l'altérité qui s'ancre dans une rencontre : rencontrer un autre, ce n'est pas assimiler son altérité, c'est aimer cette altérité, c'est aimer qu'elle excède ce qu'on peut en comprendre.

Je trouve juste cette analyse pour cette raison qu'elle ne manque pas de dire que, même dans la rencontre, même dans l'amour, le duel de la dualité persiste et qu'il n'y a pas unité. Il faut le souligner parce que toute une idéologie de la rencontre promet en fait sinon l'état fusionnel, du moins la ressemblance. Cette idéologie se déploie aujourd'hui dans un éloge du partage compris comme recherche de ce qu'il y a de « même » entre nous (en d'autres termes, nous partagerions des ressemblances, nous serions dans le partage pour autant qu'il y aurait du même de l'un à l'autre terme du partage et la rencontre consisterait à trouver le même ou quelque chose de même que soi chez l'autre). L'ouverture du social à ce genre de partage est pour le moins corollaire de tout un déploiement uniforme des pratiques et des situations, c'est-à-dire de cette extension du même qui suscite, au lieu de l'espace, des étendues.

Bien sûr, je peux regretter que Badiou non pas sépare le champ politique du champ amoureux, mais qu'il le sépare comme il le fait c'est-à-dire, de mon point de vue, limite l'expérience de la dualité, ne pense pas autant que je voudrais le champ politique comme un champ d'unions ou, cela revient au même, ne se défasse pas assez dans ce champ de la perspective de l'unité, n'y pense pas assez la mixité ou le considère trop, sinon à l'aune de l'universel (« universel », ce mot veut dire, littéralement, tourné vers l'un), du moins comme ouvert à des égaux substantiellement compris comme des pareils.

Ce que je ne regrette pas en revanche, c'est de pouvoir penser, à l'aide de formules comme celle de Badiou, que la rencontre ne saurait être un phénomène banal. Et que la vouloir partout possible, ce serait l'exclure de son événementialité, manquer à sa condition et ruiner sa possibilité même. Quoiqu'on dise couramment, on n'organise pas une rencontre, il arrive qu'elle ait lieu. Mais ce n'est pas alors un projet, ni même l'effet d'une intention, c'est plutôt ce qui surprend l'une et l'autre de ces deux attitudes, projet aussi bien qu'intention. Et cette surprise, en soi, n'est pas sociale. Elle est plutôt ce qui suspend une socialité qui finalement est de trop pour elle,

dont elle finit par s'écarter : le devenir d'une rencontre, c'est la fondation d'une vie privée, c'est le retrait dans un foyer d'existence qui n'est pas principalement social, qui n'a pas en tout cas pour règle majeure ce qui règle la vie sociale, ou qui a une autre règle au moins que la règle sociale.

De quoi donc est faite cette socialité, si elle n'est pas faite de rencontres au sens strict du terme ? Je dirai, s'il s'agit d'en traiter positivement : de déplacements en tous sens, de passages. C'est l'expérience du passant qui donne la clé de la vie sociale. Ou qui se trouve sur le versant positif de cette vie, sur ce versant où elle est plus libre qu'obligée. Et pour être plus précis quant à ce qu'il peut y avoir de « vie » dans cette affaire : la société est d'autant plus développée, et s'éprouve d'autant plus ou est d'autant plus prégnante dans l'expérience de la vie humaine, que s'augmente la possibilité d'y être comme passant. La question est de savoir si de cette épreuve ou de cette prégnance nous pouvons retirer quelque vivacité, fierté ou bonheur.

Si donc j'essaye d'énoncer les qualités de l'expérience du passage, si je me propose, conformément à la méthode suggérée plus haut, de qualifier cette expérience de manière non péjorative, que puis-je dire ? Que passer

ce peut être longer, croiser, à la limite frôler, mais pas jouer des coudes, encore moins heurter ni être heurté. Tout passage, sauf à être refusé, suppose une liberté de passage. Deux catégories de notions par conséquent, au moins deux en tout cas, y contredisent. La première implique les barrières, barrages et autres dispositifs capables de faire obstacle, parmi lesquels, j'y reviendrai, les péages et les caisses, l'un et l'autre objets économiques au sens moderne du terme (je pose cette expression rapidement pour plus tard : elle affirme, suivant une fois de plus substantiellement Arendt, et que la société est pour le moins concernée sinon même motivée par l'économie, et qu'elle se déploie en raison d'une modernisation de cette économie). La deuxième notion qui contredit à la liberté du passage (à la liberté qu'est le passage) est plus subtile. Elle concerne la mise au pas ou la mise en file. Dans *Les hommes le dimanche*, on voit très bien la différence, qui touche à l'idée qu'on peut se faire d'une société nombreuse, d'une foule. Des plans dans le film, au début par exemple, mais pas seulement, montrent cette société ou cette foule alertes : va et vient d'hommes et de femmes qui passent et se croisent en tous sens, animation excitante de la ville. Dans d'autres plans, c'est une autre composition de la foule qui paraît, où les uns

et les autres marchent dans le même sens, en file. La foule est alors mobilisée par et en un ordre qui canalise sa vivacité pour finalement la paralyser, l'immobiliser et la tenir en *meeting*, situation où se fabrique un tous-comme-un, une masse. De là que je peux souligner à rebours que là où il y a passage, en principe il n'y a pas synchronie. Quelque chose comme un décalage, un déboîtement, un rythme est autrement dit possible. Ou, si l'on préfère, un pas de côté.

Ce qui apparaît peu à peu à mon analyse, c'est que le problème, ce n'est pas la société en soi, c'est, dans le social, tout ce qui dévalorise, et pour commencer interdit physiquement, matériellement par toute une série d'encombres, le rythme, les à-côtés, les pas de côté.

J'analyserai davantage par la suite ce que j'appelle ici « pas de côté ». Pour l'instant, je m'arrêterai, c'est le cas de le dire, aux encombrements. Il faudra bien que nous nous expliquions leur raison d'être. Je peux la désigner de manière très générale en rappelant que l'espace désencombré par excellence c'est, dans la logique de ce séminaire, l'espace public. Si le social s'en distingue, c'est pour n'en avoir pas le caractère. Je peux donc considérer (et c'est à

mon avis dans l'esprit du propos d'Hannah Arendt qui aura lancé toute cette réflexion) que le champ de la société, c'est *a priori* l'occupation. Être social, c'est être dans des occupations. Mais toute la question est que ces occupations ne prennent pas toute la place et que donc elles en laissent, à la vie privée d'une part, à la vie publique d'autre part. C'est pourquoi je ne pense pas la vie sociale comme une fin en soi, ni même comme une fin majeure. Qu'elle ne soit pas telle (la fin majeure des existences humaines mais un pôle seulement de ces existences), c'est ce dont témoigne la possibilité d'en traverser le champ ou d'y faire des allées et venues.

Un critère, ce pourrait être l'état du mobilier urbain. « Mobilier », « meuble », c'est en principe mobile. Ou, pour prolonger une remarque encore de Flüsser, ce devrait être un objet qui ne fait pas obstacle. Où en sommes-nous de ce point de vue ? Imaginons qu'à Paris je prenne un tram. C'est un objet meuble et mobile par excellence grâce auquel je peux traverser l'espace urbain et qui, en tant que tel, a pour cet espace une dimension structurante. Je peux en outre, grâce à lui, aller et venir. Mais voici que sur ma route ou pendant mon transport un certain nombre

d'objets qui devraient être transparents font obstacle à ma vue. C'est l'affichette collée sur la vitre à hauteur de mes yeux qui contredit par son opacité la transparence de cette vitre, ou le panneau publicitaire qui nie le verre de l'abri-bus et tout ce qui ainsi s'oppose à la qualité sociale de la traverse. Il y va d'un assaut fait au champ perceptif, lequel, pris à contre sens, ne se déploie pas selon son mouvement premier. Cet assaut, dont je viens de manifester l'existence dans le registre de la vue, peut aussi bien concerner l'ouïe. L'urbanité moderne est bruyante. Elle est globalement concernée par une augmentation de l'intensité perceptive. La question est de savoir s'il est une autre intensification que celle que je viens d'évoquer. La grande ville peut-elle ne pas fatiguer la vue, l'ouïe, la perception en général ? Est-elle compatible avec ces qualités que Nietzsche disait dans la quatrième partie de *l'Avant-propos* qu'il rédigea pour la deuxième édition de son *Gai savoir* associées à une certaine guérison : ironie, légèreté, fugacité, désinvolture, mais aussi une certain sens de l'art.

Peut-être aussi faut-il, pour trouver la voie cherchée, ne pas considérer toute l'affaire avec trop de sérieux. Peut-être faut-il laisser

de côté un certain esprit scientifique et lui préférer – c’est le conseil de Nietzsche toujours – un esprit plus artiste. Peut-être faut-il apprendre à regarder sans trop de profondeur. Daniel Payot, qui m’aura fourni la conclusion de toute cette séance, évoque l’idée, nietzschéenne de nouveau, « d’approuver les apparences pour ce qu’elles sont : une diversité infinie de phénomènes, une inépuisable prolifération de formes, de couleurs, de mouvements, une aire sans bornes d’apparitions immédiates dénuées de toute intention, de tout calcul, de toute dissimulation, de toute supercherie » (*Retours d’échos*, L’Atelier contemporain, 2021, p. 105). Cette remarque me donne la clé que je cherchais au moment où me venait à l’esprit la thématique du mobilier – par extension : de l’aménagement – urbain. Le problème ne tient-il pas à un excès d’intention et de calcul et à la façon dont intention et calcul sont en la circonstance dissimulés ? Nous avons, nous aurons à interroger quelque chose comme une perversion des apparences. Ou un paraître pervers des objets qui peuplent le monde, si c’en est un, social.

4)

Que la tendance de la société, ce soit d'occuper l'espace et le temps, c'est ce que je peux paradoxalement déduire de l'affirmation d'Arendt liant l'essor de la vie sociale aux temps modernes et, dans cette modernisation, à « l'émancipation » du travail. Il faut entendre ce mot littéralement, comme signifiant une sortie hors de l'espace réservé de l'*oikos* antique d'un certain nombre de tâches vitales, celles qui étaient liées à la production et à la reproduction de la vie. Les choses se sont passées comme si ce qui était autrefois périphérique, ce qu'Aristote pouvait inscrire au compte du *perioikidè*, était devenu en quelque sorte central et principal, milieu majeur de la vie humaine (« milieu » au sens littéral puisque situé, dans l'analyse arendtienne, entre – « intercalé entre », disait-elle – le privé et le privé. De là qu'a pu se produire aussi – se libérer à son tour, se détacher de son statut antique – la famille au sens moderne et même bourgeois ou citadin du mot, soit un espace voué aux activités vitales (amour, reproduction, éducation), recentré sur ces activités. De là aussi qu'a pu se faire jour une notion modernisée – en fait une notion socialisée – de l'économie. Cette notion en est venue à concerner essentiellement des activités prenant une place singulière au regard des conditions de la

vie antique, une place « ni privée ni publique », hors en tout cas du champ désormais réservé à la vie familiale moderne.

Toute cette émancipation est, je le répète, paradoxale en ceci qu'elle n'aura fait que déplacer une charge. Les humains sont des animaux techniciens. Non seulement ils arrangent leur milieu de vie, mais encore ils ne sauraient se passer de cet arrangement. En d'autres termes, il ne peuvent pas ne pas le produire d'une manière ou d'une autre, et même d'une manière et d'une autre, en variant les modes, en en faisant histoire. La question est de savoir si cette historicité est hasardeuse ou si elle a un sens évolutif, une tendance en quelque sorte méta-historique, évolutionniste. Suivant divers travaux anthropologiques et certaines macro-histoires de la technique (Leroi-Gourhan, à un degré moindre Simondon), on peut penser que oui. Dans ces conditions, il ne saurait y avoir de retour sur le mouvement qui a socialisé la vie. Reste à savoir si son extension est vouée à l'indéfinition. Est-elle interminable ? La vie sociale est-elle l'horizon et, en ce sens, la fin de la vie humaine ? La société est-elle ce qui doit et va absorber, ce qui est même déjà en train d'absorber, l'essentiel de cette vie ? Ou bien n'en est-elle qu'une composante ? Dans

ce cas, à l'hypothèse de la société comme perspective, fin et, au fond, perfection de l'expérience humaine, il faudrait substituer celle du social comme élément. « Élément » où il conviendrait non de s'insérer, de s'inclure absolument, de s'immerger, mais de pouvoir passer. Raison de plus, à mon sens, pour examiner et même faire valoir le passage pour ce qu'il implique de liberté, de dés-occupation ou, mieux peut-être, de possibilité à ne pas être toujours déjà pré-occupé ainsi qu'on l'est quand on poursuit une fin. Examinons, donc, d'erechef la qualité, la vertu possible du passage. Lui est lié, je l'ai signalé déjà, tout un registre métaphorique : le pas de côté, l'expérience en travelling, etc. À ce registre s'oppose, comme je l'avais évoqué en son temps lors de la dernière séance du séminaire l'an passé (celle que l'injonction au confinement alors prononcé m'a conduit à ne pas prononcer, mais seulement à écrire [ici](#)), celui de l'immersion, à un moindre degré de l'insertion. Je ne sais pas si les raisons qui conduisent ce dernier registre de métaphore à être si coriace et si tenace qu'il est ont été suffisamment indiquées dans le propos introductif que je viens de tenir. La prégnance de ce registre signale au moins qu'il s'agit pour les humains de faire quelque chose qui ne leur est pas naturel, à savoir se jeter à l'eau

et, de là, nager et surnager dans un milieu où ils sont aussi bien susceptibles de se noyer. Je n'en dirai pas davantage. Je préfère, dans l'esprit du pas de côté, rapporter une fois de plus l'attention du côté de Benjamin et de sa distraction. Car il s'agit d'abord, avec cette distraction, d'un savoir marcher et d'un savoir se déplacer qui n'ont à leur tour rien de naturel et qui ne sont pas même archaïques. Nous avons appris, pense en substance Benjamin, la distraction à l'époque des grandes villes (donc d'un déploiement de la vie sociale), aidée en cela par le cinéma. Et cet apprentissage, à mon sens, a rapport avec la dés-occupation dont je viens de dire l'enjeu, dés-occupation qui est aussi, à bien y réfléchir, une façon de sortir du monopole de la fin sociale. Ou l'élément d'une polarisation de l'existence sans laquelle il ne saurait y avoir espace. Ou l'élément d'une spatialisation sans laquelle il ne saurait y avoir véritablement existence, c'est-à-dire vie non pas finalisée, mais polarisée.

Concernant plus généralement ce que je sou mets à l'instant à la réflexion, à savoir l'adoption par l'humanité de comportements non archaïques et, en d'autres termes, la modernisation de la vie, je vais une deuxième fois renvoyer ceux qui m'écoutent et me lisent

à un propos de Leroi-Gourhan. Ce propos concerne la disposition à guetter. Je l'avais souligné et critiqué dans *Le différend esthétique*. Il évoquait à sa façon une sorte de dé-naturation d'une espèce, la nôtre, conduite à perdre son aptitude morphologique à la vigilance ou, pour mieux rendre la thèse de Leroi-Gourhan, à déplacer cette aptitude au niveau d'organismes sur-individuels. En clair, le voir et l'écouter qui se complétaient l'un l'autre depuis la nuit des temps chez chacun d'entre nous, qui résident archaïquement dans les corps individuels, se sont peu à peu dotés de compléments (des constructions comme les tours de garde dans des édifices, des édifices pan-optiques comme a pu dire Foucault de son côté), puis de suppléments (des lunettes de diverses sortes, des relevés cartographiques aussi bien) et sont finalement devenus des propriétés d'organes techniques supplémentaires plus couramment nommés audio-visuel. C'est ainsi qu'on pourrait comprendre à présent les caméras de surveillance : assumant une tâche qui excède les capacités perceptives, elles signaleraient que le monde d'aujourd'hui non seulement ne tient plus aux corps comme avant, mais même ne tient plus aux corps d'avant. Là pourrait déjà se placer, toutes proportions gardées, et en première analyse

du moins, la distraction propre au passant benjaminien. Je le disais déjà l'an passé : il ne s'agit chez ce passant ni de pérégrination ni de promenade ni même de flânerie, mais d'une compétence dont l'humanité des grandes villes et des modes de transport motorisés a dû se doter. Dans la situation qui lui est faite, cette humanité ne regarde pas comme en perspective, elle ne voit ni en profondeur ni sous l'hypothèse d'un seul point de fuite capable de focaliser l'ensemble de sa vue. Non, il faut, et pour la moindre expérience de traversée qu'elle peut se proposer, que pour sa sécurité elle regarde de ci de là, à droite à gauche, devant aussi bien (et c'est ce que traduit à sa façon, c'est ce qu'expose à sa façon, c'est ce que fait voir ce film, *Les hommes le dimanche*, sur lequel je ne cesse d'appuyer ma réflexion). Il faut aussi, en même temps, qu'elle s'épargne de considérer attentivement tout ce qui peut entrer dans son champ visuel. Des signaux, bien souvent, lui suffisent, que la ville moderne, en effet, multiplie. Il y va donc bien, et littéralement, d'une vue dis-traite, disparate, non concentrée mais, en même temps, non occupée. Le distrait, passant par excellence, ne se laisse pas envahir par les sollicitations qui le voisinent sans cesse. En fait il résiste, avec

plus ou moins de succès, avec plus ou moins de conséquences, à cet envahissement.

