

la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

MÉMOIRES

Sylvia Ostrowetsky est décédée il y a quatre ans. Je l'ai peu connu : une rencontre à un colloque consacré à la pensée d'Henri Lefebvre en novembre 2000 où elle avait proposé un texte sur l'identité des droits, une autre l'année suivante à l'occasion d'un autre colloque tenu à Paris-8 à la faveur du centenaire de la naissance de Lefebvre. Je l'ai peu connu, mais suffisamment pour que « le courant passe », me semble-t-il.

C'est lors de ces deux rencontres, malade, qu'elle m'avait dit et redit son souhait de voir publier son texte dans La Somme et le Reste. Je le lui avais promis. Étude qui me semble intéressante et, plus encore qu'hier, d'actualité... et d'inspiration Lefebvrienne. En effet, dans le sillage d'Henri, Sylvia avait choisie la voie de l'engagement sociologique. Elle avait passé près de vingt ans à enseigner la sociologie à l'université de Provence et plus de quinze à celle de Picardie. Mais également, et en même temps souvent, elle avait enseigné dans bien d'autres endroits. On peut pour cela consulter utilement le N° 119 d'Espaces et Sociétés. Elle a écrit inlassablement. Sa bibliographie en témoigne.

Henri Raymond, qui avait rencontré Henri Lefebvre dès 1936, restera l'ami de celui-ci durant toute sa vie. Quand Lefebvre prend sa retraite, Raymond va occuper sa chaire qui restera Lefebvrienne. Dan Ferrand-Bechmann, dans un témoignage pour l'histoire de la sociologie, retrace la carrière d'Henri Raymond.

Ainsi, continuent les mémoires.

Armand Ajzenberg

Sommaire

- Marx en 68	1
- Sylvia Ostrowetsky : L'identité des droits	2
1 - La Déclaration de 1789 et la déclaration universelle de 1948	3
2 - Le citoyen, les hommes, et les transformations de l'espace	5
3 - Espace public et <i>sensus communis</i>	8
4 - L'identité des droits	10
- Dan Ferrand-Bechmann : À propos de Henri Lefebvre et Henri Raymond. Témoignage pour l'histoire de la sociologie	15

la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee lefebvre@aol.com

Site Internet : <http://www.espaces-marx.org/>

Aller à Publications, puis à La Somme et le Reste

Animateur de la revue : Armand Ajzenberg

Rédacteurs(trices) – correspondants(antes) :

Ajzenberg Armand (F), Andrade Margarita Maria de (Brésil), Anselin Alain (Martinique), Beaurain Nicole (F), Benyounes Bellagnes (F), Bihl Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Delory-Momberger Christine (F), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), Lufti Eulina Pacheco (Brésil), Magniadas Jean (F), Martins José de Souza (Brésil), Matamoros Fernando (Mex.), Montferran Jean-Paul (F), Müller-Schöll Ulrich (Allemagne), Nasser Ana Cristina (Brésil), Öhlund Jacques (Suède), Oseki J.H. (Brésil), Péaud Jean (F), Querrien Anne (F), Rafatdjou Makan (F), Sangla Sylvain (F), Seabra Odette Carvalho de Lima (Brésil), Spire Arnaud (F), Sposito Marilia Pontes (Brésil), Tosel André (F).

Marx en 68

Rencontre organisée par *Actuel Marx*
(Presses Universitaires de France) et par
l'Université de Paris X – Nanterre
(SOPHIAPOL)

sous la direction scientifique
de Jacques Bidet et Jean-Marc Lachaud

Université de Paris X - Nanterre
Bâtiment K – Salle des Conférences
Le 19 mai 2008 de 14 à 19 h.



Les irruptions historiques ne figurent pas d'avance sur les agendas. Mai 68, pas plus qu'une autre. Et ce n'est qu'après-coup, voire longtemps après, que l'on peut circonscrire les diverses conjonctures (politique, sociale, culturelle...) qui forment l'arrière-fond de l'événement. Dans tous ces registres, on retrouve le profil de Marx. Mais, quelle signification lui donner ?

Le marxisme était alors quelque part entre la gloire et le désarroi. Dans un pays comme la France, il avait fourni une culture commune à de larges couches populaires et intellectuelles. Le désespoir qui venait de

l'Est, depuis longtemps d'ailleurs, n'entamait pas encore profondément l'optimisme historique d'un mouvement dont la mémoire était scandée par 1789, 1848, 1871, 1917, 1936 et 1945, comme autant d'étapes sur une voie royale, auxquelles le marxisme avait donné un nom et une identité. Ceux qui rêvaient de le déborder s'y référaient encore avec emphase. Et tout autant les dissidences en tout genre. Au-delà des Internationales défuntes, l'universalisme révolutionnaire avait trouvé une nouvelle jeunesse dans le Tiers-mondisme. Un vieux marxisme était mort. Un autre, divers et parfois souterrain, mûrissait dans une nouvelle génération, d'étudiants surtout, de par le monde. Il s'obstinait dans « la révolution », mais cherchait à la penser hors de toute orthodoxie et de tout antécédent. Nouveaux langages, nouvelles pratiques !

Quelque chose s'est brisé. Mais, nous savons aussi, en rétrospective, que quelque chose est né en 68, qui relève de l'avenir.

Nous proposons durant cette demi-journée de discuter quelques-unes des figures majeures qui ont marqué les consciences et les engagements dans cette période privilégiée : de Louis Althusser à Guy Debord, de Henri Lefebvre à Herbert Marcuse.

PROGRAMME

14 h

Introduction

Jacques Bidet

Professeur émérite de Philosophie (Université Paris X – Nanterre)

14 h 15

Marx : entre communisme et structuralisme

Frédérique Matonti

Professeure de Sciences politiques (Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne)

15 h

Louis Althusser : Mai 68 et les fluctuations de l'idéologie

Stéphane Legrand

Docteur en philosophie, Ciepcf, ENS Ulm

15 h 45

Henri Lefebvre et mai 68 : avant, après

Armand Ajzenberg

Animateur de la revue *La somme et le reste*

16 h 30 pause

17 h

Le marxisme libertaire du mouvement situationniste

Patrick Marcolini

Doctorant en Philosophie, chargé de cours (Université de Nice Sophia Antipolis)

17 h 45

Du « grand refus » selon Herbert Marcuse

Jean-Marc Lachaud

Professeur d'Esthétique (Université Marc Bloch – Strasbourg 2)





SYLVIA OSTROWETSKY L'IDENTITÉ DES DROITS

Le texte qui suit (établi à partir de l'enregistrement d'un exposé de Sylvia Ostrowetsky - au cours d'un séminaire dirigé par M. Fellous) résulte d'une discussion qu'elle avait eu à propos d'un autre exposé : celui de Blondine Kriegel (d'où un dialogue indirect avec cette dernière), et de questions soulevées par la Conférence de Vienne (particulièrement l'opposition entre Droits du citoyen, Droits universels de l'homme et homme singulier). M. Fellous avait alors invité Sylvie Ostrowetsky à développer son propos. Ce texte avait été publié, en 1995, dans les *Cahiers du Centre de Sociologie de l'Éthique*, CNRS, 2^e série, cahier N° 3.

Lorsque M. Fellous m'a parlé de la Conférence de Vienne, j'ai immédiatement réagi sur deux points :

- d'une part sur le fait que le terme de citoyen a disparu de la Déclaration universelle de 1948, ce qui peut paraître normal mais qui n'est pas sans conséquences ;
- d'autre part sur le fait que nous croyons penser l'homme dans les termes mêmes de la Déclaration de 1789 (du moins en France), alors qu'il faudrait se demander si cette notion n'a pas changé de sens au cours du temps.

J'aborderai plus loin le problème de la citoyenneté, mais je veux tout de suite faire remarquer que le terme de citoyen a resurgi en France dans les années 80 ; de manière évidente, avec la création du Ministère de la

Ville. Ce terme a été introduit, dans ce dernier cas, pour essayer de régler des problèmes urbains : ceux soulevés par les grands ensembles, celui de l'immigration.

Le Ministre de la Ville, Delebarre, inspiré par des architectes comme Roland Castro, reprenait, avec cette notion de citoyenneté, une idée déjà abordée par Marx dans *La "Question juive"*, et appliquée plus tard par Henri Lefebvre aux problèmes urbains.

Dans cet ouvrage, Marx soutient que la demande de reconnaissance spécifique des juifs d'Allemagne est une erreur. Les Juifs et les chrétiens sont le produit d'une même opération, écrit-il en substance. Les juifs ont toujours été reconnus par les chrétiens, ne serait-ce que négativement. Le seul moyen de sortir de cet enfermement réciproque consiste donc à faire appel à une réalité qui dépasse les deux termes, à savoir la citoyenneté.

Ce raisonnement - typiquement hégélien - a été celui de l'humanisme, celui de la Révolution française. Il tente de surplomber, déjà à l'époque, et sans employer le terme, la revendication strictement identitaire.

Henri Lefebvre opère un peu de la même façon à propos de la ville. *"Le Droit à la ville"* c'est le droit de vivre dans un lieu ouvert à tous, au-delà de tous les "enracinements" territoriaux, tant il est vrai que la ville est toujours déjà un lieu de l'accueil du migrant, de la circulation de la marchandise, de la déterritorialisation.