La même sorte d'analyse pourrait s'appliquer à la perception sonore. Le développement de la vie sociale urbaine a conduit l'humanité à distinguer, et même à devoir distinguer, les sons des bruits. Une partie de la surdité contemporeine consiste à ne plus pouvoir dissocier les premiers des seconds. Le sourd n'entend plus que les bruits et quand par exemple il voudrait suivre une conversation dans un restaurant bond , il ne parvient pas à se distraire de ces bruits. Que pareille situation ait quelque chose d'éprouvant signale *a contrario* combien la « bonne » perception auditive du monde contemporein appartient à celui qui sait tenir à distance, ou négliger, une partie des sollicitations sonores qui lui parviennent. Bien sûr cette capacité de négligence est, au sens strict, une distraction dans l'audition même.

Ce qui apparaît en fin de compte et qui motivait au fond déjà ma réserve quant à la notion de sur-organisme telle que présentée chez Leroi-Gourhan, c'est que l'expérience de la distraction n'est pas en soi négative. Il faudrait distinguer quand elle l'est (et pourquoi) et quand elle ne l'est pas, c'est-à-dire la discerner ou la critiquer elle-même.

C'est ce que faisait pour ainsi dire par avance Benjamin lorsqu'il supposait que l'expérience sensible dans la ville « capitale du XIX^{ème} siècle » pouvait se lier à une « haute conscience poétique » elle-même liée à une esthétique du déboîtement, du déhanchement, bref du rythme. Je reviendrai sur cette esthétique. Mais d'abord je veux souligner que Benjamin ne pouvait donner consistance à sa haute conscience sans impliquer l'existence d'une conscience d'un autre niveau, qu'il a dit « amortie », que je dirai peut-être, pour m'expliquer ce qualificatif, amorphe. « Amorphe » ou anesthésiée, pas dans le vif et même pas dans le coup. Je propose cette dernière façon de dire en raison de ma compréhension de la notion de choc chez Benjamin. Je sais combien elle a été élaborée avec et depuis Freud et je prends par conséquent le risque d'une entente à plusieurs niveaux de cette expression : « être dans le coup ». En l'occurrence, il ne s'agit pas seulement d'être de son temps, il s'agit de comprendre que pour être tel (de son temps), il faut se faire, et si possible hautement, aux coups ou aux assauts dont l'époque est porteuse et où, même, elle trouve sa caractéristique historique (sa « règle », dit Benjamin). Baudelaire apparaît finalement à Benjamin

comme cet homme qui a su faire quelque chose de haut (de la poésie, des poèmes) avec les coups de la vie moderne et les chocs de sa vie. Ou encore : il est celui qui ne s'en est pas tenu à faire ce qu'on fait d'ordinaire des coups et des chocs de la vie : des symptômes. Cette notion de symptôme est essentielle. J'avais commencé à la mettre en place l'an dernier, tout à la fin. La notion même de distraction est, dans la lettre comme dans la signification de son nom, une notion symptomatique. Elle l'est en ce sens qu'elle est porteuse d'une double signification. Car tel est le symptôme depuis Freud : une manière pour l'esprit de satisfaire à une double exigence qui le tiraille, ce par quoi cet esprit se protège d'un déchirement qui le guette et qui, autrement, n'eût été la formation symptomatique, pourrait en effet l'atteindre.

Ce discours est complexe, mais celui de Benjamin, aussi magnifiquement écrit soit-il, ne l'est guère moins. Je peux tenter de simplifier en disant qu'il nous propose de distinguer entre deux états de distraction. L'un est poétique, l'autre symptomatique et, en tant que tel, propre à une conscience qui se défend, se protège et, au fond, se restreint. Le premier a quelque chose d'exceptionnel, le second est une qualité répandue de l'époque.

Dire que cette qualité est symptomatique, c'est dire selon l'analyse proposée à la toute fin de la réflexion de l'an passé qu'elle trahit, et non pas traduit, un sentiment. L'esprit hautement poétique parvient à faire l'inverse : traduire, et non pas trahir le sentiment que lui fait venir un monde où le social s'étend. Plus exactement, il parvient à déposer des poèmes (tout à la fois objets, artefacts et œuvres) à la hauteur de l'expérience qu'il fait, c'est-à-dire des poèmes qui ont pour qualité d'être eux-mêmes distraits, tiraillés, tendus.

Que sont ces poèmes ? Ils relèvent d'un mode du faire œuvre dont je vais généraliser l'appellation que je viens d'en donner : il s'agit à terme de déposer quelque chose quelque part. Ce qui nous est de la sorte suggéré, c'est de réfléchir à la façon de poser les choses que nous faisons.

Remarques intermédiaires

1) Mon propos est celui d'un séminaire, non d'un cours. Cela veut dire que je cherche chemin faisant des formulations qui ne sont pas elles-mêmes de l'ordre d'une connaissance à transmettre ou à enseigner, d'une connaissance déjà enseignable. Il y va d'un doute, d'une interrogation ou d'une distance à l'égard de ce qui est su. Qu'à

certains moments la réflexion puisse sembler comme sans appui, qu'on n'y retrouve pas ce qu'on sait déjà penser, que par conséquent on hésite dans la compréhension, cela est en quelque sorte inclus dans la démarche. Bien sûr, tout de même, il s'agit à terme, mais à terme seulement, avec patience, de trouver un certain équilibre. C'est où nous sommes probablement actuellement : en train de chercher une formule d'équilibre entre les diverses références que ce séminaire mobilise à sa façon. De là que nous puissions pour l'heure, en l'état d'avancement où nous sommes, éprouver quelque difficulté à savoir exactement où – sur quel sol – se meuvent nos pensées.

2) Pour dire à peu près, tout de même, où nous en sommes, puis-je tenter une sorte de résumé ? La question générale est de savoir ce qui pourrait bien faire espace des champs où la vie sociale s'étend (ou a étendu ses équipements). Qu'est-ce donc qui pourrait bien faire que le social, au lieu de s'étendre, s'espace ? Ma proposition, étant donnée cette question, tient à ceci qu'il faudrait que nous puissions y être comme passants, je veux dire : y être comme passants non obligés par l'environnement, y être non pas passants se défendant par une sorte de distraction

symptomatique (celle que Benjamin a une fois liée au terme « d'amortissement ») mais passants (je suis toujours à ma façon le lexique de Benjamin) « hautement » distraits, passants provoqués à cette haute distraction par des cas de poèmes, ce dernier mot désignant globalement des œuvres, des faits, une façon de faire et de poser le faire de ces œuvres et de ces faits. Que pouvons-nous mettre au monde – poser et déposer dans le monde – qui puisse en quelque sorte non pas nier ou dénier la distraction qu'appelle la vie sociale moderne ou modernisée mais, dans le contexte même de cette vie, provoquer la « haute conscience poétique » dont parlait Benjamin ? Quelles sont les conditions de pareille mise au monde ? Telles sont actuellement mes questions.

5)

Deux tâches sont à présent devant nous : définir de manière générale la notion de poème urbain et justifier celle de sentiment. Commençons par le poème et pour ce commencement même, puisque je suis un propos de Benjamin figurant dans un texte globalement consacré à Baudelaire, voyons du côté de ce poète de la vie moderne. J'en ai traité déjà dans « S'il y a encore des œuvres...

» (il s'agissait de réfléchir à la possibilité, aujourd'hui encore, non pas de mener à bien des opérations plus ou moins significatives d'intentions artistiques mais bien de mettre au monde des artefacts singuliers, des œuvres). C'était en 2019, à Arles, où je répondais à une invitation de Fabien Vallos. Je disais, j'écrivais ceci : « me voici avec sous les yeux le poème de Baudelaire « À une passante ». Il a l'allure classique d'un sonnet : quatre vers groupés, puis un blanc, puis quatre autre vers, *etc.* Je m'apprête à le lire, et le lis en effet, comme tel. Bientôt ma lecture s'embrouille : syntaxiquement, le quatrième vers du premier quatrain se poursuit par et dans le premier vers du second quatrain. Une phrase se clôt là si bien que la structure du phrasé qui se propose avec le texte n'est pas nécessairement celle que j'ai vue d'abord : non pas 4+4, mais 1+4+3, sans compter que l'enjambement du troisième vers sur le quatrième peut lui-même modifier cette répartition. De la même manière fait la versification : la découpe classique en alexandrins – 6 pieds à dire dans le même souffle + 6 autre pieds – n'est pas la seule possible, une autre, d'autres le sont également où les respirations sont plus diverses. Ma lecture est ainsi constamment prise dans une tension qu'il faut dire, en

suivant la définition même du mot tel qu'ailleurs proposé par Baudelaire, « moderne » : deux beautés, deux registres de beauté ou, si l'on préfère, deux modalités en résidence constante dans la même œuvre » (cf « S'il y a encore des œuvres... », in *Colloque Arts & Images*, Fabien Vallos dir., Presses du réel avec École nationale supérieure de la photographie et les éditions du Centre de recherche art & image, 2019. Version audio-vidéo disponible [ici](#)).

« Deux modalités en résidence constante dans la même œuvre ». Il faudrait généraliser : deux modalités en résidence constante dans le même endroit ou la même construction. C'est là sans doute une définition synthétique du rythme : non pas unité modale, mais union de modes. Et par conséquent retrait de la monotonie. Les exemples, heureusement, ne manquent pas, même s'ils ne sont pas des plus fréquents. Il y aurait, pour commencer ceux de plutôt grande échelle qui sont donnés dans mon article « Écart, fraction, modernité, critique de Fredric Jameson » (revue *L'Étrangère* n° 35-36, « Théorie et poétique du fragment », Olivier Schefer dir.). À voir aussi le travail fait sur la rive nord-est du périphérique parisien et ayant abouti à la réfection de la place Salvador Allende (c/o Jean-Pierre Lott) et

de l'espace alentour à Bagnolet (ici, l'agence Reichen et Robert & Associés parle « d'articulation entre les échelles »). Pourraient être travaillés dans le même esprit divers autres cas, qu'il s'agisse des stations de métro, des halls de gare ou des supermarchés, tous endroits actuellement envahis par un branding monotone. Pour l'heure, ces cas sont essentiellement affaire de marques et de signalements. Ici et là le même mobilier, le même privilège tellement donné à l'identité et à l'identification que l'expérience revient en quelque sorte à celle du monolithe. À la limite même, ce n'est pas une expérience : on n'en sort pas, on est tenu au même, la reconnaissance prime (je veux souligner ici l'opposition des préfixes : ex-d'un côté, re-de l'autre). C'est peut-être sur quoi je pourrais proposer aux architectes et designers de réfléchir, et qui conviendrait d'ailleurs à l'esthétique que j'ai commenté à l'instant du poème baudelairien : tirailler, distraire les schèmes de reconnaissance. J'ajoute que, de même qu'il faut au lecteur du temps pour faire l'expérience du tiraillement formel des sonnets de Baudelaire, de même les constructions auxquelles je pense attendent qu'on y passe et repasse – qu'on y soit passant – selon des axes et des climats, voire des vitesses, variés : ce ne sont pas des tableaux

observables d'un seul et idéal point de vue. Il y va de lieux auxquels on peut accéder de diverses façons (pas de sens uniques, pas de canalisation des déplacements) et, du côté de la perception du passant, de séquences susceptibles, pour un même récepteur, de diverger ne serait-ce que par détails, d'une expérience à l'autre.

Quant à « sentiment », si j'ai adopté ce mot, c'est d'abord parce qu'il est présent dans un paragraphe à mes yeux importants du *The Tall Office Building artistically considered* de Louis Sullivan. Il s'agit alors de nommer ce qui « élève une architecture élémentaire jusqu'aux commencements d'une vraie expression architecturale ». Laissons de côté l'idée, qui apparaît dans la formule de Sullivan, qu'il pourrait y avoir une fausse expression de l'architecture – ou une expression faussée, ou mensongère, ou insincère. Une chose est sûre : c'est que pour Sullivan l'élévation en question consiste en « l'addition d'une certaine qualité et quantité de sentiment » Que signifie ici ce mot ? Sullivan l'emploie cinq fois dans tout l'article, mais jamais après le passage que je viens de citer. Je peux en déduire que la fameuse formule « *form ever follows function* » qui a finalement clôt dans nos esprits la réflexion de Sullivan en donne somme toute la

condition. Pour que le sentiment s'ajoute aux opérations élémentaires de l'architecture, il faut que de la forme advienne par suite mais aussi en sus de la fonction. Il y a, il y aurait donc lien entre les registres du sentiment et de la forme, le premier étant en quelque sorte suscité par le second : si ce qui advient à ma perception est doté de forme, j'en aurai le sentiment.

Dire cela, c'est toutefois aussitôt supposer qu'il y a deux sortes de perception. Cette supposition n'ayant rien de troublant pour l'analyse que j'aurai menée ici, je peux d'autant plus en faire la remarque. Qu'il se puisse cependant que certaines constructions posées dans le monde soient perçues sans être senties et que d'autres soient senties en même temps que perçues, cela ne suffit pas à nous faire comprendre la nature spécifique du sentiment. Il convient donc de poursuivre l'analyse.

« Sentiment » a sans doute à voir, en français comme en anglais au sentire latin, « sentir, percevoir par les sens » certes, mais aussi « être d'avis, se rendre compte, juger », voire « voter ». Le sentiment est un état d'esprit que je définirai par deux éléments : d'une part l'expérience d'un inattendu, quelque chose comme une surprise sensible, d'autre part la

désactivation, dans la réception du « sujet » percevant, de la fonction entendement, quelque chose comme une hésitation schématique. Ma référence philosophique pour examiner cette affaire, c'est Kant. J'emprunte ici à son langage pour dire qu'il y va d'une réceptivité (chez Kant : la sensibilité) sur laquelle n'embraye pas une compréhension entendue. Du point de vue linguistique, le mot « sentiment » aura été particulièrement prisé au XVIIIème siècle. Sullivan le sait-il lorsqu'il le choisit de préférence, par exemple, à *feeling* ? Je le lis en tout cas de la sorte, et c'est décidément pourquoi je propose de considérer, pour éclairer le discours « moderne » qui se tient là, d'aller voir ce qu'a pu en dire Kant, qui l'a soigneusement défini (*Critique de la faculté de juger*, Première partie, Livre 2 : analytique du sublime, « Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissant », p. 217 dans la traduction publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard-Folio, 1985). Il est là distingué de la passion et du penchant. Faisant précisément référence, à titre d'exemple, au construit, Kant le définit par l'étonnement et l'admiration (laquelle est, dit-il, un étonnement durable). Le sentiment aurait lieu à l'occasion d'une perception étonnée. Cette perception n'est cependant pas

un pur percept, ni un cas d'émotion sentimentale au sens habituel de ces mots. Elle fraye la voie à un travail avec non pas des concepts de l'entendement, mais des idées de la raison, à un travail peut-être aussi bien de ces idées, de sorte que, dans le sentiment, il y va d'une articulation avec l'intellect, fût-il incapable, cet intellect, ou fussent-elles incapables, ces idées, de comprendre, de conceptualiser ou de syn-thétiser ce qui arrive sensiblement ou, pour reprendre un mot de Benjamin, ce qui fait incident, voire, ajouterai-je, accroc, dans la sensibilité perceptive.

Si je devais chercher un exemple à ma façon pour illustrer la condition de possibilité d'une tel sentiment, je donnerais celui de l'articulation d'un mur de briques et d'une paroi de verre. Ce genre d'articulation, s'il n'est pas faussé par une volonté de faire signe, s'il n'est pas symptomatique, s'il relève pour une part d'un donné, si la matérialité de la brique n'est pas trahie, si elle n'est pas un parement imitatif, si elle a bien quelque chose de la persistance d'une donnée d'une autre époque, bref, ce genre d'articulation entre des traitements de matières relevant d'époques techniques différentes ne fait pas seulement venir aux yeux un matériau actuel (le verre), n'insère pas seulement la perception dans

l'actualité, non, il associe cette perception à l'idée d'un écart, il fait jouer un temps contre un autre, une historicité contre une autre. Il ne s'agit ni de conserver le passé ni de le ruiner. Et, si j'examine le phénomène de l'autre côté, non plus celui des matrices techniques d'avant mais de celles d'aujourd'hui, il s'agit de faire à cet aujourd'hui une place qui ne soit pas catastrophique, c'est-à-dire envahissante (je propose ce lien entre la catastrophe et l'envahissement en souvenir de ma lecture de Platon pour qui la figure par excellence de la catastrophe c'était le déluge, soit la disparition d'une démarcation, en l'occurrence la démarcation terre/eau). Bref l'enjeu, c'est la parution d'un écart entre deux âges et deux modalités du construire et du fabriquer. Cet écart n'est pas sans rapport avec ce qu'a tenté de dire Baudelaire lorsqu'il a mis au monde le mot même de « modernité ».

En définitive le sentiment – et je peux là revenir au propos de Sullivan, à celui plus tard de Wright aussi bien – n'ajoute rien à la fonctionnalité du moment. Il ne la sert pas, il procède de l'insistance dans sa présentation d'une forme sensible, d'une façon d'accrocher l'espace-temps de la sensibilité. Cette façon suscite l'esprit autrement que dans ses

fonctions cognitives et affairements synthétiques ordinaires.

6)

J'ai voulu parler ici de la possibilité, manifestée en certains cas, d'autoriser et pour ainsi dire d'auteuriser l'espace de l'expérience du social par le dépôt d'objets capables de susciter un sentiment par définition étonné (formulation kantienne de ce que je cherche à dire), autrement dit (formulation, elle, plutôt benjaminienne) capables de distraire de la distraction sans laquelle nous ne saurions plus traverser – passer au travers, faire l'expérience – des lieux sociaux tels qu'aujourd'hui meublés et équipés. De ces lieux maintenant ordinaires, le motif majeur n'est certes pas d'étonner. Ils assaillent plutôt (Benjamin encore) la perception contemporaine de leur commerce ou de leurs fonctionnalités commerciales. Tels que je cherche à les définir, le sentiment et l'étonnement qui le fonde, bien que donc possibles, ne sont cependant pas *a priori* des motifs sociaux. Ils relèvent d'une expérience esthétique susceptible, mais susceptible seulement, d'avoir lieu occasionnellement. Le vivant humain qui est dans la condition de sentir se trouve parfois dans la situation d'être

à ce qui lui arrive sans excéder cet être à. Voici qu'il n'est ni dans le comprendre ni dans le vouloir ni dans le projeter, voici qu'il est en quelque sorte retenu hors de ses affairments, comme non pré-occupé, voire obsédé, par la logique de ses affaires, voici qu'il se trouve comme retenu par ce qu'il sent. Pour reprendre une belle formule de Michel Guérin, il « vaque » (Michel Guérin, *André Leroi-Gourhan, l'évolution ou la liberté contrainte*, Hermann, 2019, p. 153). Cette vacance du sujet, cet être subjectivement en vacance ne sont pas, je le répète, *a priori* sociaux même si, c'est mon hypothèse, ils ne contredisent pas à la société (chez Kant, le sentiment nourrit même une communicabilité qui certes n'est pas une communication aboutie, mais tout de même un élan vers les autres). Ils peuvent donc être éprouvés par un être que la vie sociale est par ailleurs et de façon dominante capable d'affairer. Pour m'exprimer sans suivre à la lettre le propos kantien mais tout de même, me semble-t-il, l'esprit de ce propos, je dirai, à l'inverse, ou réciproquement, que la tendance majeure de la société, c'est de prendre le pas sur le sentiment esthétique.

Cette thèse, je ne l'ai pas interdite lors de l'introduction du séminaire de cette année

lorsque je liais l'idée de société à celle d'une particulière subjectivation ou lorsque je suggérais que la société pouvait être une instance de transindividuation. Je ne voyais pas alors cette subjectivation ou cette transindividuation comme une fin ni ne voulais dire que l'existence humaine, suivant en quelque sorte une ligne d'évolution, avait à se finir, à s'achever ou à se parachever dans ce que je viens d'appeler l'affairement social ordinaire, ni qu'elle pouvait s'orienter seulement sur cette tendance en effet majeure de la société qu'est le développement des affaires. Plus récemment, j'ai mentionné le nom de Leroi-Gourhan. Par extension de cette référence, je dirai que toute une anthropologie, voire toute l'anthropologie, fonde sa compréhension de l'humanité sur la puissance du groupe (exception, peut-être : Albert Piette). Cette compréhension est-elle suffisante ? Mon parti, en fait le parti que je tire d'une série d'autres lectures que j'ai mentionnées chemin faisant (dont celle à laquelle j'aurai ici maintes fois référée d'Hannah Arendt), est de répondre négativement à cette question. C'est pourquoi j'ai suggéré une fois explicitement de critiquer la suffisance sociale, d'autres fois plus indirectement de penser le social comme un

pôle, et seulement un pôle, de l'existence des humains.

Cependant, que le social ne soit pas réellement suffisant n'empêche pas, première hypothèse, qu'il puisse être pensé comme tel (avec suffisance) ni, deuxième hypothèse que s'active en lui (et alors nous ne sommes plus sur le terrain d'une conception globale, structurale ou systémique de la société, mais sur celui d'une histoire à écrire ou à ré-écrire) des forces ou, pour reprendre encore une fois à Leroi-Gourhan son mot, des « tendances » visant à la suffisance. Commençons par la première hypothèse. Elle suppose l'humain comme radicalement intéressé par le social (il n'est ou ne pourrait être humain qu'investi dans, que parmi – *inter-êt*, *inter-essement* – le social, c'est là que se trouverait l'essence de son humanité). Nombre de sciences humaines poussent en faveur de cette supposition qui implique cependant, je voudrais y faire penser, quelque chose comme une dérive, dans la compréhension anthropologique du phénomène humain, de la compréhension de l'utile. Il m'est arrivé sinon de tout à fait montrer, du moins de tenter de le faire, comment pareille dérive pouvait affecter le propos d'un Marcel Mauss (qui fut au demeurant le directeur de thèse de Leroi-

Gourhan) étudiant les pratiques du don (cf « Le revers du beau », p. 127-136, in Jacinto Lageira et Agnès Lontrade (dir.), *Les valeurs esthétiques du beau*, Éditions Mimesis, 2019). Mauss nomme plusieurs fois l'utile dans son *Essai sur le don*, mais n'en interroge pas la notion. Que le mot ait la même aire de signification que l'intérêt et que l'intérêt soit moteur dans la nature des pratiques humaines, cela ne lui semble pas discutable. Il est pourtant sur ce point tributaire d'un mouvement d'écriture, à situer du côté des Lumières (et, s'il faut un collectif de référence, de *l'Encyclopédie*) qui a peu à peu, par petites touches, tiré l'utile du côté de l'avantageux. N'y a-t-il pourtant pas d'utiles actions qui ne sont pas avantageuses à ceux qui les conduisent, comme par exemple s'interrompre dans tel ou tel de ses affairments pour porter secours, soin ou assistance à une personne accidentée ? Reste certes bien, dans le propos de Mauss, une conception plus ancienne de l'importance, pour les humains, du non nécessaire, du contingent, du possible, bref de ce qui peut être sans être inévitablement. Mais ce non nécessaire, ce contingent, ce possible ne seraient au fond qu'apparence : une manière pour une puissance structurelle réglant plus radicalement ou plus universellement les

comportements de se donner en se voilant. L'utile de Mauss n'est pas celui d'Aristote. Finalement, dans la ré-interprétation moderne de la notion, c'est toute une conception de la variabilité et de l'historicité des principes de la vie sociale qui se ferme à la compréhension. En ce sens, l'examen de la première hypothèse que j'évoquais à l'instant implique la seconde, celle d'une histoire à écrire ou à ré-écrire qui examinerait moins les convergences que les divergences entre les régimes sociaux. Ou, pour être plus précis, qui admettrait à titre de principe qu'il y a quelque raison à séparer le nécessaire de ce qui, sans l'être réellement, s'impose comme tel. Ce qui est reçu ou vécu comme nécessaire, cela s'appelle une obligation. Mais, à l'inverse de la nécessité, toute obligation n'est pas absolument inévitable. Une pratique sociale peut nous obliger et/ou nous pouvons être obligés à une pratique sociale. Cela ne signifie pas que cette obligation, aussi durable soit-elle, soit indépassable. L'histoire se fait précisément de ce qu'il y a tôt ou tard dépassement d'obligations. Dans ces moments de dépassement, que je suggère au fond de chercher à étudier et à relever tout particulièrement, c'est précisément l'apparence d'inévitabilité, c'est le caractère

apparemment obligatoire des mœurs sociales en vigueur qui tombent.

Pour traiter aussi rapidement que possible de toute cette affaire sans en faire la complète généalogie, examinons seulement ce que le mot d'origine latine « utile » (avec toutes ses connotations du côté de l'outil dont se sert) a traduit du grec. Les spécialistes ne doutent ni du dictionnaire ni d'une philologie pourtant l'un et l'autre datés (ils sont postérieurs au temps des Lumières) qui leur proposent d'y trouver manière de rendre par exemple le *to sumpheron* qu'Aristote opposait au nuisible. Plus littéral aurait été de traduire ce *to sumpheron* par « convenant », soit « ce qui vient avec », « ce qui est porté avec », voire « ce qui accompagne ». Sommes-nous prêts à admettre, entendant cette traduction plus ajustée à l'expression initiale de la pensée, que l'utile est d'abord, avant même d'être défini comme ce qui sert, considéré comme un accompagnement de l'humanité ? Il est en premier lieu ce avec quoi cette humanité peut cheminer. « Peut » cheminer, c'est-à-dire aussi bien peut ne pas cheminer. Nous retrouverons cette possibilité si nous écoutons bien ce que nous disons lorsque nous affirmons qu'est utile ce qui « peut servir ». Car ce qui peut servir est aussi bien, et par le fait même, ce

qui peut ne pas servir, ce qui n'est pas obligatoirement dans ni pour le service, ce avec quoi, donc, on peut aller mais aussi ne pas aller, quelque chose comme un accompagnement ou un équipement dont on peut se passer. C'est sur quoi j'insiste : la première idée de l'utilité, ce n'est pas le profit ni l'avantage. Et un objet utile n'est pas de manière nécessaire parce qu'il n'est pas tout le temps ni interminablement un objet intéressant. Que l'humanité ne puisse pas se passer d'équipements utiles à sa vie et à son existence n'implique pas qu'un équipement particulier, quel qu'il soit, puisse jamais transcender l'histoire. L'existence humaine n'est donc pas « immergée », pour reprendre un mot à la mode déjà discuté ici, dans ce qu'elle utilise. En ce sens, elle n'y est pas. Ou, si l'on préfère, bien que sa vie tienne au fait général d'être équipée, elle ne tient pas radicalement à tel ou tel équipement concret un temps pour elle utile. Elle abandonne donc régulièrement ce qui pendant un moment l'accompagne et lui sert.

C'est vers cette possibilité de l'abandon que je voudrais tourner l'attention. Elle n'est pensable qu'à supposer une insatisfaction, une insuffisance toujours au moins résiduelle. Ou, selon une expression que j'aurai tiré de

mes lectures de Rousseau, penseur en tension avec le temps des Lumières, elle n'est qu'à supposer un être non pas essentiellement dans l'intérêt, mais essentiellement dans le besoin. Cet être n'est jamais dans un état de perfection, mais toujours dans ce que Rousseau nommait « perfectibilité ». Il n'y a de ce point de vue pas d'objet ni de situation qui puisse le combler, sauf à penser judicieux qu'il en vienne à nier ou à surpasser sa condition, sauf à aller du côté d'une sur-humanité, en direction du surhumain. Il n'y a pas de sens à se mettre en quête de l'utilité parfaite : c'est une contradiction dans les termes.

Voilà qui ne s'inscrit pas au registre du couramment admis. Je suis en train de dire deux choses. La première, c'est qu'il n'y a rien de concret qui puisse être vraiment donné comme indispensable ou inévitable, c'est qu'il n'y a rien dont on ne puisse se passer (je dis bien : « rien de concret », car par abstraction, mais par abstraction seulement, on peut soutenir la thèse inverse et poser, par exemple, qu'aucun humain ne saurait se passer de manger, tandis que concrètement, il y a bien des nourritures possibles qu'on évite, dont on se passe, qui sont d'un autre monde ou d'un autre temps, et il n'y a que des

nourritures conditionnellement cuites, présentées, servies, etc.).

La deuxième, c'est que, s'il y a de l'indispensable ou de l'inévitable, c'est relativement à des conditions qui n'ont elles-mêmes pas de nécessité. Pour qui ne confond pas cause et condition, cela peut se dire plus succinctement : il y a, il n'y a que des conditions à l'outillage, à l'équipement de la vie humaine dans tous ses aspects, privé, public, social. Pour une part, jusqu'à un certain point, au long en tout cas d'une très grande période d'une évolution qui a peut-être pris un autre cours (c'est ce qu'envisageait Leroi-Gourhan quand il parlait du caractère « sur-organique » de la vie moderne), ces conditions sont morphologiques (c'est essentiellement la thèse du même Leroi-Gourhan). Mais nous pouvons de notre côté les situer encore sur trois autres registres : le technique (qui supplée d'une certaine manière au morphologique, qui implique en tout cas des capacités de production et des productions à certains égards déliés de l'attachement au corps), l'économique et, si on veut suivre la leçon du design historique, le formel (c'est ce dernier registre de condition qui implique tout particulièrement la vacance esthétique dont je

parlais plus haut ou la possibilité de ce que j'appelais auparavant encore le sentiment, éventuellement l'étonnement). C'est le jeu de cet ensemble de conditions, c'est le fait qu'elles jouent entre elles qui fait vivre la vie humaine et/ou qui donne à cette vie sa vivacité, qui fait qu'elle ne se reproduit pas seulement.

Suite à une observation que m'a faite Pablo Andres Gomez qui participe à distance à ce séminaire, suite encore à des lectures de textes de Foucault que m'a proposées Adrien Payet (l'un de ces textes, intitulé « Qu'est-ce que la critique ? » et publié en 1978 dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, parce qu'il concerne Kant, ne saurait être tout à fait éloigné de ce qui me fait à mon tour réfléchir), je conclurai le propos de cette année en évoquant la place du pouvoir dans toute cette affaire. Je propose de définir cette notion, le pouvoir, comme un blocage au moins relatif du jeu des conditions existentielles. Pour des raisons qu'il me faudrait expliciter, et peut-être même d'abord chercher, j'ai tendance à penser (c'est sans doute plus marxiste que foucauldien) que le motif du blocage se trouve dans la façon de systématiser la condition économique, condition dont par ailleurs, après lecture

d'Agamben et de quelques textes plus classiques, j'élargis le champ de compréhension à des productions qui ne sont pas économiques au seul sens des modernes. « Systématiser » la condition économique, c'est en assurer plus que jamais le calage, c'est limiter ses marges de jeu, c'est la penser comme disposition rigoureuse, c'est donc excéder sa dimension de condition (ou la passer au registre d'un conditionnement) et c'est finalement la tenir en puissance d'assignation des autres conditions. Que pareil excès et pareille tenue soient possibles, qu'ils constituent une donne aussi de l'expérience humaine, c'est ce qui reste pour moi à penser. Que les humains soient capables de trouver judicieux d'économiser et la technicité et les formes de leurs équipements existentiels, c'est ce dont il n'est pas impossible de faire constat mais que je n'aurai pas ici expliqué. Parvenir à cette explication, ce ne serait pas seulement, comme l'a fait à l'évidence Foucault, montrer comment le pouvoir bouge et comment il déplace les points et les modes d'application des blocages qu'il opère, ce serait encore, comme on a pu croire un temps que Foucault le faisait, penser strictement l'utilité de ce mouvement et de ces déplacements, c'est-à-dire, étant donné le sens que je viens de

donner à l'utile, sinon poser la non nécessité du pouvoir, du moins admettre le caractère non absolument impérieux de ses manifestations. En disant les choses ainsi, j'envisage moins de réfléchir aux remplacements du pouvoir qu'aux occasions et circonstances du retrait de tel ou tel de ses modes de présence. L'accent n'est pas le même : il s'agit moins de chercher comment des phases discursives, des opérations, des objets voire des œuvres produisent ou renouvellent des dispositions que de se demander si tel ou tel opérateur décompose une assignation et s'il libère ce faisant ce que j'ai nommé précédemment une vacance, un sentiment et/ou un étonnement. Les cas de réponse peuvent être rares. Mais la question de leur possibilité et de leur existence doit au moins être posée.

J'ajouterai que si la décomposition dont je viens de parler est subreptice, si ce n'est pas une soustraction produisant un résultat matériel, si c'est pour ainsi dire seulement ce qu'évoque Foucault avec sa notion d'hétérotopie, il manque quelque chose à l'affranchissement. De là que je chercherai plutôt, avec Jacques Rancière par exemple, les cas et les conditions d'une émancipation ne se réalisant pas seulement dans un mode de

fréquentation, mais se réalisant bien en quelque chose et du fait de cette chose. Poursuivant sur cette ligne, j'évoquerai volontiers ce dont le même Rancière fait son affaire dans *Les temps modernes*. Il y va d'une conception non univoque de la temporalité, d'une pluralisation de l'expérience du temps, d'une désassignation du temps à la durée et finalement d'une discussion avec Deleuze. De cette discussion, Rancière signale lui-même l'opportunité à l'occasion.