Mais en s'alignant sur le texte d'Henri Lefebvre, Delebarre comme Castro lui ont fait prendre un tournant dangereux, car **le terme citoyen resurgit ici non pas comme une fin, mais comme un moyen**. Ce procédé est tout à fait exemplaire des politiques étatiques actuelles et de la façon dont l'État (du moins français) pense ces questions.

Alors que la finalité de l'universalisme du citoyen avait pour but de dépasser les oppositions, antithétiques mais liées, des identités religieuses ou éthiques, ici le citoyen devient un moyen de re-socialiser la ville, autrement dit la société elle-même.

Pour la pensée des 18^{ème} et 19^{ème} siècles, la société, avec ses conflits, aussi douloureux soient-ils, existe. Ici, au contraire, pour l'État comme pour nous tous, c'est

l'existence même de la société dans son unité qui fait question. Les ghettos, les ségrégations fortes, ne se situent plus "à l'intérieur" de la société mais à l'extérieur. Le rôle de l'État n'est plus seulement d'unifier mais de reconstruire, de reconstituer un tissu social en lambeaux. Autrement dit, le citoyen n'est plus une revendication émanant de la base mais un instrument de re-socialisation venant d'en haut. Tandis que les habitants ont tendance à se replier sur des positions ethnocistes, l'État brandit la citoyenneté comme moyen d'accès à la Société.

Henri Lefebvre, déjà, concevait la relégation dans les banlieues de cette manière, d'où son ouvrage "*Le Droit à la ville*" qui fut à l'époque le livre de chevet de Roland Castro.

Chercheur au District de la Région de Paris de 1964 à 1969, au moment de la mise en place des Villes Nouvelles (1), j'ai eu le loisir de voir de près que ces questions, leur lien avec la ville, sont une préoccupation récurrente de l'État français depuis la Reconstruction d'après guerre. En cela la question de la citoyenneté, dans son lien à l'aménagement du territoire, n'appartient à aucun parti. Ce qui fait, en réalité, l'objet de mon étonnement, c'est l'utilisation contemporaine de la citoyenneté, comme si ce concept pouvait traverser les siècles en toute impunité...

On comprendra dès lors pourquoi je tente de penser les deux versants de la problématique des Droits de l'homme selon la division classique entre État et Société civile, d'une part ; pourquoi je me servirai pour cela du médium que constitue le problème de la planification, et notamment de la planification de l'espace, d'autre part.

Dans un premier temps je reprendrai la Déclaration des Droits de L'homme et du citoyen (1789) et la Déclaration universelle (1948) : j'essaierai de les analyser devant vous, ce qui me permettra de poser d'emblée la question de l'universalité et de la singularité évoquées par M. Fellous.

Ensuite je développerai ma réflexion sur la notion d'espace public. Je me propose de la prendre dans ses deux sens, sens propre et sens figuré, ce dernier correspondant à la traduction de *Öffentlichkeit* utilisé par Habermas.

Enfin j'essaierai d'articuler le Citoyen et L'Homme à la question des identités.

I - La Déclaration de 1789 et la Déclaration universelle de 1948

J'ai fait une liste des termes les plus marqués utilisés dans chacun des deux textes. J'ai relevé ceux qui étaient communs aux deux (propriété, sûreté, constitution...) et ceux qui ne se trouvaient que dans l'un ou dans l'autre. Ce sont ces derniers qui me permettront de faire la comparaison.

Dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, on trouve le mot "représentants" (3 fois) ; "droit naturel" ; "sacré" ; "corps social" (ce qui m'a étonné, car je la croyais plus contemporain) ; "honneur" ; "citoyen" (3 fois) ; "être suprême" ; "distinction" ; "utilité" ; "oppression" ; "nation" ; "volonté" ; "public/que" (3 fois, qualifiant force, contribution, agent) ; "social" ; et l'idée que les hommes sont égaux et que leurs différences ne doivent tenir que de leurs "capacités" ou de leurs "vertus".

Dans la Déclaration universelle, par contre, on constate d'emblée un glissement vers ce qu'on a appelé les droits économiques et sociaux. Le mot "public" n'apparaît qu'une fois, alors que "social" apparaît 2 ou 3 fois (qualifiant sécurité et protection, mais jamais corps) ; "éducation" ; "chômage" ; "niveau de vie" ; on utilise le mot "humain" pour parler de "famille humaine" (2 fois) ; tout ce qui tourne autour de la "personne" : "dégradant", "inhumanité", "dignité", "honneur", "réputation", qualificatifs qui tiennent plus à l'idée de dignité qu'à celle de droits, ce qui est remarquable à mes yeux. On voit apparaître enfin des termes comme "couleur", "sexe", "langue", "religion", "opinion", "fortune", "naissance".

D'un texte à l'autre on observe ainsi des glissements que vous connaissez certainement aussi bien que moi.

Avec la Déclaration universelle on assiste donc à l'apparition des droits économiques et sociaux; au passage du mot public au mot "social"; et surtout à une centration sur ce qu'est l'homme, d'une manière extrêmement précise, en termes de "dignité", "honneur", "réputation".



Dans l'ouvrage publié sous la direction de Mireille Delmas-Marty "*Procès pénal et droits de l'homme*", Bernard Edelman, dans son article "Universalité et droits de l'homme" (2), montre très bien ce passage à ce qu'on pourrait appeler **une subjectivisation de l'homme**.

La question du sujet, la subjectivisation est-elle posée dès la Déclaration de 1789, ou seulement avec la Déclaration universelle? C'est une question essentielle sur laquelle je ne peux m'étendre ici. Je dirai seulement que l'on doit faire, de toutes les façons, la différence entre subjectivisation et question du sujet.

La polysémie du mot "sujet" nous joue, en effet, de vilains tours. "Sujet" peut aussi bien signifier "dépendance" (sujet du roi), qu'"autonomie" (sujet de droit), soit presque l'inverse.

Le "sujet" de la Déclaration de 1789 est relatif à l'autonomie du sujet, celui qui, selon Hobbes, a droit à se maintenir en vie envers et contre tout, à se perpétuer dans l'être. Le sujet de la subjectivisation, par contre, est celui qui affirme sa subjectivité, sa dignité, son honneur, en marge du droit au sens strict du terme. Il ne s'agit plus seulement d'une autonomie par rapport au régime féodal et au servage, il ne s'agit même plus du droit de vendre sa force de travail, mais de respecter des identités culturelles et individuelles. Ainsi que l'écrit Alvaro Mario Brilhante Laborinhe Lucio :

"À l'homme abstrait, abstraitement libre et égal en droit, succède l'homme concret et inégal, défini davantage par rapport à son environnement propre que par rapport à un système uniforme de normes." (3)

Ainsi la subjectivisation prend en compte le sujet non seulement comme être autonome par rapport à l'appartenance territoriale ou à la dépendance hiérarchique, mais par rapport à la personne, fut-elle socialement inférieure (l'enfant, le malade...). Plus que l'autonomie du travailleur, du producteur, c'est la légitimité de celui qui n'occupe pas forcément une place déterminée dans la formation sociale qui se trouve ainsi posée.

Les termes de "sujet" et de "subjectivisation" permettent de cerner la dimension affective de la Déclaration universelle.

Cela fait au total trois sens possibles pour un seul terme. C'est la distinction entre ces trois sens - autonomie, respect malgré la dépendance, subjectivité - qui peut nous permettre, à mon sens, de clarifier les débats qui ont suivi l'intervention de B. Kriegel.

Lors de La Déclaration de 1789, l'État est en formation, et la Déclaration définit la teneur du nouveau contrat politique - au sens rousseauiste du terme - passé entre des êtres autonomes. Par contre, La Déclaration universelle constitue une défense contre les États capables d'abuser des êtres qui, dépendants de par leur faiblesse intrinsèque, restent des êtres de droit. Il y a là, à mes yeux, une différence fondamentale.

Comme j'ai essayé de le montrer, la Déclaration universelle décrit surtout les formes concrètes de la stigmatisation que l'État peut faire subir aux individus, sur la base de la couleur, du sexe, de la religion, de l'opinion, de la fortune, de la naissance... On comprend dès lors pourquoi le terme de citoyen a disparu au profit de l'idée de "personne".

Dans cette Déclaration, on ne trouve pas non plus le terme de "nation". On ne peut manquer de voir là une suspicion fondamentale à l'endroit du nationalisme et surtout du national-socialisme qui en fut la forme délirante. Ce qui prime c'est donc bien la personne, l'individu.

Ainsi, un nouveau dispositif apparaît, avec, d'un côté, l'homme universel à la fois abstrait et concret, subjectif au triple sens du terme, et de l'autre côté l'État. Les formations intermédiaires comme les États semblent absentes au profit d'instances internationales qui auraient pour mission essentielle d'être garantes des droits individuels. Amnesty International me semble dans le droit fil de ce dispositif, symétrique inverse du totalitarisme en quelque sorte.

Enfin, toujours dans la Déclaration universelle, on voit apparaître la famille, ce qui renforce encore ce qu'on pourrait appeler "les droits de la subjectivité".

Voilà ce qui semble se dessiner clairement à la lumière d'une simple lecture attentive.