Séminaire 2022

Il s'agira cette année non pas de justifier, mais de comprendre la tendance de la vie sociale à prendre le pas – à s'étendre – sur ce que, suivant Hannah Arendt, il est possible d'appeler d'un côté la vie privée, de l'autre la vie publique. Cette tendance se traduit par un certain nombre d'encombres. Elle fait moins espace qu'étendue. Je l'expliquerai notamment en évoquant la modification, sinon même la mutation, qui s'est produite au siècle dit des Lumières, dans la compréhension de la notion d'utilité. Cette modification, cette mutation sont particulièrement lisibles dans le travail d'écriture de la pensée qu'ont réalisé les Encyclopédistes. Elles ont été remises en question, non sans difficulté et dans une limite à repérer, par ceux qui ont fait et pensé la modernité de l'architecture et du design.

1)

« Nous vivons une époque de puritanisme. La vie privée des uns est l'affaire de tous »

J. M. Coetzee, *Disgrâce*, [1999], trad.

Catherine Lauga du Plessis, Points-Seuil, 2001, p. 86.

« ... tu as raison de parler d'un désir déplacé. Déplacé, il l'est (...) : tu l'as écarté de ta claire conscience. Ce que tu contemples inlassablement en toi, c'est l'énigme de ton désir absent »

« Qu'est-ce que ça implique pour les citoyens, d'un point de vue juridique, qu'il n'y ait plus de données privées ? »

Sandra Lucbert, *La toile*, Gallimard, 2017, p. 73 et 109.

L'hypothèse globale du séminaire, venue de l'attention prêtée à un propos d'Hannah Arendt, c'est qu'avec les temps modernes la vie sociale est venue mordre sur les espaces privés et sur les espaces publics. Étendue au point d'estomper la distinction anciennement constitutive de la spatialité, cette dimension de la vie est devenue majeure. Ainsi s'est constitué le mondial. Les existences humaines sont désormais socialement occupées et même préoccupées de questions et d'affairements dont la teneur n'est essentiellement « ni privée ni publique », pour reprendre l'expression d'Arendt. Elles sont socialement investies. Je veux dire, en entendant littéralement la signification de ce dernier mot, qu'une vie moderne, c'est une vie

socialement vêtue. entourée, habillée, couverte. Cependant, une fois de plus, je ne plaiderai pas ici pour une vie nue, mais pour une variation de l'habillement, pour un habillement plus différencié de la vie.

Bien sûr le travail que j'ai commencé il y a deux ans, même s'il conduit à lire des textes anciens, n'a pas pour seule perspective d'entretenir la mémoire honorable de ces textes. Il s'agit par leur biais d'interroger de manière intempestive la situation où nous sommes. Il y va d'une sorte de méthode que je pourrais peut-être définir en parlant d'étrangéisation. Cette étrangéisation ne procède pas par annonce, évangile ou pronostic concernant un avenir auquel il nous faudrait croire ou dont nous serions certains qu'il nous serait promis en raison d'une évolution irrémédiable (je dis cela pour établir les bases d'une discussion avec un certain nombre de livres qui, comme ceux de Michel Guérin lisant Leroi-Gourhan ou Barbara Stiegler revenant sur le débat américain entre Lipmann et Dewey où se sont forgées les thèses du néo-libéralisme, ne sortent pas de l'idée que la vie humaine serait foncièrement évolutive). Non, la méthode que je suis s'appuie sur une sorte de prise de recul que je soutiendrai en disant que, au moment de

chercher des appuis, nous pouvons évidemment être plus sûrs de ce qui, aussi insuffisant cela soit-il, a déjà été pensé et dit que de ce qui, faisant comme s'il n'y avait pas histoire mais, donc, évolution, implique l'avenir dans une logique foncièrement indiscutable.

Depuis le recul dont je viens de parler, comment la situation apparaît-elle ? Comme celle d'une vie socialisée qu'il est difficile de penser positivement en ce sens au moins que, s'étendant comme elle s'étend ou, mieux, étendant comme elle a fait ses constructions et autres modalités d'existence relationnelle, elle s'est attaquée à ce qui a pu instancier l'espace (je pense, pour le dire encore une fois, à toutes les opérations par lesquelles s'affaiblit, quoiqu'il en soit souvent dit, l'espace privé, mais aussi à la confusion maintenant installée dans les esprits qui dévalue le « public » en nommant de son nom des lieux et endroits dont la nature, les enjeux et les décors relèvent en vérité du social[1]. Il y va de tout un encombrement que nous ne parvenons à supporter et à traverser, comme j'ai pu le proposer précédemment, que moyennant une distraction sans poésie. La tendance négative du social, nous l'avons vu l'an passé, ce n'est pas de libérer des passages

mais de prendre place, et cela vaut aussi dans l'ordre symbolique. Ce qui marque l'extension moderne du social, je l'ai dit maintesfois dans tout ce travail, c'est une façon d'user des espaces, de disposer des places et, finalement, d'occuper le temps quand bien même, en soi, on ne se confond pas tout avec cette occupation si du moins on garde ou peut garder son quant à soi, son registre d'existence privée.

Comment cela est-il possible ? Qu'est-ce qui soutient ou supporte le négatif du social ? Pas le désir, mais l'envie. À bien des égards, la vie dans le champ social n'est pas une vie pour le désir mais pour l'envie. Assurément ce mot « d'envie » me vient à l'esprit à l'instant, au moment où j'écris ces notes. Mais il me rappelle par ailleurs un commentaire que je faisais de Platon, maintenant lisible dans *De l'un à l'autre* (De l'incidence, 2021). « Envie », c'est une traduction qui me semble convenir au statut platonicien de l'*epithumia*, non pas, justement, « désir » comme on a beaucoup dit, mais ce qu'on a sur le cœur (*thumos*), ou « autour » (*epi-*) de lui, en surplus ou pour ainsi dire en surpoids, comme une sorte d'encombrement en l'occurrence mental, dont la conséquence (ce sera mon propos cette année que d'étudier cette conséquence) est

d'offusquer le courage vital, ce courage qu'il faut pour vivre le plus simplement du monde en écoutant, précisément, son cœur, en se mettant à l'écoute du cœur de la vie pour soi possible.

Que suis-je en train de dire par ces phrases où jouent la proximité étymologique de « cœur » et de « courage » ? Que plus nous vivons socialement et moins nous vivons une vie selon notre cœur, ou plus nous vivons une vie où la comparabilité et les logiques contradictoires et pourtant complémentaires de la distinction et de l'égalisation ont cours. Cette vie n'est évidemment pas une vie nue, c'est-à-dire une vie occupée d'avoir à seulement vivre (chez les humains, une vie nue, cela voudrait quasiment dire survivre, comme quand on n'est plus que dans ou à l'agonie de la vie). Mais ce n'est pas non plus tendanciellement une vie simple. Je crois justement que là sera au fond mon sujet désormais, savoir ce que peut être une simple vie tout de même humaine. Ou savoir non pas seulement ce que ce serait que d'être simplement humain, mais encore, mais surtout savoir quand à cette simplicité nous pouvons nous estimer ouverts.

Pour l'heure, disons que le simple n'est pas une valeur pour la vie grandement socialisée

qui est la nôtre. Cette thèse, je la lie, comme on vient au fond de l'entendre déjà, à celle d'un certain manque de résonance du désir, lequel, encore une fois, n'est pas envie. Tandis que le désir articule un sujet non pas seulement à un autre, mais à de l'autre (ce que prend en charge, comme l'a bien établi Alain Badiou, la phrase « Je t'aime » où « je » et « toi » ne sont jamais équivalents ni interchangeables, raison pour laquelle je me suis exprimé comme j'ai fait), l'envie, elle, veut pour soi ce qu'a l'autre, à tout le moins veut être comparable à lui, de sorte qu'elle pousse en dernier recours à une certaine disparition de l'altérité. Un peuple d'être envieux les uns des autres tend à devenir une masse d'êtres dotés de propriétés qui s'égalisent. Il s'agit d'avoir pour soi les mêmes objets (être munis non seulement des mêmes capacités de communication, par exemple, mais encore des mêmes puissances d'influence) que les autres, il s'agit de ne pas manquer soi-même à ce que ces autres possèdent. Vouloir être comme, ressembler et non pas différer, pourquoi pas ? Mais cela ne peut se réaliser qu'imaginativement. (à discuter : la logique de la mode et celle de la distinction).

Hypothèse, donc : dans la vie sociale, l'imaginaire de l'envie fait lieutenant, c'est-à-

dire en tient lieu, en occupe le lieu. Pour autant, peut-on jamais dire ce qu'est ou ce que serait le milieu – le cœur – du désir ? Ce n'est pas non plus, comme le signalait Bernard Stiegler, une pulsion. Justement, pour passer du régime de la pulsion à celui du désir, il faut une certaine indétermination de l'objet du désir. L'être pour lequel il y a désir n'est pas *a priori* fixé. Il n'est pas *a priori* poussé vers un autre être qui serait lui-même *a priori* son objet (dans cette phrase comme dans la précédente compte beaucoup l'absence de l'*a priori*). De là que je peux établir une relation entre l'expérience du désir et celle du sans objet. L'être capable de désir n'est pas voué d'avance à tel ou tel objet ou partenaire d'existence, il n'est pas même *a priori* défini dans sa position de sujet. Il est donc lieu d'histoire pour ce que ce mot signifie de possibilités événementielles et de capacités à modifier les données d'une situation. Freud imaginait pour décrire la condition du désir l'existence d'une certaine énergie libre. Cela peut se dire autrement : le désir s'institue depuis un certain vide d'attache de la personnalité. Il s'éprouve depuis une épreuve singulière du vivre sans objet, de l'être vivant sans objet.

« Sans objet », cette expression me rappelle un texte d'Agamben consacré à la conception heideggerienne de l'ennui que j'ai souvent commenté lorsque je faisais cours à l'université, mais aussi Kandinsky et sa quête d'une peinture non figurative. Il s'agissait d'aller au plus foncier de la peinture. Cela impliquait de la sortir du régime de la figuration et en ce sens de la dé-figurer. C'est là une thèse qui reste sous-jacente à tout ce qui a pu être dit sur le sujet (et qui en fait, la plupart du temps, en recouvre le caractère socialement bouleversant), à savoir que « figure » est l'opération souvent présentée au lieu de la geste picturale. C'est en réalité, pour Kandinsky au moins, plutôt son aboutissement que son principe. Je pense à ma façon que ça l'habille, que ça la rend présentable et même que ça la rend sociale (il est possible d'interpréter une figure, d'en parler ou d'en converser). Bref, la peinture n'est pas, ne serait pas principalement, au premier chef, pour commencer, figurative. Je dirai dès lors ici, par transposition, que si le désir semble bien dans le vécu s'éveiller à l'occasion d'une figure, que si une figure peut bien être pour le désir une occasion de se manifester (quand ce n'est pas même de se fixer), il ne tient cependant pas radicalement à cette figure, il ne lui est pas voué de façon

univoque, sans marge au moins de jeu. D'où vient qu'un être désirant peut vivre plusieurs histoires d'amour ou que le désir d'un même sujet puisse s'attacher au cours de la vie à plusieurs figures.

Là n'est toutefois pas la seule référence que j'ai à l'esprit quand j'évoque le sans objet foncier de la personnalité humaine. Je pense en effet aussi à une expression que j'ai maintes fois citée de Merleau-Ponty, celle qui évoque la présence d'un « certain vide en soi à combler par des mots ». Sans ce vide on ne parlerait pas vraiment. Ce n'est pas que rien jamais ne pourrait être prononcé ou écrit, c'est que, dans tout ce qu'on prononcerait ou écrirait, il y aurait surtout du discours (voir dans le séminaire de l'an dernier le passage sur Flüsser qui maniait déjà cette différence entre d'une part la parole, et même le dialogisme de la parole – son implication dans un dire différemment – et, d'autre part, le discours). Sans un « certain vide », donc, on ne dirait rien vraiment, ce qui n'empêcherait pas de bavarder beaucoup. Je me rappelle à l'instant, lâchant ce mot de « vide », que c'est celui que répète Benjamin lorsqu'il entend décrire l'effet sur lui des photographies d'Atget, la sorte de silence qui se manifeste dans et depuis ces photographies. La vie

sociale, le monde social se répandent, se sont répandus contre ce silence. Un être socialisé tend à ne pas souffrir, à ne pas supporter le vide. Et donc n'a pas tant qu'on croit occasions de parler vraiment. Occupé, préoccupé une grande partie du temps, tendanciellement à plein temps, il est à bien des égards obligé. En tant que tel, c'est ce que je voudrais soutenir ici, il n'est pas au cœur de l'être qu'il peut être, il doit contenir quelque chose de la puissance de son humanité.

J'espère que toute cette analyse fera assez comprendre que, lorsque je rappelle la source platonicienne de l'analyse critique de l'envie, je ne soutiens pas pour autant une conception chez Platon aussi développée selon laquelle une cité aurait idéalement besoin que chacun occupe une place à laquelle l'ajusterait les qualités dont il serait en quelque sorte un tenant spécifique. Certes pareille conception s'oppose à l'idée que je critiquais tout à l'heure d'une société mue à l'envie. Pour autant, je ne la reprends pas parce qu'elle suppose de penser les personnalités comme fixes ou fixables, attachées à des capacités ou des talents, et c'est là une position exactement inverse de celle que je viens de présenter au nom du désir. Au surplus, ni la prise ni l'occupation ni la tenue, voire la défense de

places, quelle qu'elles soient ni le fait de tenir à pareille occupation tenue ou défense ne sont *a priori* mon affaire. Si c'était le cas, que ferais-je de la possibilité d'exister ? Existence, cela veut dire ne pas tenir en place (à la rigueur, on voudra en adopter une qu'on imaginera convenir, mais il faudra ensuite ajuster, modifier ou se faire à autre chose), n'être pas assigné, par conséquent être en mesure de sortir de la situation où on se trouve, et d'abord de celle où l'on est jeté malgré soi à la naissance ou depuis la naissance, où l'on s'est formé, qui a formé le premier état de sa personnalité.

2)

Qu'est-ce qui fait d'une vie une vie humaine ? La formule même, comme celle de l'animal politique, est à double entente : c'est toujours une vie et ce n'est jamais seulement une vie. Encore une fois, ce n'est pas une vie nue, c'est une vie qui s'articule à au moins un élément qui n'est pas donné avec la vie, génétiquement. À quoi donc participe le vivant humain et qui n'est pas dans la seule logique du vivant ? Qu'est-ce qui met la vie au niveau de l'humanité ? Qu'est-ce qui met la vie humaine à son niveau de vie humaine ?

Plusieurs réponses sont possibles. On peut dire qu'une vie humaine c'est une vie qui connaît la technique et le langage («le geste et la parole», disait Leroi-Gourhan), mais aussi la politique. Lors de la précédente séance, j'ai suggéré une autre voie encore. J'ai posé qu'on pouvait distinguer entre désir et envie. Vivre selon le désir, c'est vivre, pour une part au moins incomparablement, singulièrement. La possibilité d'avoir une vie singulièrement ouverte à l'historicité du désir – à des biographies singulières – est à son tour un marqueur d'humanité. Le désir n'est pas un patrimoine génétique. Ce n'est pas une donnée de la nature. Non, il est relatif à une expérience – à une traversée, à une histoire – d'abord infantile et globalement accidentée. Il rend possible une participation personnelle à la vie, à une vie qui ne se résume pas toute en un développement inscrit dans un système, fût-il évolutif, de causes et d'effets. Si du relatif y joue, c'est en ce sens qu'il n'est pas de personnalité qui puisse se définir de soi, sans se situer dans un jeu de relations avec des autres qui, en l'occurrence, ne sont pas des semblables ni des égaux, mais des proches et, d'abord, des parents. Cela veut dire qu'un être dont les conduites sont marquées par le désir n'est pas un être qui s'ouvre de soi aux autres comme si ce soi était *a priori* défini et

constitué. Cette ouverture elle-même n'est jamais déterminée, achevée, parfaite. Elle continue à se former tout au long de la vie et c'est cette interminable puissance de modification du soi qui maintient la vie dans l'humanité. C'est une raison supplémentaire de considérer la vie humaine comme une existence. Prendre en compte cette dimension, c'est admettre qu'au cœur de la personnalité il n'y a pas un sujet déterminé, fixé et comme sûr toujours de lui et de sa base, ni des objets destinés comme par nature à convenir à ce sujet.

Cependant, que l'être humain soit un être de désir, qu'il soit en mesure d'exister, que sa vie ne soit pas une vie fixée, cela ne veut pas dire que toute existence en vaille pour lui une autre ni que les modes de vie lui soient disponibles comme et autant qu'il voudrait (une question m'ayant été posée à l'issue de la précédente séance sur la volonté, je m'aperçois que ce mot de vouloir qui m'est venu ici à l'esprit mérite une justification ; je dirais donc que le fait de nous mouvoir, de nous mettre en mouvement selon la puissance d'un « je veux » suppose qu'un désir se soit figuré, autrement dit qu'il y ait eu quelque chose comme, tout à la fois, la présentation, la mise en scène et la

profération de ce désir). Tous les possibles ne sont pas pareillement légitimes ni fondés à être revendiqués au nom d'une sorte de droit aux existences personnelles. Disons que certaines aventures du désir valent la peine d'exister sans qu'il s'agisse là d'un principe inconditionnel (je dis bien : « la peine d'exister », ce qui signifie que le frayage d'une ouverture existentielle est à sa façon un travail, en tout cas ne va pas tranquillement de soi).

Pour illustrer l'idée que toute existence n'en vaut pas une autre ou celle, la même au fond, que la libération ne va pas sans conditions ni principes, considérons encore une fois ce cas sur lequel Hannah Arendt aura attiré notre attention, celui de l'émancipation à l'égard des conditions historiques de la vie privée. Est-ce inévitablement une liberté et un bonheur que nous gagnons à chaque fois que cette vie perd une partie de sa consistance ? L'humanité est-elle sans réserve fondée à vouloir s'émanciper des exigences et conditions de cette vie ? Nous dont les habitats, aujourd'hui pénétrés d'informations, sont en train de devenir aussi des lieux où se performe une économie non pas domestique mais socialisée (nous nous y activons à présent dans le cadre d'une division socialisée

du travail, nous y procédons à nombre de transactions commerciales), de quoi et jusqu'à quel point sommes-nous par là libérés et rendus heureux ? N'y va-t-il pas aussi de nouvelles dépendances dont nous ne considérons pas avec assez d'attention l'ampleur ? De ce genre de phénomènes, quelle est, pour utiliser un mot sur lequel je compte revenir dans ce séminaire, l'utilité ? Si la vie semble bien par là augmenter en facilités, avantages et commodités, y gagne-t-elle en désirs ?

Parmi les sujets de réserve quant à la direction sociale (au sens arendtien : « ni privée ni publique ») de la vie humaine, il y a (j'en ai évoqué le mot un peu plus haut, le rapport à l'enfantement [2] et, dans ce rapport ou, plutôt, pour qu'une nouvelle génération de ce rapport puisse avoir lieu) une condition liée à la différence des corps. Certes, si la vie personnelle n'est pas une vie fixée, si elle se définit diversement selon les âges et les moments, si elle procède d'un devenir jamais parfaitement arrêté ou déterminé, alors il est possible de soutenir d'une part qu'il n'y a pas une et une seule place *a priori* destinée aux vies individuées, mais plutôt des places qui leur sont signifiées, d'autre part, et par voie de conséquence, qu'il n'est pas de champ

d'activité que chacune de ces significations puisse invariablement ou an-historiquement désigner (compte tenu de ses données et des accidents qui lui arrivent dans la vie, en matière de santé par exemple, chaque vie s'arrange comme elle peut avec ces significations). Pourtant cette thèse relativiste, aussi généreuse, bien intentionnée et, pour rappeler une tendance de l'analyse arendtienne, « moderne » soit-elle, doit être elle-même relativisée dans sa vérité pour deux raisons au moins. La première, c'est que, comme le rappelait Simone de Beauvoir à l'orée de son *Deuxième sexe*, l'égalisation de l'accès aux places et fonctions sociales (nous parlerions aujourd'hui de parité) n'aura pu s'envisager, dans une grande partie du monde en tout cas, qu'à partir d'un certain état de la technique. La deuxième, c'est qu'il demeure un champ où les corps concernés n'ont pas les mêmes capacités : certains seulement, pas tous, peuvent porter des enfants en leur sein. Pourrions-nous vivre d'une vie qui ne se placerait pas par rapport à cette possibilité ? La position de chaque personnalité, en tant qu'elle implique de symboliser un corps qui est d'abord, je viens de le dire, une donnée (ce mot est important), est inévitablement polarisée par cette question de place dans l'enfantement. Il y va d'une vocation possible

pour certains corps, impossible pour d'autres. En conséquence, il y a bien là différence de situation. Cette différence est aujourd'hui à l'occasion regardée comme aliénante[3]. Pareil regard fait primer le point de vue social sur la vie. Cela suffit-il à le faire admettre sans discussion ? Ne pouvons-nous pas faire droit à l'idée qu'il y a dans la situation des personnes des éléments qui n'ont pas le social pour raison ?

Toutes ces questions (où les notions de désir, de sexualité, d'enfantement mais aussi d'éducation, jouent, en s'influençant réciproquement depuis, donc, des données, des devancements), je les pose comme foyer de la vie humaine. Je dis « foyer de la vie humaine » en supposant que cette expression a un double versant. D'un côté elle ne parle pas seulement de vie, ce qui signifie que, si l'on peut concevoir une perpétuation en quelque sorte chimique (nue, nue de rencontres et d'histoires) du vivant, pareille perpétuation, si elle se fait ou si elle se faisait (sans engager des histoires et des situations personnelles), ne serait pas humaine et ne se ferait pas dans les conditions historiques de l'humanité. Mais sur son autre côté, elle veut dire qu'il y a une proximité, voire un lien de l'humanité avec la vie qui échappe pour ainsi

dire au qualificatif social. Bref, avec ce mot de « foyer », je fais signe vers ce que j'appelle depuis le début de ce séminaire la vie « privée ». Le foyer de la vie humaine se lie ainsi à la notion arendtienne d'abri, mais au-delà même du sens très concret que lui donne Arendt lorsqu'elle l'associe aux « quatre murs » protecteurs. Il est le lieu où se reposent des personnalités qui sont elles-mêmes ce qu'elles sont, des personnalités, parce qu'elles abritent de manière à chaque fois singulière une situation dans la série sexualité-enfantement-éducation (cette affirmation aura pour moi été tout sauf facile à dire étant donné ce qu'elle implique : tout lecteur disposé à remonter le raisonnement que je viens de faire ne pourra qu'en conclure que ce que je nomme ici « situation », pour chacun inévitable, « dans la série sexualité-enfantement-éducation », je ne le pense pas comme une affaire de part en part sociale, de sorte que, les rapports qui s'y développent n'étant pas entièrement réductibles à des rapports sociaux, les questions qui s'y posent ne sont pas elles-mêmes toutes sociales).

Si le fourmillement de la technique fait le commun des existences à chaque époque, ce qui se passe à et dans l'abri, ce qui se joue dans le foyer est – et, pour Arendt, doit être –

la base personnelle de ces existences. Pareille base existentielle a trois caractères : elle est, ce qu'il faudrait que je justifie davantage (je ne le ferai pas ici), devancée, mais aussi instable et, enfin, singulière[4]. Étant donné ces trois caractères, chaque vie humaine a quelque chose d'incomparable. De là qu'un livre comme celui de Rose-Marie Lagrave (*Se ressaisir*, La Découverte, 2021) qui fait la part belle à une sociologie peu ou prou comparative manque finalement à sa propre perspective biographique (il y manque en ce sens qu'il n'évoque pas la résonance intérieure[5] des situations au sein du cas qu'est la personne, en l'occurrence compris comme cas d'espèce, comme exemplaire d'une trajectoire balisée extérieurement à lui). Questions à poser en conséquence, au moins pour réfléchir un peu : d'une part, si un lieu social est un lieu qui se pense dans un registre de conformation, n'est-il pas aussi, par conséquent, un lieu où s'échouent les personnalités ? S'il s'agit d'aller à soi, de savoir où on en est personnellement, alors est requise une expérience du langage qui, s'exceptant d'une manière ou d'une autre des significations socialement en cours, produit une parole (au sens plusieurs fois évoqué déjà de Merleau-Ponty) peu ou prou inédite. D'ailleurs, si c'est bien dans l'espace social que

chacun peut rencontrer un objet auquel il va accorder une estime singulière, si c'est bien là qu'une énergie désirante peut commencer non pas exactement à se nouer, ni même à s'ancrer, mais à se figurer puis à s'épancher (sur un sourire, un regard, un trait de visage, une position du corps, etc.), là cependant ne se termine pas cette rencontre même. Toute une littérature nous a donné à penser à quel point serait glaçant un monde où cette sorte de fin perdait son caractère privé (voir *1984*, *Fahrenheit 451*, mais aussi le propos autrement historique de Sébastien Haffner dans *Histoire d'un allemand*, propos dont j'ai commenté rapidement un passage dans la version augmentée d'*Art et industrie*). Toute situation où se trouve reléguée la part de ces foyers de l'existence personnelle qu'Arendt, encore une fois, nomme « abris » n'est pas *ipso facto* heureuse.

Pourtant, nous tenons aussi à l'inverse : une vie toute abritée, toute à l'intérieur, ne nous paraîtra pas meilleure qu'une vie toute exposée, toute à l'extérieur, et c'est au fond ce que dit, j'en ai parlé déjà dans le passé de ce séminaire, la notion même de personne. Pour sortir de cette sorte de double contrainte (ni vivre replié, ni vivre exposé), je ne trouve à dire que ceci : ce qui ne nous va pas, c'est tout

ce qui tend à dépolariſer la vie. Une vie est humaine ſi elle n'est pas d'une ſeule ligne, mais tiraillée, inquiète, en tension, ouverte en ſomme à et par des poſſibilités elles-même distribuées en pluſieurs champs. Le problème, c'est la ſuffiſance de l'une ou l'autre des composantes. Dans ce ſéminaire, je mets particulièrément en queſtion la ſuffiſance de la part ſociale des exiſtences humaines et ce qui en réſulte dans la penſée : ſinon un certain oubli, du moins une certaine ſecondariſation de la part privée et, corrélativement, la politique ſe réduiſant dans cette hypothèſe à une adminiſtration du ſocial, de la part publique. La marque intellectuelle de cette ſecondariſation, c'est, me ſemble-t-il, la comparabilité : nous tendons à conſidérer nos affaires et nos ſituations à l'aune de comparaiſons. Au bout de quoi, c'est le même, c'est l'identiſication, c'est l'être comme, c'est le genre, c'est la généralité qui, dans l'idée que nous nous faiſons de nous, dans le droit que nous nous reconnaiſſons à nous dire et à dire ce qui nous importe, l'emportent ſur l'incomparable des différences. Je me demande ſi cette ſituation n'a pas quelque choſe à voir avec un certain ſentiment d'impuiffance hiſtorique (ne faut-il pas ſ'appuyer ſur une puiffance de différenciation pour pouvoir penſer que le

monde n'est pas voué à être d'un seul et même ordre?). De là ma question : comment accompagnons-nous nos vies d'histoires, fussent-elles petites, singulières et de peu d'apparences ? Ou, si vous préférez, en insistant sur cette notion d'accompagnement : qu'est-ce qui peut aller avec nous si notre perspective, c'est d'exister et/ou de pouvoir être différemment ? Concrètement, dirons-nous que nous va sans réserve le fait de vivre mondialement, uniformément, bref les uns comme les autres, tous concernés par les mêmes équipements, les mêmes situations ou les mêmes conditions ?

3)

La formule arendtienne que je ne cesse de commenter dit la vie sociale intercalée « entre » le privé et le public. Elle dit aussi que cette vie s'est avec les Temps modernes « émancipée » de l'économie première de la vie humaine (du foyer, du sein, de l'*oikos* de cette vie tels que d'abord limités et séparés, ces derniers mots pour rendre la valeur de -nomie, *nomos*, dans éco-*nomie*). Nous voyons ainsi que ce qui intéresse Arendt, c'est la localisation du travail de et pour les conditions de vie. Ce travail s'est développé ailleurs et autrement qu'il ne faisait dans l'antiquité.

Pourquoi ce développement ? Arendt ne le dit pas où je la lis mais nous pouvons de notre côté penser en terme de productivité le processus historique qu'elle évoque : une économie non tenue à l'autarcie de l'*oikos*, où le travail est davantage divisé et qui, par conséquent, requiert davantage de société (de marchés et de commerces où vient se résoudre la division du travail), est également une économie plus productive. Mais « plus productif », cela concerne en fait deux choses : l'augmentation de la production (multiplication, j'y reviens par la suite, des utilités, augmentation du niveau de vie) et l'augmentation de la productivité. Quel est le motif de cette dernière augmentation ? Est-elle facteur d'une évolution de la puissance vitale de l'espèce (position libérale corroborée par la corrélation de l'accroissement démographique à celui de la capacité productive, et dont Barbara Stiegler analyse certaines modalités récentes dans son livre déjà cité) ou répond-elle à une sorte de malédiction de l'histoire (position marxiste mettant au cœur des rapports humain de production les notions de profit et d'exploitation) ? D'une manière générale, y a-t-il eu, y a-t-il encore une mesure de convenance à l'accroissement productif dont l'humanité modernisée, c'est-à-dire socialisée,

s'est historiquement montrée capable ? Je voudrais montrer dans ce qui suit que cette question de convenance ne saurait être traitée sans qu'il soit procédé à une critique de la notion d'utilité. « Critique », cela veut dire, comme au sens premier du mot, tamisage, séparation, discernement. Je vais dans tout ce qui suit, séance porchaine incluse, discerner deux grandes conceptions de l'utilité.

Pour cela, d'abord, je résume. J'ai considéré qu'on pouvait décrire la société comme débordante. Avec le développement des temps modernes, la vie humaine s'est de plus en plus liée au social. Elle s'en occupe beaucoup, elle en est même à bien des égards préoccupée. Ce progrès, cette progression de la vie sociale a finalement brouillé la simplicité de la distinction vie privée/vie publique à laquelle s'était tenue la pensée antique. Considérée depuis cette pensée, la socialisation augmentée de la vie humaine a finalement dé-limité cette vie : elle en a brouillé le partage simple, cette économie initiale où le registre du privé se distinguait principalement de celui du public. La question que je voudrais poser, c'est justement de savoir si nous pouvons nous défaire de ce brouillage. Sommes-nous capables encore de tenir dans une limite la vie sociale ? Nous

estimons-nous fondés à cette perspective ? Pensons-nous à nous dés-occuper d'elle, à prendre de la distance par rapport à son exigence, à son langage, à sa façon de signifier ? Ces questions sont-elles tout simplement pour nous plausibles ? Je fais ici cette hypothèse. Je suppose que ce que je nomme ici « vie sociale » n'est pas en toute circonstance ni *a priori* convenant. Dans sa raison d'être, ce pour quoi le social vaut ne tient pas, ne résume pas, ne synthétise pas, ne focalise pas toute la vie humaine. Par conséquent, il n'a pas à participer démesurément à cette vie, mais à s'y trouver dans une mesure que, justement, il faudrait définir ou dont il faudrait repérer la limite. Dès lors, posons-nous cette question, aussi intempestive soit-elle : un monde où le social ne déborde pas mais convient, se tient dans le registre d'une convenance, qu'est-ce que cela peut bien être ? Comment caractériser une vie sociale qui, au sens que je vais essayer de dire, conviendrait ?

Ce qui convient, je ne l'entends pas comme le convenable, notion plutôt morale ou moralisante, mais comme ce qui d'un côté vient avec, de l'autre va avec. Ce qui va et vient « avec » selon la logique non du surplus, mais du supplément. La vie sociale qui convient, ce

n'est pas celle qui fait ou ferait toute la vie humaine, pas même celle qui en serait le cœur, mais celle qui accompagne une vie plus archaïque ou plus réduite à laquelle finalement elle ajoute de l'espace. C'est la vie humaine en tant que cette vie va avec des éléments sur-individuels qui ne donnent pas tout le sens de la vie mais où tout de même opèrent et jouent ces suppléments humains au biologique que sont la technique et le langage, le geste et la parole.

En m'exprimant comme je fais à l'instant, je dis autrement ce que j'ai déjà évoqué deux fois rapidement, à savoir qu'une vie humaine, aussi simple soit-elle, ne saurait être une vie nue, c'est-à-dire une vie qui ne serait que bêtement une vie, une vie de misère tenue à la limite de la seule vie (ce que nous appelons ordinairement survivre). Disant cela, j'ai à l'esprit un certain nombre d'auteurs encore récents qui ont marqué ma génération (il faudrait sûrement que je m'en explique davantage), d'abord Leroi-Gourhan (auquel il me semble bien que j'emprunte, même si c'est en le contextualisant différemment, l'adjectif « sur-individuel » que je viens d'employer), mais aussi Simondon (que le même adjectif concerne également), mais encore Foucault et Derrida. Cependant, c'est à un propos

d'apparence plus daté que je voudrais en venir, un propos bien plus ancien et que j'ai mis du temps à véritablement découvrir, c'est-à-dire à dégager des traductions qui l'avaient recouvert et que j'ai longtemps suivies, en bon élève, sans m'interroger assez sur ce qui était venu se nouer en elles.