Pour en revenir à la Conférence de Vienne et aux remarques de M. Fellous lors du séminaire d'introduction, les pays du Sud qui s'élèvent contre la Déclaration universelle me semblent en retard d'une déclaration! Ils reprochent à la Déclaration Universelle ce qu'ils pourraient reprocher à celle de 1789. Ils sont, à mes yeux, tout à fait injustes envers la Déclaration universelle, sauf sur un point cependant : c'est effectivement une déclaration de type individualiste qui semble ne pas s'adresser à des collectivités, à des minorités ethniques. La Déclaration prend en charge l'individu, mais ne prend pas en charge la pluralité des cultures. À cet égard les pays du Sud voient juste.

Mais, pour en comprendre la raison, il faut se replacer dans le contexte de 1948. On n'a pas assez conscience de la dramaturgie de l'après deuxième guerre mondiale qui tisse cette Déclaration.

Je pense qu'ici comme ailleurs le texte est dominé par le contexte : une volonté de s'opposer à toute tentation extrême du nationalisme, celle de la xénophobie et du national-socialisme. La méfiance à l'égard des nations était si grande qu'on assistât, à propos des mouvements d'indépendance coloniale notamment, à une recrudescence du "luxembourgeoisisme". En son temps, Rosa Luxemburg s'était opposée à la revendication nationale à propos du mouvement patriotique polonais, arguant que le prolétaire n'ayant pas de patrie la réalisation de la Révolution universelle rendrait caduque la question des nations. A la Libération, les communistes espéraient une révolution prochaine en Europe occidentale, et l'attitude du Parti Communiste Français à l'égard des colonies (des mouvements indépendantistes en Algérie et à Madagascar) s'inspirait notamment de cette méfiance à l'égard des États.

Dans la Déclaration universelle il y a un investissement central de la notion de "personne". C'est à mon avis un point fondamental. Mais on peut, ainsi que l'affirment les pays du Sud, montrer que ces textes ne contiennent en effet que des vœux pieux à leur endroit. Tout comme on n'avait pas pro-

posé de définition exacte de l'homme en 1789, on n'y propose pas, il est vrai, de définition précise de la personne. Mais ces "vœux pieux" ne sont pas inutiles, dans la mesure où ils servent à orienter la vie future, à proposer des valeurs et des objectifs à atteindre.

On peut, plus largement, à partir d'eux, tenter maintenant de cerner les transformations de l'espace public et comprendre ce qui se passe dans ce nouvel espace public.

J'utiliserai ici Habermas de façon critique (son ouvrage "*L'Espace public*", traduit en français en 1978, un peu ancien, demeure très utile). Je me servirai aussi de Richard Sennett, qui, quoique conservateur, a dit des choses importantes à propos de cet espace.

Je m'appuierai enfin sur les travaux que j'ai pu diriger à partir d'une fréquentation assidue des Villes Nouvelles, notamment "Civilité tiède" (4) ; des articles que j'ai publiés notamment "Civilités passagères" (5) ; d'un travail qui a été fait sur les espaces de migrations à Marseille (6), et d'autres.

Je me donne ainsi des indicateurs pour comprendre trois grands moments des Droits de L'homme : ce qui s'est passé en 1789, ce qui s'est passé en 1948, et ce qui se passe aujourd'hui (qui est une accentuation, me semble-t-il, de la tendance apparue en 1948).

Qu'on le pense en termes métaphoriques comme en termes réels et construits, l'espace public est mon fil d'Ariane, tandis que la Déclaration universelle de 1948 me sert pour définir une position qui était, à l'époque, anticipatrice de ce qui se réalise aujourd'hui.

II - Le citoyen, les hommes, et les transformations de l'espace

Pour cette deuxième partie, j'ai utilisé notamment l'article de P. Ladrière ("*L'Actualisation de l'espace public*", in "*L'Espace public*", EHESS, coll. Raisons pratiques); le travail de Jacques Lenoble et André Bertin (EHESS, coll. Raisons pratiques); "*L'Agir communicationnel*" et les autres ouvrages de Habermas, en particulier "*Raison et légitimité*".

1) Je suis obligée, comme le fait Habermas dans "*L'Espace public*" d'ailleurs, de constater que le terme de communication risque de subsumer deux réalités bien distinctes : celle



de l'opinion, avec son primat de l'interlocution, et celle des médias qui utilisent d'autres procédures.

Je précise - mais nous sommes tous d'accord là-dessus - que la base de la constitution de l'opinion publique est l'**interlocution**. Entre parenthèses, ce parangon de la démocratie n'est pas une chose facile à pratiquer. Quand on a assisté à des débats d'opinion, ceux de 1968 par exemple, on sait à quel point les "pratiques d'accomplissement" et les "conditions de félicité" dont parlent Garfinkel et les ethnométhodologues y sont rarissimes. On peut également, si l'on ne veut pas se cantonner à l'ethnométhodologie, utiliser, à propos de la difficulté du dialogue démocratique, le terme de "signification récurrente" d'Alain Trognon qui montre comment la signification ne se construit pas linéairement au fur et à mesure de l'interlocution.

Les procédures des médias, elles, reposent essentiellement sur l'*audimat* et les *sondages*. La formule "sondage d'opinion" suppose que l'opinion est une chose toute faite, constituée comme une stratigraphie géologique. Le sondage, telle une carotte, permet d'interroger et d'obtenir une réponse qu'il s'agit de trier et d'organiser.

Le terme "communicationnel" est donc d'emblée problématique, d'autant qu'on ne sait pas si l'on parle d'interlocution ou de demande-réponse construite par le sondage ou ses avatars...

Quand, à leur tour, nos planificateurs, nos urbanistes, se plaignent qu'il n'y a plus d'espace public, ils veulent, en effet, eux aussi, dire qu'il n'y a plus d'espaces où une opinion puisse se constituer, de lieux de rassemblement ouverts prêts à accueillir "la communication" au sens d'interlocution.

Pour reprendre les termes de Habermas, nous appartenons à une civilisation où la publicité fabriquée prend, peu ou prou, du moins comme modèle, la place de la sphère publique, ou, du moins, est dominée par ses canons de rapidité, d'efficacité, de spatialité (7).

2) Une deuxième chose importante me semble être l'opposition qui est faite par nos auteurs entre pouvoir communicationnel et pouvoir administratif. A mes yeux, cette dis-

inction ne suffit pas car l'un des devoirs les plus impérieux de l'État n'est pas seulement administratif. La planification, planification industrielle et urbaine, constitue des espaces ambivalents de ce point de vue. Le travail actuel de Charles Pasqua sur l'aménagement, entre autres, témoigne de cette importance. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'administrer les gens, les choses, mais de promouvoir ou permettre à l'espace public, dans sa concrétude même, de venir confirmer et légitimer le rôle de l'État. Le conflit entre les deux pouvoirs se localise sur ce point là.

La planification implique non seulement une vision mais une pré-vision, soit une gestion de la communication elle-même. L'idée de "pré-voir", qui traverse aussi bien les plans quinquennaux du stalinisme que nos sociétés libérales, implique de prévoir un futur qui risque d'être déjoué constamment par la vie sociale. Les artisans de ces plans sont de fait pris dans une contradiction fondamentale qui consiste à la fois à vouloir gérer les temps futurs, et à vouloir qu'une société soit dynamique ; à tout espérer des sondages d'opinion, et à compter sur les aléas de l'interlocution.

Comment penser l'"être ensemble" et le traduire dans l'espace ?

Et en effet, cette entreprise intermédiaire entre prévision et hasard semble vaine, impossible. Toutes les projections mathématiques, les sondages, les prédictions, se font à travers "l'individualisme méthodologique". On sonde des individus, on quantifie leurs comportements, on essaie de voir des tendances de fonctionnement pour les "projeter" ensuite sur l'espace (il y aura à terme une demande de tant de logements, par exemple...). Le procédé de la demande-réponse, qui a l'avantage de la quantification, ne pense jamais "l'être ensemble" en tant que tel. La civilité comme lieu du possible - pour parler comme Leibniz -- que les urbanistes et gestionnaires de l'État social appellent de tous leurs vœux, est en contradiction totale avec la méthode de la demande-réponse..

En conséquence, à ce niveau du besoin et de la carotte du sondage, les villes nouvelles polonaises ressemblent aux villes nouvelles françaises. Elles sont des produits quantifiés, des prédictions, des travaux de projection, des mesures de l'écart supposé



entre ce qui est et ce qui semble se dessiner comme une tendance de chacun multipliée.

En vérité, la réponse au problème n'est pas simple, et je vous en donnerai un exemple. Récemment, la revue "Passage" organisait un grand colloque sur la ville, Nouvel, l'architecte de l'Institut du monde arabe, fit une déclaration bien pensée : il ne faut surtout pas faire confiance à l'État, dit-il en substance, car il se trompe toujours. Il avait prévu 18 millions d'habitants pour l'horizon 2000 en Région parisienne, et il n'y en aura en réalité que 12 millions. J'étais au District de la Région de Paris (ex IAURP) lorsqu'on fit en effet ces calculs. Mais ce que Nouvel ne mentionne pas c'est la stratégie adoptée à partir de ces calculs par Delouvrier... Ce dernier minimisa volontairement ce chiffre, d'abord parce qu'il craignait d'effrayer; ensuite il fit tout pour le réduire dans les faits. D'où le résultat, qui n'est sans doute pas entièrement dû à son action, mais tout de même en partie.

Si la croissance a été bien moindre, ce n'est donc pas seulement dû à une erreur, mais à la politique qui a été menée afin de l'éviter. Bonne stratégie en l'occurrence, qui a consisté à observer des tendances et à agir en même temps pour que la prédiction ne se réalise pas.

Ce jeu de la prédiction et de l'action n'est donc pas à jeter aux poubelles de l'histoire. La vraie question, pourrait-on dire, n'est pas là, mais dans la capacité à joindre les exigences administratives et les chances de voir émerger des espaces de l'échange, de l'imprédictible.

L'espace construit est le lieu de la rencontre du pouvoir administratif et du pouvoir communicationnel. L'état-planificateur se propose de penser un lieu de l'interlocution pour la société civile, à travers des réglementations spécifiques ; un espace du droit. L'espace social ne se réduit pas à l'espace de la société civile : il est la rencontre de ces deux pouvoirs, où le rôle indispensable désormais du pouvoir administratif est de rendre possible la vie civile.

Définir l'espace social comme jointure entre l'administratif et le communicationnel; comme problématisation des temporalités de la vie sociale et de la planification. Proposer une forme matérielle qui synthétise la ren-

contre du droit comme règle d'aménagement et d'urbanisme tout en rendant possible la vie sociale. C'est cela construire une ville.

Dans cette action planificatrice, l'État se heurte à une autre gestion de l'espace, celle de la visibilité médiatique. Ce n'est pas la moindre de ses contradictions. Depuis Delouvrier, en passant par Delabarre, paradoxalement peut-être, le combat est le même : sauver la ville... Autrement dit sauver une modalité essentielle de la vie sociale en milieu urbain. D'où la lutte contre un autre espace qui n'est plus l'espace de l'homme dans ses droits, l'espace propice à la construction d'une opinion politique, mais un espace du visible; non pas tant un espace de la raison que de la manipulation; non plus un espace de la captation que de la discussion; plus qu'un espace urbain, un dispositif optique...

Ce jeu de la visibilité, à travers la mise en scène publicisée de la vie quotidienne, à travers la mode, etc... constitue une exhaustion, dans le domaine de la vie publique, d'une manière franche et affirmée, et plus ou moins manipulée, d'une forme du lien social qui a peu à voir avec le dialogue, avec la raison si l'on veut. C'est un espace de l'*aesthesis*, c'est-à-dire de la sensibilité. Kant écrit, dans "*La Critique de la faculté de juger*", que le jugement esthétique est le mieux à même de recouvrir le concept de sensus communis, c'est-à-dire un sens commun construit sur une sensibilité et non sur une raison commune ou construite par et à travers le dialogue.

Les conséquences en sont considérables. Dans un espace public qui joue sur la captation désirante, l'indésirable est le doublet du désir. Cette forme du lien social se joue en termes de séduction et de rejet et non de dialogue, de jugement et de persuasion réciproque. On aime ou on n'aime pas, des goûts et des couleurs... et plus de peau que de robe... Violence extrême du jugement de goût, à la fois subjectif et universel ainsi que le dit Kant. Cette violence est de plus en plus manifeste dans nos espaces urbains. D'aucuns penseront qu'elle tient plus à l'économie qu'à la médiatisation de l'espace. Mais on sait que la vie difficile entraîne aussi la solidarité... Ce n'est donc pas seulement en termes de précarité économique qu'il faut appréhender la violence actuelle...



III - Espace public et sensus communis

Cette dimension du visible est paradoxalement ce que E. Hall (8) appelle "une dimension cachée". Difficile donc de la prendre réellement en charge. Pour jouer un peu sur les mots, on pourrait calquer la formule célèbre "humain, trop humain", par "visible, trop visible", ou reprendre le thème de la lettre volée d'Edgar Poe...

Richard Sennett (9) décrit la façon dont, au 18^{ème} siècle, les immigrés de l'intérieur, du centre de la France notamment, arrivant à Paris, vont vite s'acheter des vêtements "de parisiens" pour avoir l'air correct et trouver du travail. Tous les immigrés du monde se livrent encore à cette pratique. La présentation de soi a toujours fait partie de la vie sociale...

Quand je dis que le problème fondamental du visible, mieux de la sensibilité, est pris en charge actuellement par les médias, c'est pour souligner que l'État-planificateur est ici pris à rebours. Il avait pour mission l'aménagement, c'est-à-dire les équipements mais aussi l'espace public; or celui-ci s'est virtualisé au point qu'il n'en a plus la maîtrise.

Le fonctionnalisme domine désormais l'urbanisme comme une forme rationalisée de l'aménagement, en dehors du dialogue, au nom de la technique et de l'usage quantifié grâce au sondage et à la prévision. Malgré certains efforts comme ceux de Delouvrier ou Delebarre, depuis 1945 l'espace est géré par ses impératifs catégoriques.

Qu'est-ce que le fonctionnalisme? Qu'est-ce que les C.I.A.M. (10)? Qu'est-ce que la Charte d'Athènes? Qu'est-ce que le travail de Le Corbusier? C'est d'abord la définition d'un espace fait pour un homme universel, concrètement défini à partir de ses mesures. Le Corbusier le nomme "modulor".

Les principes de la Charte d'Athènes sont simples comme ceux du "petit travailleur infatigable" des sociétés industrielles : travailler, habiter, circuler, se cultiver le corps et l'esprit. Dans "*Manière de penser l'urbanisme*", Le Corbusier présente une ville pour l'homme universel. L'enquête menée par l'INED et le CRU en 1965 (11) constate d'ailleurs qu'"à plus de 3 contre 1, les habitants reconnaissent comme bénéfique le grand en-

semble où ils vivent". Les habitants, qui sortaient des "zones" ou des bidonvilles de l'époque et qui arrivaient dans les grands ensembles de Sarcelles ou d'ailleurs, disposaient de l'hygiène, de l'air, de douches. Ce n'est que plus tard qu'on prendra conscience que cet espace abstrait, conçu pour l'homme universel, pose des problèmes fondamentaux.

Dès les années 60, et en 1964 avec La publication du Schéma Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme des Villes Nouvelles, la population mais aussi la technocratie réagissent contre cet espace abstrait. En vérité, le SDAURP est pris dans une contradiction. Quand on lit le texte du Schéma Directeur on perçoit bien la contradiction entre modernité et tradition, entre pouvoir administratif que l'homogénéisation facilite et démocratie matérialisée par le modèle de la ville grecque et de son agora.

À lire ou écouter les interviews des urbanistes de l'époque, on dirait qu'avec 20 ans de retard, ils reprennent la Déclaration universelle (12).

L'espace est très intéressant à étudier dans cette perspective : toutes les grandes époques voient surgir des formes spatiales qui sont la synthèse matériellement construite des problèmes socio-politiques du moment.

Je donnerai ici quelques exemples qui me permettront de tenter de répondre à Blandine Kriegel dont l'exposé constitue en partie mon contexte de parole.

Pour mémoire, je résume ce qu'elle a dit : La Déclaration des droits de l'homme advient dans une culture où l'espace est homogène (espace de Galilée) ; il en découle l'abstraction et la raison.

En prenant la question à l'envers, c'est-à-dire au niveau de l'espace justement, je me propose de broder autour de cette idée qui me semble tout à fait fondamentale en effet.

Il est vrai que c'est au 5^{ème} siècle avant J.C., au moment où l'on découvre la géométrie, que se constitue la citoyenneté athénienne (cf. J.P. Vernant, "*Mythe et pensée chez les Grecs*"). La définition de la citoyenneté athénienne se constitue sur les mêmes bases



que la géométrie : tous égaux par rapport au centre.

Il y a une congruence entre la pensée de l'espace concret et la manière de penser "l'espace politique". L'espace homogène, abstrait, a sans doute permis de penser l'égalité des hommes, à moins que ce ne soit l'inverse. Mais on peut aller plus loin encore et, en termes sémiotiques, comme pour l'utopie, considérer que l'espace conçu, puis construit, est un signifiant majeur du politique. À cet égard, on peut évoquer aussi Suger qui, au Moyen-Âge, crée l'architecture gothique. Il existe un lien entre la Somme de St Thomas d'Aquin qui tente de concilier, de dépasser la querelle des universaux, la puissance de l'Église, son soutien du pouvoir royal, et la nouvelle forme architecturale qui se concrétise magnifiquement à Saint-Denis (13).

On pourrait trouver bien d'autres exemples de la congruence entre une pensée de l'espace et une pensée du religieux et du pouvoir politique...

Mais cela ne suffit pas, car l'espace est aussi, dans sa forme, le support d'une vie sociale. Ainsi, l'approche de l'espace construit est un moyen de cerner la dialectisation entre raison, sensibilité, subjectivité, pouvoir administratif, pouvoir idéologique (au sens large, allant du religieux à la publicité), et société civile.

Je reviens à l'espace social actuel. Nos sociétés semblent incapables de penser un espace construit pour sa propre modernité. Voilà ce que les attermoissements entre l'aménagement fonctionnel et sa dénégation "post moderne" laissent entendre.

On dit qu'il y a crise de la société. Mais il est patent qu'il y a aussi crise de l'aménagement spatial. Disons plutôt, pour suivre mon raisonnement, que l'incapacité à gérer l'espace est la preuve patente de la crise que nous traversons. Autrement dit, chaque grande époque, et surtout chaque moment d'ouverture vers un autre type de civilité, de société ou d'État, implique une modélisation consécutive des formes spatiales de la vie sociale.