Ce propos concerne l'interprétation, par son auteur même, à savoir Aristote, de la fameuse formule définissant l'humain comme un « animal politique ». Cette formule ne se situe pas immédiatement – pas d'entrée – dans le champ politique (sur ce point, voir *De l'un à l'autre*, op. cit., premier chapitre de la première partie). Je la prends, je vais la prendre encore par le bout que l'on n'est pas le plus habitué à saisir, celui de l'animalité. Cette animalité est évidemment de l'ordre de la vie, mais d'une vie qui échappe aux seules lois du vivant ou aux seules données de la nature au sens moderne du mot. Elle passe en effet par la technique, c'est-à-dire par le déploiement d'une activité capable de faire advenir ou pousser ce qui tient d'abord non du nécessaire, non de l'indispensable, mais du possible.

Je m'arrête sur ce point. De la formule aristotélicienne de l'animal politique, Arendt n'est pas loin lorsque, dans l'intention qui est

la sienne de regarder avec circonspection la façon dont la vie humaine s'est, avec les Temps modernes, vouée au social au point que ce qui ne lui apparaît d'abord que comme intercalé elle le nomme finalement comme une sphère (davantage, donc, qu'un entourage, finalement un englobement), elle pose comme une donnée antérieure, plus primitive, plus foncière une organisation fondée sur l'alternance activités privées/activités publiques. À cette organisation, dit-elle, les Temps modernes en ont substitué une autre qui finit par compliquer la tâche de l'éducation. Cette nouvelle organisation en vient à rendre les choses « plus difficiles à vivre » pour les enfants. Autrement dit, elle peine davantage à former des adultes. C'est là un point qu'il me faudrait commenter davantage, notamment en remarquant combien l'adolescence, qui n'était pas une notion grecque mais romaine, a grandi en importance, en enjeu et même en durée (je pense à l'instant qu'il serait également utile de méditer sur le phénomène des *teen-agers* dont Arendt fut la contemporaine aux États-Unis et que Dan Graham a su de son côté commenter). Mais pour l'heure, c'est autre chose que je veux aborder. Je me demande si, dans ce qui me semble être l'interprétation arendtienne de la

formule de l'animal politique, il ne s'agit pas de nommer par le syntagme de « vie privée » l'ensemble des moments et des lieux où les humains peuvent autant qu'il leur est humainement possible s'abandonner au cœur de la vie (c'est là qu'ils se nourrissent, se soignent, se reposent, s'aiment et se reproduisent) tandis qu'à l'opposé pour ainsi dire, dans l'espace public, ce dont il est question, ce qui est discuté, ce serait plutôt de savoir s'il y a des situations (et si oui, en raison de quels principes et de quels motifs) où il pourrait être pertinent d'aventurer la vie, et même de la risquer (pour préciser ce point, qui implique une notion non ordinaire du courage, voir Nicole Loraux et ma lecture de *l'Odyssée* dans *Travailler pour nous, De l'incidence*, 2020, chapitre « Le courage de la pauvreté »).

Certains pensent qu'avec les États modernes l'administration de la politique s'est donné un autre objet : non plus s'occuper des cas où il aurait été préalablement décidé, comme je viens de dire, d'aventurer la vie, mais discipliner cette vie et la gérer dans ce qu'elle a d'ordinaire. Nous voyons aujourd'hui que les deux sont vrais : l'État d'un côté dispose d'un droit à mettre les vies en jeu, de l'autre s'occupe de la santé et met en œuvre dans ce

domaine une politique au sens moderne du mot. Je réfléchis de façon distanciée et intempestive à cette situation selon la méthode, justifiée lors de la première séance de cette troisième année, de la prise de recul. Cette prise de recul va me conduire à discuter désormais la thèse d'Arendt en prenant acte, avec toute la circonspection qu'imposent les analyses précédentes, de ceci que le soin humain de la vie ne saurait être seulement vital ou, pour parler le langage d'Aristote, seulement animal. Cela ne veut pas dire que nous soyons fondés à le dire aussitôt social. Non, avant de le qualifier de la sorte, il faut le regarder comme habité de ce qui va à et avec l'animal humain, à savoir la technique. Je l'avais écrit dans un ouvrage précédent : toutes ses formules sur l'animalité humaine, Aristote ne peut les soutenir qu'en en admettant une qu'il ne dit pas mais que tout de même, donc, il pense, à savoir que cette animalité est aussi, et même d'abord, technicienne. C'est en reprenant non pas dans le détail mais en substance cette analyse que je vais dégager un premier sens possible de l'utile.

La vie d'un animal politique a évidemment affaire au vital. Elle implique, en tant que vie, que soient satisfaites les nécessités du vivre.

Pourtant, dans le cas de l'animal qui n'est pas seulement animal, cette satisfaction ne s'accomplit pas selon des modalités elles-mêmes nécessaires. C'est-à-dire qu'elle n'a pas lieu toujours dans les mêmes conditions ni de la même manière. Elle n'est pas toute répétitive. Est-elle évolutive ? Aristote l'aurait dite plutôt marquée, non pas accidentellement, mais inévitablement par la contingence. J'insiste de mon côté, en traduisant au fond cette façon de comprendre la contingence, pour la dire plutôt historique. Son régime, c'est celui d'une convenance et d'une compagnie variables. Ou qui ont des modalités. Le pluriel est évidemment important. Si le fait humain de vivre n'avait qu'une seule manière de se réaliser, il n'y aurait pas de possibilité (ni d'histoire) à envisager, il y aurait seulement obligation et soumission à cette obligation. La vie de l'animal politique tient à des situations inconstantes et, pour une part au moins, comme nous venons de l'envisager, contingentes. Elle connaît, elle aura connu au cours de son histoire des changements qui n'avaient pas de nécessité, des bifurcations, des modalisations. Une vie humaine est décidément une vie qui peut s'orienter et connaître différents modes d'organisation.

Ce qui est dans la convenance ou la compagnie de la vie humaine, ce qui convient à cette vie, ce qui va avec elle, ce qui l'accompagne, c'est la technique. Mais la technique, ce n'est jamais la technique en général, c'est toujours l'une de ses possibilités, l'une de ses puissances, l'un de ses états. Dans le texte où il lâche sa fameuse formule de l'animal politique, Aristote évoque, pour définir l'affaire de la politique, le fait d'avoir à parler, c'est-à-dire à réfléchir et à s'interroger (je passe sur les raisons de ce « c'est-à-dire », je m'en suis maintes fois expliqué dans mon travail) sur ce qui peut séparer d'une part « l'utile du nuisible », d'autre part « le juste de l'injuste ». Cette évocation n'exclut pas toute notion d'aventure, pour cette raison au moins que la démarcation des notions mises en jeu est tout sauf évidente et spontanée. Elle est au contraire discutable. En outre, nous voyons bien qu'Aristote envisage que l'animal politique soit capable de se nuire dans ses agissements. Mais je ne crois pas qu'on puisse comprendre vraiment son propos si on ne localise pas d'abord cette étrange capacité de nuisance dans l'arrangement même de la vie humaine. La thèse est à mon sens celle-ci : humaine est cette espèce de vivant qui doit arranger sa vie mais qui, dans cet arrangement même, ne discerne pas sans

discussion, sans faire tôt ou tard politique, ce qui va (l'utile) et ce qui ne va pas (le nuisible). Cette proposition peut se résumer : humain est cet être qui a à vivre d'utilités qu'il ne repère pas spontanément. Le problème, c'est que ces utilités qu'il doit produire, il n'en connaît pas immédiatement la limite.

Je précise, manière d'élucider mon langage, que si j'ai par deux fois parlé de convenance ou de compagnie, c'est parce que ce que je viens de nommer « utilités » en empruntant implicitement aux traductions d'Aristote, le texte original le nommait *to sumpheron*, soit littéralement, en effet, « ce qui vient avec », « ce qui est porté avec ». C'est à cela que nous réfléchissons : à ce qui est porté avec la vie humaine, à ce qui vient et va avec elle, à ce qu'elle a dans sa compagnie. Et toujours, justement, elle a quelque chose avec elle, sans quoi elle serait une vie nue, une vie inhumaine, une vie sans rien d'humain. La question est de savoir si le bagage dont elle se trouve à présent dotée ou si la façon dont elle se dote de ce bagage (l'économie productive du dit bagage) ne sont pas devenus encombrants et trop lourds à porter, c'est-à-dire nuisibles, ou matières à injustices, voire les deux à la fois. Mais elle est aussi de comprendre pourquoi, si c'est le cas, nous ne

parvenons pas à nous le dire assez, encore moins à nous orienter de manière à nous munir d'un équipement de vie moins problématique. Il en irait d'une défaillance politique, d'une limite mal définie, d'un travers de pensée au sein de quoi s'est trouvé déplacé (comme on peut dire d'une remarque qu'elle est déplacée) le repérage du nuisible et de l'injuste.

4)

Il ne faudrait pas, sous prétexte de prendre du recul, idéaliser les conditions de vie d'autrefois. Le simple fait que le propos d'Aristote ait été tenu dans un autre temps suffit à établir que la capacité à mal placer le nuisible et l'injuste et à mal décider quant à ces notions n'est pas particulièrement récente. Cependant, des événements majeurs, procédant d'abord de la seule mise en œuvre de possibilités (et donc, en ce sens, marqués du sceau d'une certaine contingence), se sont produits au siècle des Lumières, faisant de ce siècle un tournant dans l'histoire de l'humanité. Ce que je vise là, c'est d'abord un changement dans le régime du droit à produire, changement dont le mouvement dit « des enclosures » aura été, en Écosse et en Angleterre, le moteur. C'est ensuite l'invention

de la machine à vapeur qui a puissamment modifié le régime technique et plus que jamais jusqu'alors augmenté la capacité productive. C'est enfin, autorisant le tout, le justifiant pour ainsi dire, une modification dans la conception même de l'utile. Je vais m'arrêter ici sur ce dernier point.

Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, deux entrées se trouvent en miroir l'une de l'autre. L'une dit : « Utilité, profit, avantage », l'autre : « Avantage, profit, utilité ». Le fait que le mot « profit » soit les deux fois en position axiale mériterait à soi seul un commentaire. Mais je vais ici plutôt considérer la sorte de repli de l'utile sur l'avantageux et, réciproquement, de l'avantageux sur l'utile que l'énoncé des rubriques autorise. Avec ce repli, la notion de convenance disparaît. À l'entrée « utilité », on peut lire ceci : « Les richesses ne sont d'aucune utilité quand on n'en fait point usage. Les profits sont beaucoup plus grands dans les finances que dans le commerce. L'argent donne beaucoup d'avantage dans les affaires ; il en facilite le succès ». Là se trouve un tournant de pensée. La définition de l'utile est en fait restreinte. Ce n'est plus ce qui peut servir et donc, aussi bien, ne pas servir ou avoir une autre raison que le servir. Non, c'est exemplairement une

richesse en usage. La tendance de cette façon de dire et de penser, c'est de faire primer l'utilisation sur l'utilité.

« Richesse » fait dans l'*Encyclopédie* l'objet d'une longue définition due à M. Naigeon. Je donne ce nom car il me semble important de signaler combien l'*Encyclopédie* n'est pas que de Diderot et d'Alembert, mais le fait d'un auteur collectif pas nécessairement cohérent en tous points mais finalement ouvert, comme je viens de dire, à une tendance qui est finalement, malgré la diversité des contributions, dominante. Naigeon, donc, écrit ceci : « Ce mot [de richesse] s'emploie plus généralement au pluriel ; mais les idées qu'il présente à l'esprit varient relativement à l'application qu'on en fait. Lorsqu'on s'en sert pour désigner les biens des citoyens, soit acquis, soit patrimoniaux, il signifie opulence, terme qui exprime non la jouissance, mais la possession d'une infinité de choses superflues, sur un petit nombre de nécessaires. On dit aussi tous les jours les richesses d'un royaume, d'une république, etc et alors, l'idée de luxe et de superfluités que nous offrait le mot de richesses, appliqué aux biens des citoyens, disparaît : et ce terme ne représente plus que le produit de l'industrie, du commerce, tant intérieur qu'extérieur, des

différents corps politiques, de l'administration interne et externe des principaux membres qui le constituent ». Je note ici qu'à l'idée antique d'une vie accompagnée de convenances non nuisibles est substituée une opposition de l'inévitable (registre du besoin) au superflu, pour lequel il est un point de vue d'où il ne sera pas jugé excessif. Je souligne par conséquent cette phrase, qui dit l'essentiel de ce que je veux faire remarquer : « et alors, l'idée de luxe et de superfluités que nous offrait le mot de richesses (...) disparaît ».

Bien sûr, cette idée d'une disparition de la notion même d'excès dans ce superflu autrefois pensé plutôt comme supplément et nommé « compagnie » ou « convenance » n'est pas partagée par tous au XVIIIème siècle et l'on s'en convaincra aisément en lisant Rousseau, lequel conçoit une hypothèse, singulière en son temps, modernisant en fait dans le langage de ce temps la position aristotélicienne de la contingence des techniques dont s'entoure l'existence humaine. Cette hypothèse, c'est celle d'une vie à la fois toujours dans le besoin et/ou toujours perfectible, c'est-à-dire vouée à l'insuffisance, de sorte que penser qu'on puisse un jour et par quelque équipement que ce soit parvenir à n'avoir plus rien à faire et/ou à s'estimer

parfait est une chimère (j'ai proposé un commentaire de cette conception dans *Art et industrie*). Cela n'empêche nullement la thèse de Naigeon d'être formulée, publiée et reçue. Et quand bien même la suite nuance (puisque Naigeon écrit aussi qu'il faut se demander si les richesses « n'entraînent pas infailliblement après elles la corruption des mœurs, en inspirant du dégoût ou de l'indifférence pour tout ce qui n'a point pour objet la jouissance des plaisirs des sens, et la satisfaction de mille petites passions qui avilissent l'âme, et la privent de toute son énergie »), quelque chose s'est glissé dans le langage interprétatif des faits humains qui se lie à une sorte de dérive de la pensée de l'utile, lequel est désormais moins rapporté à la convenance que, comme je l'ai fait remarquer à l'instant, à l'usage. Pour que mon propos soit clair, je rappelle cette phrase : « les richesses ne sont d'aucune utilité quand on n'en fait point usage ». Elle signifie que, dès lors qu'on en use, une chose, quelle qu'elle soit, est non pas seulement utilisée (ce qui serait un truisme), mais appartient bel et bien au registre de l'utile. Pareille définition peut valoir pour tout investissement, quel qu'il soit et quelle que soit la production à laquelle il se lie, du seul fait qu'il a lieu, c'est-à-dire est mis en usage.

Pas supplémentaire, nous l'avons lu : à la notion d'usage celle d'avantage est aussi substantiellement liée. Diderot a beau prendre quelque précaution et écrire de son côté, à l'entrée « avantage » : « Fuyez les gens qui cherchent en tout leur avantage, qui ne songent qu'à leur profit, & qui ne sont d'aucune utilité aux autres », le mal, si j'ose dire, est fait. Dès lors qu'elle est acceptée, dès lors qu'elle passe dans les esprits, la mise en chaîne signifiante des trois mots « utilité », « profit » et « avantage » sinon frappe tout à fait d'inutilité toute utilité désinvestie du profit et de l'avantage, du moins renvoie du côté de la morale privée – de mœurs relevant des particuliers – ce genre de possibilité. C'est aussi ce que pense Naigeon de son côté, qui inscrit sa méditation sur les richesses au titre de la « philosophie morale ». Il n'en résulte pas une interrogation sur la nature même de ce que *l'Encyclopédie* nomme par ailleurs « économie générale » mais aussi « publique » en distinguant cette économie de celle qu'elle dit « domestique » ou « particulière ».