De nos jours, la crise de l'espace lui-même tient, à mon sens, à cette dialectisation impossible entre pouvoir administratif et

pouvoir communicationnel, à cause des médias notamment. En effet, alors qu'au 18^{ème} siècle le journal a renforcé les dispositifs construits de l'espace public, de la ville, à travers les cafés, les couvents désaffectés, les salles de jeu (de Paume) etc., nos médias ne les ouvrent pas à la formation d'une opinion, mais les privatisent, les rendent silencieux et distants, les absents. L'espace perd son rôle démocratique d'interlocution au profit de la massification distributive. L'État, plus mobilisé par des schémas de gestion que par les mouvements de la vie sociale qu'il craint, tente de compenser cette déterritorialisation, et non plus de la déployer comme au temps de la Révolution française. Il est incapable, et pour cause, de résoudre les questions de la civilité, de la socialité, de l'espace public au sens classique de ce terme. L'espace public nouveau n'est pas délibératif. Il est imitatif et attractif.

Universel, subjectif et sans concept, le jugement esthétique domine l'espace public (construit ou médiatique) contemporain. Sans éthique, il est fondé sur une co-habitation distinctive qui hiérarchise les goûts, les désirs, le désirable et l'indésirable. L'interlocution cède devant le goût, le sondage d'opinion, le jeu de l'offre et de la demande, non du dialogue.

Alors que l'on a connu des sociétés où la noblesse côtoyait la pauvreté, notre espace est marqué par une ségrégation de plus en plus forte. Dans nos sociétés, la localisation devient un élément de mise à distance, de hiérarchisation des uns par rapport aux autres. Le goût et ses classements prennent la place de la démocratie.

IV - L'identité des droits

Cette présentation, forcément sommaire, va me permettre d'entrer maintenant dans une argumentation plus centrée sur les identités contemporaines. Massification, esthétique et identité forment le même substrat contemporain de la vie sociale. L'espace public devient l'espace de la visibilité, la démocratie cède souvent la place à une forme massive et adhésive du jugement de goût qui occupe, de plus en plus et malgré la crise, le centre de la vie sociale.

Je reprends la phrase de Kant sur le jugement esthétique : "universellement parta-



geable, sans la médiation d'un concept". Gérer, organiser les critères du jugement subjectif constitue un pouvoir qui ne relève ni de l'administratif, ni du discursif.

Le jugement de goût s'exerce sur l'autre (un proche, un individu), ou sur l'objet; ou encore à l'endroit d'un collectif possédant une culture particulière (odeurs, bruits, couleurs, habillement). La relation à l'altérité, exprimée en termes de jugements esthétiques, n'implique ni dialogue, ni institution. La montée de ce type de pouvoir (celui de juger de manière adhésive) est bien celui des médias, de la marchandise qu'elle soutient, mais aussi de l'individu et du groupe ethnique. Il est à la base du racisme comme de l'ethnicisation.

J'ai relu Gobineau, Drumond etc.. pour un travail à paraître ("Sociologie de la laideur"). Ce qui est remarquable dans ces textes c'est la survalorisation de ce jugement subjectif et sans concept justement. L'auteur qui semble, au 19^{ème} siècle, guider ce type de considérations, est Lavater, mort au début du siècle, et son travail sur la physiognomie. Son texte a nourri Balzac et toute une littérature de l'époque. Hegel lui-même, pour définir le beau en sculpture, se sert de l'enseignement d'un auteur antérieur mais qui participe de ce type de réflexion qui établit un rapport causal entre les formes physiques et le caractère, Petrus Camper. Chez cet auteur, l'idéal, le canon du beau à partir de quoi toutes les échelles du laid et du primitivisme s'organisent, est occidental.

Le problème du racisme, Les problèmes d'identité, les problèmes ethniques de notre époque, tiennent à ce que nous ne sommes pas, là encore, dans l'ordre de la raison, de l'homme universel, mais dans l'ordre de la différence et de la subjectivation au sens émotif défini plus haut.

Certes, personne ne prétend plus faire d'une race particulière le chaînon manquant entre l'animal et l'homme... Personne ne met plus en cause la qualité strictement humaine de l'homme. Mais il reste, du point de vue de la définition identitaire, une échelle fondée sur l'idée d'évolution sinon biologique, du moins historique, dont les goûts, les couleurs, certaines formes physiques secondaires rendraient compte. Il y a une sémiologie corporelle qui permet de penser l'"être", et non

seulement l'"avoir", en termes de statut culturel. L'identité différentialiste se sert de la culture, non pas tant pour reconnaître en elle l'essence de l'homme, son identité en tant que sujet universel, mais son existence sociale en tant qu'identité particulière.

Le surgissement contemporain de cette question de l'identité fait que la démocratie ne se pose plus dans les mêmes termes. Alors que l'on ne parle plus tant du citoyen - sinon comme moyen d'intégration sociale - que de l'homme, c'est lui qui devient porteur de la hiérarchie sociale. L'homme contemporain n'est plus anthropologique, universel, mais historique, ethnique, particulier. C'est l'utilisation même de la différence qui lui permet d'accéder à sa propre identité. L'homme n'est plus homme dans son essence, ou du moins il n'est homme que s'il accède à sa "démonstration" singulière, individuelle ou collective.

Reprenant la formule utilisée par Macpherson pour décrire l'individualisme tel qu'il s'exprime chez les théoriciens du 17^{ème} siècle, on dira que l'on est passé d'un "individualisme possessif" (14) à un "individualisme expressif" au 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}; à ce que j'appelle l'"individualisme performatif". Le discours de l'individu, tel qu'il apparaît dans les médias, est celui de la performance de soi à travers son apparence, ses choix esthétiques et culturels.

Alors que la pensée religieuse monothéiste instaure une différence radicale entre l'âme et le corps, la bourgeoisie fait de la capacité à produire, c'est-à-dire du corps au travail, le lieu même de la dignité sociale de l'individu. La société du 19^{ème} siècle et du début du 20^{ème} se sert aussi des corps et des objets de notre environnement, non pour légitimer un quelconque droit de vivre comme chez Hobbes, mais comme lieu d'inscription et d'expression du statut social.

Enfin, la production marchande actuelle semble se mettre au service d'un individu qui ne se cherche pas tant qu'il s'effectue. Aux idéaux invisibles du bien et du vrai, qui ont dominé les étapes antérieures, vient se substituer de manière dominante un idéal canonique, normatif et visible de la réalisation de soi.

On peut considérer cette dernière formule comme le point d'aboutissement de



l'individualisme bourgeois, celui qui ne se réalise que dans la manipulation des objets et de leur consommation. On peut considérer aussi qu'elle manifeste un assujettissement fondamental au jeu médiatique, au dispositif optique, comme à la fin de la division de l'âme et du corps et de ses processus historiques de légitimation. Exister c'est être vu, non sur la scène politique du dialogue, mais sur l'écran excentré des ondes et des images de la multiplication sérielle.

La publicité est intéressante à étudier de ce point de vue : "Quand on boit /.../ ça se voit" déclare une publicité pour eau minérale ; "En Devernois, je suis moi", affirme une autre à propos du vêtement. Le discours para-psychanalytique fonctionne sur le même mode. L'enveloppe corporelle est saturée par les signifiants du besoin comme du désir... L'individu moderne n'est plus seulement libre de sa personne, il veut être sa propre oeuvre.

Renversement : on n'est plus dans le registre des capacités et des talents, les deux termes de la Déclaration des droits de l'homme, mais dans celui de la subjectivité absolue : l'irréductibilité de l'Un conçu comme valeur ineffable.

Un auteur, à la fin du siècle dernier, semble avoir eu la prémonition de ce qui me semble se réaliser aujourd'hui. Il s'agit de Max Stirner, le penseur des anarchistes, dans son ouvrage fondamental, "*L'Unique et sa propriété*", publié en 1845 (15). Un homme étonnant qui a eu sans cesse maille à partir avec le marxisme. Texte pré-nietzschéen, si l'on veut. J'en donnerai quelques citations éclairantes :

« Aujourd'hui je détruis ces incarnations mensongères, je rentre en possession de mes pensées et je dis : moi seul ai un corps et suis quelqu'un. Je ne vois plus dans le monde que ce qu'il est pour moi ; il est à moi, il est ma propriété. Je rapporte tout à moi. Naguère j'étais esprit et le monde était à mes yeux digne seulement de mon mépris ; aujourd'hui je suis Moi, Je suis propriétaire et je repousse ces idées dont j'ai mesuré la vanité." (P. 39)

"L'Homme dépasse tout homme pris individuellement et s'il est l'"essence" de l'individu, il n'est en réalité pas son es-

sence (car l'être ou l'essence de l'individu devrait être aussi unique que l'individu même), mais une essence, un être supérieur (..)" (p. 67)

"L'ancien dieu pouvait encore être représenté sous une forme corporelle, on pouvait l'imaginer et imaginer une certaine figure, tandis que l'Homme" (celui de la Déclaration) "au contraire, reste purement spirituel, et on ne peut lui prêter aucun corps matériel particulier." (p. 57)

"A chaque instant on entend des gens invoquer la sacrosantété des imprescriptibles Droits de l'homme, devant ceux-là mêmes qui en sont les ennemis, et s'efforcer de démontrer par anticipation que telle ou telle liberté est un "des droits sacrés de l'Homme" (..) Ce n'est pas la sainteté d'un droit qui en fait approcher d'un pas. Se lamenter, pétitionner, ne convient qu'aux mendiants. L'homme "moral" est nécessairement borné, en ce qu'il ne conçoit d'autre ennemi que l'"immoral" (..). Une jeune fille vertueuse vieillira fille, un homme vertueux usera sa vie à refouler les aspirations de sa nature (..). Si le sacré n'est plus simple et humain c'est simplement que L'être suprême a changé et que l'Homme a pris la place de Dieu." » (p. 86)

J'observe que l'on passe ici d'un égoïsme à un autre : de l'égoïsme de Hobbes (dans son affirmation du droit de se perpétuer dans l'être), à l'égoïsme de Stirner fondé sur l'unicité de l'être. Unique parce que singulier, incomparable parce que différent.