Sans doute faudrait-il, pour être objectif, sinon rendre tout à fait justice à cette distinction, au moins la lire et examiner ce faisant si ce que je cherche à dire s'en distingue autant que je le pense à première lecture. Sans doute faudrait-

il encore reconnaître à l'*Encyclopédie* sa façon de définir de façon critique la notion d'intérêt. Contestant dans la rubrique qu'elle consacre à cette notion les propos de Nicole et Pascal sur le sujet, elle soutient une compréhension de la notion d'amour-propre elle-même discutée en son temps, par Rousseau, encore lui, notamment. Quoiqu'il en soit de l'engagement de ce champ de discussion, il est manifeste que l'*Encyclopédie*, parce qu'elle met en cause les façons dont « nous nous disputons quelque chose », se situe à son tour dans le registre d'activité de celui que, dans ce séminaire, j'ai appelé « l'être envieux » (est en jeu, pouvons-nous lire au commencement de l'article, un « vice qui nous fait chercher nos avantages au mépris de la justice et de la vertu »). Il est toutefois notable que l'auteur du passage, aujourd'hui identifié (Saint-Lambert), en soit à l'époque demeuré anonyme. Pourquoi cet anonymat ? Ne pouvons-nous pas le trouver lié à la distance que le propos entretient avec les idées en cours, notamment celles qui nourrissent au même moment ce remaniement majeur de la pensée qui a finalement conduit, comme j'ai essayé de le montrer, à justifier la chaîne signifiante utilité-profit-avantage ? Comme Naigeon, Saint-Lambert résiste de façon limitée à l'installation de cette chaîne. « De

façon limitée », cela veut dire en chargeant la seule vie privée d'un sens des mœurs et d'une responsabilité dont l'économie dans sa dimension la plus générale est exonérée. Car dans cette économie est désormais admise à se déployer ce surplus de et à la convenance que sont l'avantage et le profit. Réciproquement, l'inconvenant – le non utile – autrefois renvoyé du côté du nuisible tend à devenir le non avantageux ou le non profitable. Ainsi la notion de nuisance est-elle absente de la pensée de *l'Encyclopédie*. De cette situation de pensée, la crise écologique actuelle est à mon sens tributaire. Ce qu'en effet il y a désormais surtout au-devant des agissements humains, ce ne sont pas des limites, mais des « obstacles » qu'il faut savoir envisager avec prudence, sur le long terme, pour autant du moins que la perspective du profit à court terme n'en offusque pas la possibilité. Ces obstacles sont en fait regardés comme des inconvénients, notion qui « se dit de tout obstacle qui se présente dans la conduite d'une affaire, et de toutes les suites désavantageuses qui naissent de sa conclusion. Il n'y a presque rien qui n'ait ses avantages et ses inconvénients. L'homme prudent, qui voit dans l'avenir, se garde bien de peser les uns et les autres relativement au moment ».

Ainsi voyons-nous que le sein, le nid, l'*oikos* de l'économie générale à laquelle pensent les Lumières, c'est moins la puissance spécifique de la technique, moins la mise en œuvre matérielle de cette puissance que ce que le sujet qui effectue cette mise en œuvre est susceptible d'en tirer (avantage ou inconvénient) pour lui, ce qui lui en vient en sus de la seule possibilité (c'est-à-dire de la technique qui fait advenir – qui met en compagnie – une chose qui n'était pas déjà advenue et mise en compagnie). Cette venue en sus qui se fait à l'occasion d'une menée technique, c'est ce qui, précisément, est capable de faire « profit » ou « avantage ». Il ne s'agit dès lors pas seulement de machiner des possibilités (de se débrouiller pour que quelque chose soit en état de marche), il s'agit aussi de produire de cette machination une disposition allant dans le sens devenu général d'une économie où, donc, est fondé à peser ce qui est susceptible de revenir aux initiatives du sujet actif dans la menée (je note au passage que l'élaboration du droit d'auteur est contemporaine de toute cette évolution). Et ce qui peut porter une limite – une loi, une *nomos* – aux agissements de ce sujet éventuellement imprudent, éventuellement vicié, c'est désormais une morale dont il est bon ou prudent d'avoir le sens mais qui ne fait

pas *a priori* l'objet d'une discussion publique (par définition, elle est ce qu'elle doit être, auto-constituée pour ainsi dire à l'intérieur du sujet, comme ne manquera pas de le dire Kant à l'issue de tout ce procès de constitution à nouveaux frais de la pensée).

Nous avons là un ensemble de conditions qui ont rendu pensable et acceptable le passage de l'industriel à l'industriel : tout ce qui concourt soit à la mise au monde de nouveaux objets soit à de nouvelles façons de mettre au monde des types d'objets déjà produits, bref tout ce qui participe d'une augmentation des capacités productives peut devenir utile par le seul fait de sa possibilité et de sa mise en usage. Si nous avons aujourd'hui des raisons de discuter la qualité que nous disons « écologique » de nos usages quand il faudrait peut-être davantage discuter leur économie, c'est là qu'ils trouvent leur matrice intellectuelle. Depuis le tournant du siècle dit des Lumières (lequel siècle n'était sans doute pas en tous points lumineux puisque notamment il n'était pas clair sur ce qu'en substance il refoulait d'une pensée qui l'avait précédé), depuis ce tournant, donc, la question la plus autorisée n'est pas de savoir si ce qu'on fait peut être nuisible, mais si c'est désavantageux, non profitable ou non

intéressant et/ou facteur de richesse dans l'économie générale.

C'est toutefois à une autre affaire encore que je voudrais pour l'heure proposer de réfléchir. Il s'agit d'une possibilité et, au sens ancien que je peux évoquer selon la méthode que j'ai appelée de prise de recul, d'une utilité. Cette utilité s'est fait jour, dans la société industrielle, sous le nom aujourd'hui adopté de *design* bien que ce nom ne se soit pas tout de suite proposé comme propre à désigner ce qui allait être en question (et peut-être ne l'est-il toujours pas tant son appellation est variable, peut-être « design » est-il ne nom de quelque chose qui n'aura jamais vraiment existé, ou qui n'aura existé que comme espoir). C'est depuis et sous l'ensemble des conditions juridiques, techniques et mentales élaboré par le tournant du XVIIIème siècle que l'idée de design est à un certain moment venue se placer. « Sous » cet ensemble, mais pas en étant par lui seulement causé, raison pour laquelle il y a là quelque chose de remarquable et de remarqué. Ce que nous pouvons nous dire aujourd'hui, c'est que, dans le temps de sa conception et de sa maturation, la première aventure du design de la modernité a impliqué de quoi débrouiller la situation modernisée de l'utile

que j'ai décrite précédemment. Après nombre de réflexions et lectures, et pensant particulièrement à un texte où Walter Gropius cherche à justifier le laboratoire-atelier que devait être à ses yeux le Bauhaus, je pense que la perspective qui s'est alors envisagée, ce fut celle de ressortir la technique telle qu'alors disponible (nous ne sommes pas dans une vue an-historique des choses) de son emploi économique général, je veux dire de cette disposition où pré-occupe et finalement domine la logique d'un revenir en avantage. « Ressortir » veut dire ici « n'être pas à couvert » ou, comme dit le dictionnaire, « paraître avec relief ». Ce ressortir, ce découvrir ont été nommés selon la notion en dernière analyse critique de forme. Si je soutiens le principe historique du design, c'est pour avoir avec cette notion proposé quelque chose qui excède substantiellement le profitable[6]. Une forme n'est ni un avantage dans la mise en situation d'un ensemble de techniques (même si un Raymond Loewy pense que ce peut être aussi un facteur de meilleure vente[7]) ni un luxe (une marque supplémentaire de richesse), mais une sorte « d'addition » par laquelle une disposition fonctionnelle, c'est-à-dire une disposition technique en soi non obnubilée par le général de l'économie,

parvient à se présenter « intrinsèquement »[8].

De quoi peut-il donc s'agir avec la notion de forme ? Pensant, dans un autre registre, aux cas de ce qu'il appela la « forme animale », Adolf Portman, écrivait : « Nous voulons ramener l'attention à la propriété la plus significative de la forme : faire apparaître la spécificité de telle espèce dans le langage des sens, attester cette spécificité de manière immédiate dans la forme » (Adolf Portmann, *La forme animale*, traduction Georges Remy revue par Jacques Dewitte, Éditions La Bibliothèque, 2013, p. 269). La forme ainsi définie n'est pas un avantage mais une convenance en ce sens qu'elle réalise ce que Portman appelle aussi une « auto-présentation », laquelle, par définition, convient à ce dont elle accompagne la présence. Nous pouvons peut-être penser, réciproquement, qu'un monde sans forme, un monde où les techniques ne sont pas poussées jusqu'à la forme manque à une certaine convenance et/ou, si certains peuvent quand même penser qu'il convient, c'est eu égard à des motifs qui ne sont pas spécifiquement techniques et qui vont surtout avec (qui donc, littéralement, en effet conviennent à) une économie le plus

généralement mue ou mobilisée par l'avantage et le profit. Faut-il en déduire que la mise en forme d'une technique la sauve *ipso facto* d'une économie qui, dans l'idée la plus générale qu'elle a acquise d'elle-même, a cessé de regarder au nuisible ?

Là réside une question délicate dont nous pouvons comprendre la nature en pensant par exemple au travail de l'architecte Claude Parent concernant les centrales nucléaires. À ce travail est volontiers associé, c'est un fait, le lexique de la forme. Que ce lexique soit invoqué, c'est ce dont nous pouvons nous convaincre en lisant un commentaire comme celui que fait Éric Justman sur le site *À vivre*[\[9\]](#). Qu'il le soit à juste titre, conformément à la notion qu'avait en tête les initiateurs du design moderne, c'est la question que je cherche à mettre en discussion. Pour en juger, lisons d'abord É. Justman. Il écrit : « L'architecte [C. Parent], sorte de directeur artistique d'EDF, à partir de 1974, convainc ses dirigeants d'associer une forme architecturale inédite au nouveau mode de production d'énergie : le nucléaire. Il faudra de nombreux mois pour que sa solution soit écoutée, les ingénieurs de l'entreprise nationale ne percevant pas initialement l'intérêt de distinguer formellement une centrale

thermique classique au charbon ou au fuel d'une centrale nucléaire. Puis le feu vert est donné à Parent qui va s'entourer d'architectes de premier ordre comme Paul Andreu, Jean Dubuisson, Pierre Dufau, Roger Taillibert ou Jean Willerval. Le modèle évoluera avec le temps, mais ses caractéristiques premières seront conservées. (...) Claude Parent a sans doute contribué à l'appréciation positive de ces centrales par la population française. Et si Three Mile Island, Tchernobyl ou les campagnes d'information d'associations comme Greenpeace ou Sortir du nucléaire ont depuis révélé toutes les raisons de devenir nucléaro-sceptique ou réticent, cette industrie continue de bénéficier de la confiance d'une grande partie de nos concitoyens. Et, fait rare, il y a toutes les chances que l'architecture y soit pour beaucoup... ».

Pareil texte fait-il à juste titre référence au lexique de la forme ? Si oui, n'est-ce pas manière de confirmer, étant donné le sujet auquel elle s'applique, que la notion même de forme n'est pas indemne d'ambiguïté ? Ne serions-nous pas dès lors avisés de rejoindre la méfiance à son égard que Benjamin exprime dans « L'auteur comme producteur » (in *Essais sur Brecht*, traduction Philippe Ivernel, La Fabrique, 2003) ? Mais peut-être

pourrions-nous penser aussi que tout travail abouti de techniques en direction de la forme non pas absout ces techniques de leur caractère potentiellement nuisible, mais, en les présentant dans un relief spécifique dont l'enjeu n'est pas de l'ordre de la fonction mais plutôt de ce que Kant mit au compte du désintéressement esthétique, les fait entrer dans le domaine du discutable (je précise, puisque je viens de faire référence à Kant, que si la forme se tient à part de l'intérêt, elle ne se place pas pour autant, au moment où elle se cherche, sur le terrain d'une beauté dont le mot ou le nom résume un sentiment à situer du côté non du fabricant mais du récepteur, lequel tend à penser comme universel son propre état de réception sans pour autant être jamais en mesure de le justifier conceptuellement). Outre que l'idée de fabriquer une belle forme impliquerait qu'on fabrique dans le même état d'esprit qu'on reçoit, la notion de distinction qui s'évoque avec celle de forme ne suppose pas d'entrée celle d'un plaisir universel. Là n'est pas son sens, sa raison d'être C'est donc une autre question celle de savoir si la forme donne lieu à un tel plaisir, c'est-à-dire est estimée belle). Ce que le travail de Claude Parent nous aurait permis, c'est d'avoir des sentiments distincts concernant les faits de la production de

l'énergie. Que ceux du nucléaire ne soient pas de même type que ceux afférents aux centrales thermiques, ils nous en auraient à leur façon prévenus. Autre exemple : je prenais connaissance récemment des arguments de Bruno Zevi (*Dialectes architecturaux*, traduction Michel Guéneau, Éditions du Linteau, 2016) concernant les dialectes architecturaux, puis je voyais dans un film des images d'une ville, New-York, apparemment bien éloignée des paysages produits dialectalement. Il me semblait bien, tout de même, qu'il y avait là, dans cette ville telle que filmée, de la forme. Cette forme correspond-elle pour autant à une matérialité et à des fonctionnalités urbaine préférables ? En tout cas, elle convient à une puissance qui est technique pour une part, économique pour une autre. Cette puissance n'est pas celle des villes de la Renaissance italienne. Son l'orientation générale reste discutable et devrait être discutée, mais c'est tout de même « faire mieux », selon l'expression de F.-L. Wright que je ne manque jamais de citer, que d'y adjoindre « les rythmes de la forme ». Je précise : « faire mieux », ce n'est pas faire le mieux. Autrement dit : une forme n'est pas une solution. C'est, ce n'est qu'une condition d'aperception qui met en jeu une distinction à ne pas cacher et qui peut enseigner quelque

chose de l'organe technique se présentant avec elle (par exemple, dans le cas de la centrale désignée par C. Parent, que la technique mise en jeu est de grande ampleur, et d'une condition sans pareille).

5) Remarques

5.1)

On m'a demandé quelle place je faisais, dans tout mon raisonnement, à la commodité. Au cours de mon travail passé, j'ai analysé cette notion, par exemple dans *Art et industrie*, en m'appuyant sur quelques propos de Jean-Jacques Rousseau. Avant de rappeler les grandes lignes de cette analyse, je vais ici renvoyer d'abord, en guise d'exergue, à un propos de Valéry que Benjamin cite dans « Sur quelques thèmes baudelairiens » (in *Œuvres III*, traduction Maurice de Gndillac revue par Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000) et qu'il commente en impliquant une notion proche de celle de commodité, à savoir le confort. « Tout perfectionnement du mécanisme social », écrit Valéry, « rend inutiles des actes, des manières de sentir, des aptitudes à la vie commune » (p. 360). Cette formule traite de la société dans les termes d'une mécanique capable de progression et,

dans cette progression, d'une anesthésie qui, sans être, je suppose, générale, tout de même fait bien perdre un mode de la sensibilité : elle rend « inutiles (...) des manières de sentir ». La conséquence, c'est, ce serait d'éloigner toute une « aptitude à la vie commune ». Je traduirais volontiers en disant qu'est là signalée une tendance de la vie sociale à devenir machinale et/ou à mettre en place quelque chose comme des automatismes comportementaux . En tout cas, une sorte au moins de commun disparaît. Benjamin commente aussitôt en disant : « Le confort isole ».

Pour ce qui me concerne, je définis comme commode l'état d'une situation artefactuelle, d'un ensemble d'utilités, donc de productions non nécessaires et, partant, historiques, dont l'utilité même, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu précédemment la contingence (il ne s'agit jamais que de ce qui peut être et rendre service et donc aussi bien ne pas être et ne pas servir), si jamais elle a été étonnante, a cessé de l'être. Il y va, comme pour tout ce qui devient machinal, d'un certain manque à l'aperception de la teneur des choses ou, dit dans les termes de Benjamin, du progrès d'une perception distraite ou amortie, peu vive. Un objet commode est un objet qui, pour

rappeler une formule de Rousseau, tombe « sous la main » et se trouve ainsi dans une habitude d'usage. Ce que nous pouvons dès lors penser, c'est que, depuis le tournant du XVIIIème siècle dont Rousseau précisément discute la pertinence, ce que je nomme ici « habitude » apparaît comme ce qui parfait, achève et à vrai dire excède l'utile. La commodité fait passer un seuil à l'utilité. De tout ce à quoi on est ou on s'est habitué, on n'imagine pas de se passer : c'est vécu comme nécessaire, comme un besoin. Il y va en somme d'une seconde nature : quand un environnement est devenu parfaitement commode, on ne sait plus qu'on a pu vivre sans lui. Son caractère historique n'est pas ou plus envisagé. Oubliant qu'il y a eu là origine, on perd de vue que ce à quoi on s'est fait avait pu ne pas être et pourrait aussi bien, puisque pas de toujours, puisque pas par nécessité présent dans la compagnie de la vie, ne plus être.