Or, dans la Déclaration universelle, on trouve cette même idée de l'unicité. L'égalité ne se fonde plus sur l'unique référence à l'Homme. Nous ne sommes pas égaux parce que semblables, mais égaux parce que tous porteurs d'une différence irréductible.

On baigne dans la monadologie leibnizienne... Pour Leibniz un et un ne sont pas égaux puisqu'ils ne sont pas placés de la même manière dès lors que je les mets côte à côte sur une même page. Il n'y a jamais d'égalité ; la pensée de Leibniz est qualitative.

L'égoïsme de Stirner rejoint, me semble-t-il, cette même attitude égotique qui est profondément inscrite dans la pensée de l'identité, qu'elle soit individuelle ou collective :



« On a beau me dire que je dois me comporter en homme envers le "prochain" (..) mon prochain (..) est un objet pour lequel j'ai ou je n'ai pas de sympathie » (p. 391)

L'identité différentielle de notre époque ne résout en rien la question dite de "l'exclusion" ou du racisme. Elle déplace la question, elle la dénature. A la hiérarchie construite sur une proximité à l'animalité, elle substitue l'amabilité et le jeu différentiel des singularités culturelles et individuelles.

Nous sommes ainsi parvenus à une subjectivisation extrême. Nous sommes passés d'un individu qui voulait être un sujet indépendant, autonome, à un individu qui se construit en tant que sujet à travers sa propre subjectivité, voire son propre assujettissement.

Cette importance donnée aux "signes" rencontre la définition contemporaine de l'homme comme un être de langage. Ce langage n'est pas seulement parole, il est aussi corps. Corps marqué, hystérique si l'on veut, mais socialisé.. Les langages (non verbaux), ceux de la visibilité publicitaire et/ou urbaine expriment directement un ordre social, esthétique. S'il est si proche de l'hystérique, s'il est plus émotif, c'est que son écriture peut s'exposer sans exposé, sans raison raisonnable.

Il nous faut donc réfléchir à cet envahissement contemporain du sensible qui n'est pas que réaction à la raison raisonnable du politique et de la technocratie..

L'identité ne se décline que dans le jeu différentiel des formes, dans l'arbitraire du signe, dans la convention du symbole, dans l'affect d'une expression qui secondarise les valeurs universelles.. disons les contenus... Jeu de signifiante et adhésion affective à la différence.. Tout est au niveau des sens, du goût et donc de la société comme matérialité formée, gérée, construite. Un "ici et maintenant" de la civilité. Elle rejoint ainsi le jeu publicitaire et médiatique. Cette rencontre entre discours de masse et identité ne serait ainsi paradoxale qu'en apparence.

Une des bases du processus identitaire consiste en une comparaison, identification constante entre "série naturelle" et "série culturelle". La poésie, ici, n'est pas un sur-

plus, un enjolivement, elle est consubstantielle à l'adhésion, la reconnaissance identitaire. Le procès métaphorique, symbolique, est au centre de l'existence sociale individuelle ou collective. Ni administrative, ni dialogique, une stricte puissance affirmative.

Mais passons à un objet plus grave... celui des identités nationales ou ethniques...

Le texte de Marx, encore jeune hégélien, sur *La question Juive*, dont on a parlé plus haut, est éclairant à cet égard. Il dit aux Juifs : vous voulez être Juifs et reconnus comme tels par Les chrétiens; mais les chrétiens ont besoin des Juifs pour se reconnaître comme chrétiens. La seule chance d'échapper à cette lutte des contraires qui se conditionnent l'un l'autre, c'est le passage à l'abstraction, à l'homme universel comme au citoyen. La seule chance du Juif, autrement dit, c'est l'État, fut-il bourgeois. Or, en Yougoslavie, il n'y a plus d'État digne de ce nom (même si ce dernier est passablement indigne) ; il n'y a plus de dialogue possible, donc de raison. La langue est remplacée par les coups parce que sans tiers terme. Il n'y a plus que la lutte entre religions, entre appartenances ethniques passant par un signifiant majeur, un formant majeur, celui de la territorialité comme métaphore et réalité du corps social.

Je citerai à ce propos un passage d'une analyse de Sami Ali des *Mémoires d'un névropathe*, du Président Schreiber :

« Ici, absolument tout est transcrit en termes d'espace et de relations. Projection à l'échelle cosmique des coordonnées abstraites de l'espace corporel. L'opération d'identification atteint un tel degré que, devenu extérieur à lui-même, le corps propre ne s'appartient plus. Le dedans est devenu le dehors. Et la représentation devient ce qu'elle est censée n'être que le reflet. La moindre atteinte au territoire est une atteinte au corps propre. »

Quand on entre dans une logique de ce type, il n'y a plus que du dedans identifié et du dehors méconnaissable et dangereux. Deux singularités inconciliables qui ont perdu tout sens du dépassement.

Dans la première séance du séminaire, M. Fellous a posé une série de questions qui



lui étaient inspirées par la Conférence de Vienne. Elle se demandait, en particulier, si l'on peut encore parler de Droits de l'homme et de nature humaine. J'aimerais revenir sur ces points en conclusion.

La revendication, qui a été émise par les États du Sud quant à la reconnaissance de leurs cultures, me paraît non pas hypocrite, car ce serait leur prêter un cynisme qu'ils n'ont pas, mais extraordinairement contradictoire. En effet, au moment de la Déclaration des droits de l'homme, en 1789, les bourgeois s'élevaient contre l'organisation hiérarchique de la féodalité. Il s'en est suivi la mise à mal d'un grand nombre de cultures minoritaires. L'homme universel est un acquis de l'Occident contre les hiérarchies de la naissance, contre les dépendances territoriales, contre une pensée traditionnelle ; un acquis de l'espace homogène contre les particularismes.

Il faut décider si l'on veut être un conservatoire ou non. C'est une des contradictions fondamentales auxquelles nous sommes confrontés. Je n'ai pas de réponse. Ce qui me semble certain c'est que les sociétés traditionnelles ne peuvent plus jouer l'enfermement.

Qu'elles le veuillent ou non, les sociétés sont traversées par la modernité ; et certains individus appellent au secours parce qu'ils ont beaucoup à gagner à cette modernité, face à ce qui est vécu comme négation de la dignité des individus au profit d'une définition "segmentaire" des membres. Le FIS tue des individus. Il se réfère à la tradition et au conservatisme au profit d'une définition des hommes qui n'a rien à voir avec les droits des hommes et tout avec la fusion dans le collectif religieux, c'est-à-dire dans une singularité négative si l'on veut (16).

La dernière interrogation de M. Fellous concernait la nature humaine : existe-t-il une nature humaine ?

Je pense qu'on doit distinguer très radicalement le **droit naturel** et la **nature**.

Il est dans la nature de l'homme d'être un être historique, et donc de dépasser sa nature. La nature humaine, autrement dit, implique le dépassement de l'homme comme être de nature. Les droits naturels de l'homme se distinguent fondamentalement

de l'idée de nature humaine. Les Droits de l'homme ne peuvent se légitimer en nature. Ils fondent le droit à la vie, à l'histoire, au dépassement, à l'autonomie et non à l'assujettissement à une quelconque nature fut-elle surnaturelle.

"*In fine*", je reviendrai à la question de l'identité et de l'altérité telle qu'elle se pose actuellement. Ne nous oblige-t-elle pas à penser autrement - à travers ce que l'on pourrait appeler la fabrique du goût - soit en termes euphoriques ou dysphoriques, l'altérité comme reconnaissance et identification positive, à condition que cette identification ne soit pas saisie comme un risque d'altération de soi.

Il faut travailler le rapport altérité/altération.

Pourquoi l'extrême droite vit-elle l'altérité comme une altération de soi? Pourquoi préfère-t-elle son frère à son cousin et ainsi de suite... Que signifie cette crainte et cet engouement de la **proximité** ? La communauté d'une expérience vécue? Le partage d'une même sensibilité ?

Le particularisme anarchique de Max Stirner possède deux versants symétriques et inverses. Tant que l'on prônera le singulier on fabriquera aussi la haine de l'étranger conçu comme généralité insignifiante, voire dangereuse. Tout comme l'humanisme a exclu ceux qu'il accusait de bestialité. Chacun sait désormais que la bestialité n'est pas exportable et que l'altérité fait partie de la famille.

NOTES :

(1) Voir ma thèse, "*L'Imaginaire bâtisseur*", Méridiens-Klinsieck, 1983.

(2) PUF, 1992.

(3) *op. cit.*, p. 271.

(4) CERCLES-EDRESS, 19S9 (Ministère de l'équipement, Plan urbain).

(5) "*Revue interuniversitaire de sciences et pratiques sociales*", n° 3-4, sept.-dec. 93.

(6) "*Des quartiers d'immigration : Belzunce, rue des Rosiers*", EDRESS.

(7) J'emploie ce terme pour le différencier du terme habituel de spectacle. Nous ne sommes plus (ou pas) dans une société du spectacle mais du visuel..

(8) Edward HALL, "*La Dimension cachée*", Seuil, 1971.



(9) "The Fall of Man", in " Les Tyrannies de l'intimité", Seuil, 19~79.

(10) C.I.A.M. Congrès internationaux d'architecture moderne, dont le point d'aboutissement fut la Charte d'Athènes, publiée en 1942 (!) par Le Corbusier.

(11) Menée par Guy Porcher puis par Paul Clerc : "Grands ensembles, banlieues nouvelles", "Travaux et Documents", PUF, cahier n° 49, 1967, (p. 413).

(12) Sylvia Ostrowetsky, " L'Imaginaire bâtisseur", MéridienKlinsieck, 1983.

(13) E. Panofsky, " Architecture gothique et pensée scolastique".

(14) " La Théorie de l'individualisme possessif ", Paris, NRF-Gallé, 1971.

(15) Réédition chez Stock, 1978.

(16) En relisant cette transcription d'une intervention qui a déjà une année, on ne peut s'empêcher de discuter les termes d'un papier de Baudrillard paru dans la rubrique "Rebonds" de *Libération* (lundi 3 juillet 1995) : "Partout où survit, où persiste quelque singularité, quelque minorité, quelques idiomes spécifiques, quelque passion ou croyance irréductible, il faut imposer un ordre indifférent" écrit-il à propos de la lutte contre les bosniaques, le FIS etc.. mais cette "vision du monde" est aussi celle de l'enfermement des "individus" dans leurs rôles sexuelles et l'imposition d'un ordre théologique indifférencié. Ce sont aussi des musulmans qui en appellent à l'histoire.. Cette façon de raisonner ne consiste-t-elle pas à remplacer l'universalisme du droit par la généralité abusive des notions passe-partout ?

ÉLÉMENT DE BIBLIOGRAPHIE DE S. OSTROWETSKY

- Le "Néo-style régional", Dunod, 1980.
- "L'Imaginaire bâtisseur", Klinsieck, 1983.
- "La Ferme urbaine", CERCLES-EDRESS, 1987.
- "Les Mots, les choses, les lieux", in "L'Esprit de la société", dir. Anne Decrosse, Mardaga, Préface de P. Ricoeur, 1993.
- "Civilité tiède", CERCLES-EDRESS, 1988.
- Direction d'ouvrage : "Sociologues en ville, les redécoupages en sciences sociales à propos de l'espace", l'Harmattan, 1995.
- "Quelqu'un ou le livre de Moïse", Kimé, 1995.
- "La Dimension esthétique dans la relation sociale ; sociologie de la laideur" (à paraître).
- "Pour une sociologie de la forme", Mélanges, S. Ostrowetsky, l'Harmattan, 1998.
- *Lugaces, d'un continent l'autre*, (dir.), l'Harmattan, 2000.

- *Approches plurielles de la ville*, (dir.), l'Harmattan, 2000.

- *L'identité diasporale* (en cours).

Texte de travail publié dans la revue de l'A.F.S. (Association Française de Sociologie) **Socio-logos**, n° 2 [En ligne depuis le 28 mars 2007].

<http://socio-logos.revues.org/document90.html>.

A propos de Henri Lefebvre et Henri Raymond Témoignage pour l'histoire de la sociologie par Dan Ferrand-Bechmann

Texte de travail publié dans la revue de l'A.F.S. (Association Française de Sociologie) **Socio-logos**, n° 2 en 2007.

Ce texte veut rendre compte des rapports Centre Henri Raymond et Henri Lefebvre¹ Le second est fort connu. Le premier beaucoup moins sauf par ceux que j'ai appelés les « enfants de Raymond » et dont je disais qu'ils ont les yeux ronds. Ce n'était pas seulement le plaisir de la rime mais parce que Henri Raymond a eu certainement une influence considérable sur la sociologie urbaine et sur la formation des architectes. Il nous obligeait surtout à regarder la société du côté des usagers et de ce que j'appelle avec Léon Dujardin² les « auteurs-acteurs ». Le terme d'experts bruts ou de « citoyens ordinaires » pouvant aussi être utilisé. Son autre enseignement considérable fût l'usage de l'entretien non directif à une époque où la sociologie quantitative avait traversé l'atlantique. Ils sont, selon lui, riches d'une parole spontanée, permettant de corriger des interprétations toutes prêtes que les questionnaires les plus subtils n'arrivent pas toujours à éviter.

Henri Raymond n'avait pas été d'emblée du côté de la sociologie. Son parcours emprunte à d'autres disciplines. Mais sa production de deux ouvrages, sept en collaboration, de huit contributions à des ouvrages collectifs, de 15 articles et de nombreux rapports et conférences le montre. Il traverse des champs aussi divers que l'urbain, le loisir, l'architecture et la méthode mais aussi la philosophie et la poésie.



Et il a exploré un autre pays que la France : l'Italie à travers la Sicile où il fit quasiment une seconde carrière. Il dit qu'il n'a pas choisi ses objets de recherche. Les champs d'investigation arrivent par hasard ».

Henri Raymond est né en 1921. Il passe son enfance à Montargis. Le fait que sa mère ait été modiste et ait monté une petite entreprise devenu florissante est connu de ceux qui le visitèrent rue Rambuteau où vers les années 90, il y exposait des chapeaux espérant attendrir les bailleurs qui voulaient le mettre dehors. Mais il ne fût jamais chapelier si même il eut plus d'un tour dans son chapeau. Comme le lapin d'Alice, il avait toujours plusieurs projets en route et la légende voulait qu'il avait chez lui une fantastique boîte à idées.

Il rencontre Henri Lefebvre chez Béalu (en 1936), un écrivain qui vendait des chapeaux à Montargis. Lefebvre était alors membre du PC de cette ville. Ensuite Henri Raymond l'eût comme professeur de français en seconde. Henri Lefebvre leur lisait des livres : Rabelais et Jérôme K. Jérôme. En quoi « Trois hommes dans un bateau » inspirait Lefebvre ? Les sociologues ont leurs mystères. Kurt Wolff nous lisait « la Lettre Ecarlate ». Je raconte souvent à mes étudiants les romans d'Emile Ajar. Ceux-ci parlent plus que bien des typologies savantes et si utilité sociologique et utilité sociale se rencontrent, l'utilité pédagogique du romanesque surtout des auteurs « engagés » est évidente.

Henri Raymond est tout de suite impressionné par Henri Lefebvre et par son ouvrage « le Matérialisme Dialectique ». Il en dit « c'était une sorte de resucée de la Logique de Hegel » mais plus concret. Lefebvre va devenir son maître à penser. Celui-ci nous dit Henri Raymond, n'avait « pas poussé encore sa crise d'anti-stalinisme aigu ». A ce propos, Raymond dit de Lefebvre qu'il avait choisi une voie de déviationnisme interne.

Ensuite, après la guerre et la résistance, il le retrouve au parti communiste où il devient son fils spirituel et fait partie de la bande des hégéliens avec François Châtelet, Edgar Morin, David Rousset, Robert Misrahi, Robert Francès, Tristan Tzara. Il va rester

dans ce groupe « résolument contre la muraille stalinienne ».

C'est Henri Lefebvre – à qui on avait offert « un poste mirifique mais au dessus de ses capacités » - qui va trouver un emploi à Air France à Henri Raymond. Ensuite il le fera rentrer au CNRS. « Les motivations de Lefebvre étaient toujours les mêmes, rentrez la dedans, il n'y a pas grand-chose à faire ». Puis il va le pousser à la Sorbonne, car il lui présente Georges Gurvitch ³, dont Raymond va être l'assistant (sans thèse). Comme lui, comme Morin et Duvignaud et Aron, ils représentent une sociologie qualitative. Pierre Bourdieu à cette époque est assistant de Raymond Aron et discutent avec Henri Raymond de la question du sens commun, qu'il aurait découvert grâce à lui. Notons que Henri Lefebvre en 1950 avait été obligé de quitter le CES du fait de ses opinions politiques.

Henri Raymond a eu, à cette époque, un autre maître à penser Georges Friedman. Plus tard il rendra souvent hommage à René Lourau comme analyste de la sociologie impliquée. « On ne peut avancer sans comprendre ce que Lourau appelait l'implication. » Pour qui, la sociologie est une pratique sociale parmi d'autres, nécessairement engagée dans les rapports sociaux. Ensemble avec Lefebvre et les Haumont, ils fondent l'ISU : structure associative qui a pour vocation de faire la recherche (le CESOL a à voir dans ce modèle !). Ils vont publier les pavillonnaires avec une préface du grand chef, qui n'a pas grand-chose à voir avec l'ouvrage, mais où il souligne que « les entretiens non directifs vont plus profonds dans l'être humain ». Est-ce à ce moment qu'ils publient ensemble l'Étincelle et deux numéros de Voix Nouvelle ?