Je peux aujourd'hui reformuler cette analyse en disant que la commodité, c'est une utilité dont il n'y a pas sentiment ou à propos de quoi la conscience est amortie. Est-ce le cas de la centrale nucléaire designée par Claude Parent ? Peut-être est-elle à sa façon une réussite en ce sens que, contrairement à

l'esprit de l'article de Justman qui en rendait compte, on ne s'y fait pas : elle ne passe pas dans l'habitude, elle continue à se présenter de manière étonnante. Nous la regardons toujours avec le sentiment de la regarder. Autrement dit, elle ne se situe pas sous un certain seuil d'aperception, elle nous reste plutôt étrangement et/ou singulièrement présente à l'esprit. Nous n'y sommes donc pas indifférents. N'est-ce pas la même chose avec l'architecture du temps des « grands immeubles de bureau » sur laquelle écrivit, avec le succès que nous savons, Louis Sullivan ? Quand cette architecture commence son travail, toute une société s'est déjà faite – s'est déjà habituée – à une mécanique de fonctionnement dont les bureaux sont devenus une pièce essentielle. Un passage a eu lieu, que l'architecte en tant que tel ne discute pas : il l'avère seulement formellement. Ainsi se voue-t-il à une tâche paradoxalement limitée : à l'inverse de ce qu'a pu proposer un William Morris à peu près au même moment, celui du design naissant, il n'a pas l'ambition de refaire le monde, il fait juste un peu mieux, ou plus manifestement, ou moins secrètement, dans le même monde. Tributaire de la situation de ce monde, ni il ne le soutient, ni il ne le discute politiquement. Y posant juste quelque chose qui, si elle est

seconde, si elle vient en suivant ainsi que le veut la phrase « *Form ever follows Function* », ne suit pas mécaniquement la dernière progression, elle-même mécanique, de l'habitude, elle permet d'y réfléchir. Si, revenant sur la définition baudelairienne de la modernité et la lecture qu'en fit Benjamin, je développais sur ce point, je dirais que là se définit l'esprit de cette modernité : non pas ajouter à la modernisation subreptice du monde, non pas ajouter aux habitudes en cours, mais tâcher de faire marque en rendant perceptible l'écart avec l'autrefois.

Je viens de parler d'architectures ou de constructions qui « permettent de réfléchir ». Je l'ai fait en pensant notamment au statut du jugement réfléchissant dont Kant dissocia en son temps l'expérience aussi bien de celle de la connaissance que de celle de la morale. Ni le vrai, ni le bien ne sont là clairement en jeu. Mais, comme vous venez de l'entendre aussi, j'ai mis le mot « sentiment » dans mon propos. Je redéfinit aujourd'hui la place que j'ai pu faire, dans certains de mes textes, à ce mot. Je l'emploie désormais positivement pour nommer, en référence encore à sa signification chez Kant, l'état pour ainsi dire affectif d'un esprit se trouvant en situation non pas d'intégrer ni d'absorber ce qui lui

arrive du monde sensible, mais, donc, d'y réfléchir. Si, pour éviter l'ambiguïté dont le terme de sentiment, également revendiqué par Sullivan, est par ailleurs susceptible, je dois m'exprimer autrement, je parlerai de deux modalités : d'un côté il y a, il y aurait des productions artefactuelles accommodantes ou accommodées, et d'une manière ou d'une autre amorties, et, d'un autre côté, une plus stricte et plus perceptible utilité. C'est de ce côté là que peut s'éveiller ou, comme on dit, se prendre, une conscience, car la conscience s'éveille ou se prend à chaque fois que paraît à l'esprit quelque chose que, pour reprendre encore un mot qui appartient au lexique kantien, il n'assimile pas « spontanément », c'est-à-dire, comme le formule Kant lui-même, sans « accompagner de conscience » sa propre opération réceptrice des choses du monde.

Quoiqu'il en soit du statut du sentir dans la tradition philosophique et des conditions de l'éveil des consciences, je conclurai cette méditation autour des notions de commodité et d'utilité par une double suggestion. Premièrement, n'est-ce pas en tant qu'on estime utile un objet que l'on peut entreprendre de lui donner forme ? Qu'il ne soit pas ou plus dans cette estime, et c'est

aussitôt l'entreprise de le former qui perd son sens. S'y substitue alors une pratique plus stratégique, voire plus cynique ou, le cas échéant, plus perverse, de l'apparence formelle.

Deuxièmement, le passage ou le frayage de pensée qui a conduit à faire glisser l'idée de convenance dans celle du profitable et à autoriser la seconde plutôt que la première a sûrement, comme j'ai tenté de l'indiquer plus haut, joué un rôle dans la valorisation de l'accommodement. Mais, quoiqu'on dise assez couramment désormais, les idées modernes d'architecture et de design et, avec elles, la modernité au sens strict ne se sont pas inscrites toutes, c'est le moins que je puisse dire, dans le sens de ce passage ou de ce frayage. C'est une tâche de le rappeler aujourd'hui, et qui n'est pas l'affaire des seuls designers : elle concerne la pensée, elle nous concerne, elle concerne « nous » en général. Sans doute irions-nous mieux, sans doute pourrions-nous aller vers un mieux, si nous avions auprès de nous pour nous accompagner dans la vie moins de commodités et plus grand souci non des apparences, mais des formes. En tout cas, comme j'espère l'avoir au moins indiqué, nous ne saurions envisager d'œuvrer selon ce souci

sans y impliquer un principe d'utilité qui, par ailleurs, peut être discuté.

5.2)

Je viens de dire « nous ». Qu'est-ce que cela veut dire : « nous » ? Je ferai à cet égard deux remarques. La première, je l'introduirai en disant que de l'espace privé, toute une pensée du XVIIIème a fait, comme nous l'avons vu, le lieu d'une économie qu'en l'occurrence elle n'a pas dite « générale » mais « particulière ». C'est au sein de cette économie, dans un registre de décision considéré, donc, comme particulier, que la morale est supposée pouvoir avancer des motifs de retenue quant au développement d'une économie posée, elle, comme plus générale, et où peuvent jouer plus librement le profit et l'avantage. Pour ma part, je dirais plutôt qu'il en va d'une sorte de division des mœurs : ils ne sont pas ouverts dans le social à la générosité et à la dépense comme ils peuvent l'être dans le privé. Pourquoi parler de « dépense » ? Parce que, dans la vie privée, on n'a pas *a priori* à gagner son temps. On peut au contraire le dépenser, effectuer des gestes généreux et mener des fabriques qui, parce que de l'ordre sans doute du bricolage, ne sont pas vouées à entrer dans un comparaître, dans un commerce, dans un marché. Il faut donc *a*

contrario prendre garde au fait qu'on tende beaucoup aujourd'hui à donner les lieux de cette vie comme ceux de l'enracinement d'un pouvoir qui, partant, serait premièrement un fait plus genré que social. Ne pourrions-nous pas au contraire faire l'hypothèse, au moins l'hypothèse, que les relations de pouvoir dans la maison se produisent par contre-coup, en effet social, je veux dire comme effet de la pénétration dans les maisons des logiques de l'économie plus générale de la société ? Quoiqu'il en soit, en tant qu'avec la société modernisée, c'est l'avantage qui se fait comme mécaniquement valoir, la générosité se dilue. Elle se dilue parce qu'il en va toujours peu ou prou d'un intérêt. La socialité moderne libère des usages, des utilisations et des relations marqués au sceau du profit. Elle a ainsi sa manière, très apparemment libérale et délogée du champ du sacré, de faire jouer, en la commercialisant et en la banalisant, la logique du « don et contre-don » théorisée par Marcel Mauss. Au final, le temps n'est pas le même suivant qu'il est plus ou moins socialisé. Et nous pas les mêmes suivant que nos sociétés font plus ou moins de place à la perte du temps social dans la générosité potentielle de la vie privée. En ce sens au moins, nous ne sommes pas – « nous » n'est pas – d'un seul bloc et d'un seul tenant.

D'autre part, seconde remarque, il est un mot d'ordre qui s'est fait valoir particulièrement ces derniers temps, celui qui s'est résumé dans des phrases en suspens, sans complément d'objet explicite, comme : « *Yes, we can* » ou « Ensemble, nous pouvons ». « *Yes, we can* », ce n'est pas : « *Yes, we may* ». Quand cette dernière formule implique l'idée d'un droit à faire, la première n'a pas cette limite. Elle autorise tous les opérateurs de foisonnements et d'utilisations des techniques. Sa référence, ce n'est pas la légitimité, c'est seulement la possibilité. Quoique portée par des hommes que nous disons « politiques », cette référence ne répond pas à l'idée la plus traditionnelle de politique car, selon cette idée, l'enjeu, c'est de délimiter (*nomizein*, « faire loi », littéralement « tracer une ligne de démarcation » entre l'autorisé et le non autorisé) en réponse à des questions telles que : « à quoi nous assignons-nous ? ». Ou : « à quoi nous limitons-nous ? » Ou encore : « à quelles limites nous tenons-nous ? ».

Ce « nous » qui se met en jeu dans la politique est-il le même que celui qui est invité à pouvoir dans les phrases que je signalais à l'instant ? Pour des raisons qui ne tiennent pas nécessairement à l'idée de politique mais au

moins à l'administration qui, de fait, aura été celle de cette idée dans le monde, il est moins vague, moins général, moins extensif, plus communautaire et davantage défini (même s'il ne l'est pas absolument et même si, heureusement, il demeure affaire de questionnement). D'une certaine manière, il y a un « nous » social qui assure la gestation et la gestion des opérations techniques, mais ce « nous », en tant qu'il s'occupe de la fructification des possibles et non de leur légitimité, tend à délimiter (je veux dire : à indéfinir, à élargir) le « nous » politique tel qu'institué. Le social, pour le dire autrement, est plus en soi et moins pour soi que le politique. Il est plus inconscient mais aussi, d'une certaine manière, plus mondial. Or nous ne pensons ni ne pratiquons mondialement l'espace politique. C'est une bonne chose si « mondial » doit être le nom d'une extension mécanique, et en ce sens irréfléchie, de la vie sociale. Ce n'en est pas une si, en conséquence pour ainsi dire de la restriction de leur espace d'assise, les communautés politiques en viennent en raison de leurs particularités à ne pas pouvoir faire de la politique entre elles, c'est-à-dire à ne pas se parler, donc à se faire la guerre. En définitive ce qu'il faudrait savoir préciser, c'est ce que peut bien être une « vie commune » qui, sans

être embarquée par l'inertie mécanique de la société, n'inscrirait pas non plus toute son idéalité possible dans une notion close de la communauté (puis-je sur ce point renvoyer au chapitre « Une question de vivacité » de mon *Travailler pour nous, De l'incidence*, 2020 ?).

5.3)

L'idée qu'une vie humaine n'est pas juste une vie, mais une vie polarisée est celle qui aura finalement animé tout ce séminaire. Elle veut dire une vie sans direction suffisante, orientée par rien qui puisse se présenter à elle et la diriger avec suffisance. Entre les pôles que j'aurai distingués en suivant pour commencer les indications d'Hannah Arendt, il n'y a pas contradictions à relever ou à synthétiser au profit d'une unique direction ou d'un unique sens. Pas de tout, pas de système, pas d'unité, mais, pour vivre humainement, de la tension. Et donc un certain manque de solution. C'est l'idée que nous serions fondés à nous vouer à l'hypothèse d'une unicité dans la direction ou le sens de nos vies que j'ai au fond critiquée. Est-ce pour penser, à rebours, que nous sommes pris dans des contradictions ? Ce dernier terme impliquant par définition la notion d'une situation intenable, je préfère parler d'adversités et penser que ces adversités, celles en l'occurrence de la vie

privée, de la vie sociale et de la vie publique, sont irréductibles. En tant que telles, elles peuvent être créatrices d'espace pour nous et entre nous. L'un des maux qui nous guette aujourd'hui, c'est de faire modèle existentiel d'un mode historique de l'utilité sociale. Cela autorise ce mode à s'étendre et à absorber l'espace. Ne serions-nous pas bien avisés si nous donnions plus d'importance que nous faisons à la perspective, constitutive de la dimension éthique ou privée de la spatialité dont les humains sont capables, de nous soustraire à l'administration du social et au poids, dans cette administration, de l'économie (je parle « d'administration » au sens d'une ordonnance qu'on administre à un patient qui va la souffrir ou la supporter, qui en est finalement le support) ? Cette affaire est bien, en dernière analyse, une affaire de ménagement d'espaces. Ce ménagement, parce qu'il prend soin des limites, des démarcations, des lignes de partages, des écarts, se distingue substantiellement de l'aménagement, qui, lui, occupe et meuble. Mais il tend, dans une grande partie du monde, à manquer. Car c'est bien de l'extension de tout un aménagement qui ne ménage pas la spatialité que nous souffrons aujourd'hui, notamment parce que nous ne savons pas définir l'esprit public qui pourrait y

faire face. S'étendre, c'est ce que fait et se propose encore de faire tout une modernisation de la vie dont la teneur se distingue de la modernité au sens qui s'est introduit dans la langue française depuis Baudelaire. Elle nous convie à nous déplacer les uns et les autres du même pas, amortissant distraitemment les paysages de plus en plus uniformes qu'elle nous propose sans prendre assez garde aux réactions politiques communautaires qu'elle provoque. Dans ces paysages, les emplacements ne manquent pas, mais tout de même ils manquent d'espace.

5.4)

Si j'ai une intention à cette heure, ce serait celle de relancer toute l'analyse en prenant appui sur Benjamin plutôt qu'Arendt et de moins parler d'une certaine absence de ménagement et/ou d'espacement que d'une expérience passée à l'état de choc. Le monde où, selon l'expression de Benjamin, ce choc devenu une « règle » est aussi celui où, ainsi qu'il est proposé dans le texte « Sur quelques thèmes baudelairiens » (op. cit.), l'information des esprits a pris le pas sur le « vécu ». Cette notion d'une information tenant lieu de vécu pourrait constituer le cœur d'une réflexion à venir.

Notes

[1] C'est la même confusion qui nous rend incapables d'imaginer que les places publiques des villes neuves du Moyen-Âge pouvaient se justifier autrement que dans leur usage en tant que marchés.

[2] Ce que Hannah Arendt met au compte de l'une des tâches de l'éducation (dans mes cours d'autrefois en philosophie de l'éducation : ce qui incombe à l'educare, non à l'educere)

[3] « On peut tout oublier : les soucis, le boulot, mais pas le fait d'être mère, cela fait partie de vous. Être mère, c'est s'aliéner à vie. » Propos recueilli par Anna Villechenon, in « Avoir fait des enfants est ma plus grosse erreur » : le regret maternel, douloureux et encore tabou, Le Monde, 28 janvier 2022, https://www.lemonde.fr/societe/article/2022/01/28/avoir-fait-des-enfants-est-ma-plus-grosse-erreur-plongee-au-c-ur-du-regret-maternel_6111304_3224.html

[4] Ces trois adjectifs, je les choisis notamment en raison de ma lecture d'Éric Marty, *Le sexe des modernes*, Seuil, 2021.

[5] Je précise que cette notion de « résonance intérieure », empruntée à Kandinsky, suppose « un certain vide en soi », selon l'expression de Merleau-Ponty. Autrement dit, elle suppose un espace de subjectivité sans programme, non écrit d'avance. Or cette supposition n'est pas celle de la sociologie qui nous renvoie au contraire à des trajectoires subjectives dont les possibilités sont écrites d'avance.

[6] Là pourrait être le moment, pour prendre en compte certaines questions qui m'ont été posées à l'issue des séances précédentes, d'interroger des facteurs de société comme le bistrot ou l'aire d'autoroute. De quelle utilité ces lieux ressortissent-ils ? Dans quelle mesure sont-ils formés ? Sont-ils des cas d'espacement d'une vie sociale par ailleurs vouée à l'économie de l'avantage et du profit ? Peuvent-ils être ménagés, le sont-ils même déjà, eu moins en partie, dans le sens de cet espacement ? Pour alimenter la discussion cette phrase de Benjamin (« L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », in Walter Benjamin, *Écrits français*, Gallimard-Folio, 1991, p. 208-209). : « Nos bistros et nos avenues de métropoles, nos bureaux et chambres meublées, nos gares et nos usines paraissent devoir nous enfermer sans espoir d'y échapper jamais. Vint le film qui fit sauter

ce monde-prison par la dynamite des dixièmes de seconde, si bien que désormais au milieu de ces ruines et débris au loin projetés, nous faisons insoucieusement d'aventureux voyages ».

[7] Je signale, pour faire suite à l'avant dernière note, que Loewy travailla à l'allure des stations-service parsemées au long des routes et autoroutes.

[8] « Addition » et « intrinsèque » sont des mots que j'emprunte à des textes à mes yeux décisifs de Sullivan et Wright et que j'ai plusieurs fois commentés dans mes publications.

[9] <https://www.avivremagazine.fr/claude-parent-l-homme-qui-nous-a-presque-fait-aimer-le-nucleaire-a728>, page consultée le 29/03/2022.

Table des matières

De l'espace public à la sphère privée

Sommaire

Séminaire 2020

1)

Remarques entre deux séances 1

2.1)

Remarques entre deux séances 2

2.2)

Remarques entre deux séances 3

3)

4)

Remarques entre deux séances 4

5)

Séminaire 2021

1)

2)

3)

4)

Remarques entre deux séances

5)

6)

Séminaire 2022

1)

2)

3)

4)

5) Remarques

[5.1\)](#)

[5.2\)](#)

[5.3\)](#)

[5.4\)](#)

[Notes](#)

N° de version : 4, édition mai 2022



Pierre-Damien Huyghe