Henri Raymond fait ensuite un séjour au centre de Vienne fondé par l'UNESCO, où il dirige une étude sur les budgets temps qui est un modèle du genre quantitatif. A cette époque il avait publié dans Esprit en 1959 et dans la Revue Française de Sociologie en 1960, un article sur le loisir au club méditerranée : « Hommes et Dieux à Pali-



nuro. Observation sur une société du Loisir ». Cela l'amusa plus que la sociologie du travail. Le club était pour lui une organisation désorganisée mais sympathique.

Il va produire aussi une méthode originale (ARO) d'analyse de contenu par analyse des oppositions. L'analyse du discours en oppositions est une constante de la production langagière. Cette méthode lui permet de révéler la parole du sens commun. Dans l'étude des Pavillonnaires elle montre ce qui lie la structure de l'habitat et celle de la vie quotidienne. Il approfondit l'utopie pavillonnaire et le bonheur de l'usager de l'habitat individuel. Plus tard, « Paroles d'Habitants, une méthode d'analyse » paru en 2001 à l'Harmattan reprend l'essentiel de cette méthode. Il y écrit : « la méthode ne saurait être substituée au flair des chercheurs ; non pas qu'il s'agisse de prendre le sens commun à rebours, mais parce que le « sens commun » recèle dans ses formulations, de quoi exciter la curiosité. C'est cette parole du « sens commun » qu'il s'agit, non de révéler, mais d'établir sur des bases qui satisfassent l'institution sociologique et ses clients ».

Henri Raymond écrit : " Il faudra une véritable révolution pour que ces usagers acquiescent, dans l'urbanisme, mieux dans l'urbain, les droits que personne ne leur conteste, que tout le monde veut leur accorder, leur élargir, mais qui, dans les opérations d'urbanisme où se produisent les urbanistes, leur sont systématiquement déniés. " Selon Attila Cheyssial, un de ses élèves fidèles, la lectures de " Tristes tropiques ", de " Construire avec le peuple ", de " l'habitat pavillonnaire " oblige à se poser la question de la validité des formes produites par l'architecte et l'urbaniste lorsqu'ils ne font que juxtaposer des fonctions limitées, ou qu'ils déclinent un catéchisme discutables d'ordres et d'injonctions qui guident inconsciemment aujourd'hui, dans la moindre de nos communes, la production d'un espace où les hommes négligeables sont assignés à la " cité ", à l'agora, au parc de stationnement, à la supérette, où l'habitant négligeable est voué à s'expanser sur mesure comme du polystyrène jusqu'à remplir la forme exacte de son contenant : le logement. Ainsi se construit la certitude que l'architecte et sa pratique peuvent

être remis en cause à partir de la confrontation à l'histoire des idées, aux modes de production et au vécu des habitants. Mais cette remise en cause est souvent fragilisée par l'inconstance des procédures et des intentions qui la soutiennent et qui offrent un front dérisoire en face de la technostrucure de l'urbanisme et de l'habitat social. Elle pose la question des " résistances ", et des diverses formes que peuvent prendre les actes de résistance.

Henri Lefebvre souligne que l'habitat ne peut se considérer globalement, même s'il faut le considérer comme un tout. Car les fonctions de la ville se réalisent dans un ensemble architectural de significations en même temps que dans des fonctions économiques et politiques et il développe le thème majeur de l'appropriation : " le concept d'appropriation est un des plus importants que nous aient légués des siècles de réflexion philosophique. L'action des groupes humains sur l'environnement matériel et naturel a deux modalités, deux attributs : la domination et l'appropriation. Elles devraient aller ensemble, mais souvent se séparent. La domination sur la nature matérielle, résultat d'opérations techniques, ravage cette nature en permettant aux sociétés de lui substituer ses produits. L'appropriation ne ravage pas, mais transforme la nature - le corps et la vie biologique, le temps et l'espace donnés - en biens humains. L'appropriation est le but, le sens la finalité de la vie sociale.

Le très grand mérite de l'étude de "l'habitat pavillonnaire" consiste à faire découvrir ce qu'est l'appropriation dans le logement et à construire les méthodes qui permettent d'en révéler les effets et les catégories. L'autre grande leçon des pavillonnaires, c'est que tout espace habité mérite analyse même lorsqu'il est socialement ou idéologiquement disqualifié, ce qui était notoirement le cas des pavillons dans les années 60. Et même lorsqu'il est altéré, et peut être même parce qu'il est altéré aux yeux de l'anthropologue. Henri Raymond me disait « la tâche de la sociologie de la vie quotidienne c'est de regarder la masse ». Il écrit aussi il s'agit surtout de trouver le sens vécu de l'habitat et non le sens récité comme le fait Barthes à propos de la mode.



Il s'agit d'observer l'habitat comme un fait social, il s'agit d'observer les faits sociaux comme des faits humains. Le langage des sociologues serait selon lui, un artefact. Il recommande un langage clair. Sa critique contre les sociologues est multiple. Il dit qu'ils voient la vie quotidienne à travers leur « détestation » : métro, boulot, dodo... Il admire Edgar Morin pour son travail sur Plozevet : « une analyse raffinée de la manière dont les gens vivent ». Il juge Pierre Bourdieu, qu'il a bien connu lors de ses années à la Sorbonne : « il intériorise ses préjugés jusqu'à les rendre scientifiques ».

J'ai gardé moi-même de la lecture et de l'étude des Pavillonnaires, l'idée principale de l'inscription des rapports sociaux dans l'espace et d'une approche finalement très objectivante et qui se référait beaucoup à Levi-Strauss et à l'Anthropologie structurale. Ensuite Henri Lefebvre nommé Professeur à Nanterre le fait venir au nom de leurs anciennes relations et de leur amitié. Pour devenir maître-assistant Henri Raymond doit soutenir sa thèse de 3e cycle devant Jean Stoetzel, Roland Barthes et Lefebvre. Il devient aussi directeur adjoint du département. Peu à peu Raymond va enseigner à des architectes cumulant les deux fonctions professorales à l'École d'architecture et à Nanterre. Le mot cumul était fort mal choisi, car ce fût le seul enseignant qui consacra une partie de son salaire pour emmener ses étudiants faire un séjour d'étude. Pendant 68, ils sont donc de concert à Nanterre. « Lefebvre c'était un doux. » Il soutiendra une thèse d'Etat en 1980 sur « l'Architecture, l'aventure spatiale de la raison ».

Quand Lefebvre prend sa retraite, Raymond va occuper sa chaire. Mais il reste Lefebvrien : « la vie quotidienne, l'urbain comme catégories » et l'élève de celui qui analyse la vie de tous les jours dans le monde urbain. Pour Raymond : « Lefebvre est un vrai chef d'école car il n'aime pas ça. Il considère les disciples comme une chose gratifiante mais dont il faut s'occuper. » Lefebvre avait le souci des usagers, de l'homo « qualunqu ». Il va influencer une partie des sociologues urbains qui s'intéressent aux usagers. J'en suis. Henri Raymond écrit qu'il faut cesser de considérer l'utilisateur comme quel-

qu'un qui ne comprend pas. Il faudrait que les experts s'interrogent sur leur propre ignorance. C'est l'utilisateur qui est l'acteur social le plus important.

Du travail sur la vie quotidienne de Lefebvre, Raymond dit que la vie quotidienne peut être dissimulée, cachée, petite, microscopique... et que le chercheur passe souvent à côté de l'essentiel parce qu'il n'a pas le courage du non sens. Lefebvre montre que la vie quotidienne reprend toujours le dessus. « C'est un promeneur, les villes ne l'intéressent pas.. ». Il dit aussi qu'on ne peut pas parler d'histoire sans parler de son substrat « la vie quotidienne. » Et pour lui la vie quotidienne était entre mystère, avec une mise en scène et des acteurs, et familiarité.

Que dire en conclusion ? sinon qu'il faut relire Henri Raymond et lire ce qu'il dit sur Henri Lefebvre. Cela nous aide à comprendre la sociologie de la vie quotidienne et à faire une sociologie plus près de la parole de l'habitant, de l'utilisateur, de l'humain.

Notes

¹ J'emprunte beaucoup à deux ouvrages celui de Jean-Marc Stébé, Architecture, Urbanistique et Sociétés, Idéologies et représentations dans le monde urbain. Hommage à Henri Raymond. Paris L'Harmattan 2002 et celui de Jean-Pierre Frey Paroles d'un sociologue, vers une histoire architecturale de la société. Paris l'Harmattan, 2006. Mais aussi à des entretiens que j'ai eus avec Henri Raymond au cours de plus de trente ans de rencontres.

² Etude Européenne, Former sans Exclure » 2002-2006. CESOL, ESAN etc.

³ Un des sous-titres d'un ouvrage de Georges Gurvitch, rappelle celui de la thèse d'Henri Raymond : « Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté Déterminismes sociaux et liberté humaine » sous la plume de Georges Gurvitch en 1955. Et la thèse de Henri Raymond l'Architecture, l'aventure spatiale de la raison ».

[Dan Ferrand-Bechmann](#)

Université Paris 8, dan.ferrand-bechmann.afs@pouchet.cnrs.fr

