



HAL
open science

Enjeux éco-éthiques de la maison : quand le chez soi devient le chez autrui

Laetitia Haros

► **To cite this version:**

Laetitia Haros. Enjeux éco-éthiques de la maison : quand le chez soi devient le chez autrui. Art et histoire de l'art. 2023. dumas-04471517

HAL Id: dumas-04471517

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04471517>

Submitted on 21 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Enjeux éco-éthiques de la maison

Quand le chez soi devient le chez autrui

Mémoire de Master 2 Recherche Théorie des arts et de la culture présenté par **Laetitia Haros**.

Sous la direction de **Jacinto Lageira**.

Année universitaire : 2022 - 2023.

RESUME

Ce mémoire de recherche s'attache à comprendre en quoi la maison - au sens de chez-soi - et l'accueil de l'Autre qu'elle permet ou empêche ont trait aux enjeux éco-éthiques contemporains. Concept central de ces enjeux éco-éthiques contemporains, l'hospitalité sera définie, tout d'abord, sous le prisme de la pensée levinassienne et derridienne puis mise en corrélation avec la question de l'urbanisation et de la mise en oeuvre des politiques urbaines qui lui sont inhérentes.

ABSTRACT

This research seeks to understand how the home and the welcoming of the Other that it enables or prevents relate to contemporary eco-ethical issues. A central concept in contemporary eco-ethical issues, hospitality will first be defined through the prism of Levinasian and Derridean thought, and then correlated with the issue of urbanization and the implementation of the urban policies inherent in it.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1.
CHAPITRE I - Philosophie et architecture	
Déconstruction et décomposition : une déstabilisation de la métaphysique occidentale.....	5.
La place de l'homme dans <i>House X</i> et le parc de la Villette.....	11.
<i>Chora L Works</i> : Une (re)lecture du <i>Timée</i> de Platon.....	19.
La collaboration entre Derrida et Eisenman : entre désaccords et <i>consensus</i>	23.
CHAPITRE II - « Mais une maison qu'entendons-nous par là ? »	
L'apport heideggerien.....	31.
La maison de Gilles Deleuze : de l'immanence à la déterritorialisation.....	33.
CHAPITRE III - L'hospitalité (in)conditionnelle	
Sartre et Levinas : retour sur une conception paradoxale de l'altérité	37.
Quand l'hospitalité permet la rencontre avec autrui	38.
L'hospitalité inconditionnelle derridienne : une aporie ?	43.
Que signifie l'expression « être étranger » ?	48.
La langue : un chez soi à part entière	50.
CHAPITRE IV - Enjeux et échecs des politiques urbaines	
Les villes refuges : parangon d'un urbanisme de l'hospitalité ?	52.
Historicité des grands ensembles	56.
La ségrégation sociale par l'habitat : l'exemple de Marseille	58.
La stigmatisation des banlieues : quand les banlieues deviennent le bouc-émissoire des dysfonctionnements sociaux	62.
La bande dessinée et le développement urbain	67.
De Marseille à Saint-Denis, quand l'art réinvente les Grands Ensembles avec les habitants	70.
CHAPITRE V - Les travers des villes : entre individualisme et entre-soi	
Los Angeles, cité des anges déchus de l'utopie californienne	77.
Dubaï, un urbanisme à l'image du néolibéralisme	81.
Le flâneur, une figure aux antipodes de l'individualisme	82.
CONCLUSION	85.
BIBLIOGRAPHIE	87.
SITOGRAFIE	90.
CREDITS PHOTOGRAPHIQUES	92.

INTRODUCTION

« *Kabyles de la Chapelle et des quais de Javel*

hommes de pays loin

cobayes des colonies

Doux petits musiciens¹ »

Nomades, apatrides, réfugiés politiques ou encore sans-abris n'ont de cesse d'interroger la notion du chez soi qui elle-même questionne la frontière entre l'espace privé et l'espace public².

¹ Prévert Jacques, « Etranges étrangers », *Oeuvres complètes*, volume I, Paris, Gallimard, 1992.

² Ecrites par Mona Chollet, les lignes suivantes montrent à quel point le chez soi précaire - si tant est qu'on puisse parler d'un chez soi - est à la lisière de l'espace public et privé : « Trois heures du matin, par une nuit de janvier. Étendus côte à côte sous une grande couverture matelassée, impeccablement bordés, offrant une image de conjugalité paisible, leurs effets personnels à portée de la main, ils dorment [...] : leur lit est encastré dans une entrée d'immeuble de la rue Commines, dans le troisième arrondissement de Paris. D'une certaine manière, le confort qu'ils ont tenté de recréer, l'ordre fragile dont ils ont su s'entourer rendent leur situation plus choquante encore que s'ils s'étaient recroquevillés dans des sacs de couchage ou sur un bout de carton. Ils rendent encore plus manifeste le fait qu'il *manque quelque chose* ici : une frontière, une limite. Quelque chose qui les protégerait du regard des passants, du froid et des intempéries, des agressions involontaires ou délibérées, des vols, de la saleté du bitume, du vrombissement des voitures, du vacarme du boulevard tout proche. Cette scène est *déplacée*, au sens premier du terme : elle appartient à la sécurité d'une chambre. Mes yeux n'auraient jamais dû se poser sur elle. » - Chollet Mona, *Chez soi. Une odyssée de l'espace domestique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 63.



Sujet d'actualité, histoire quasi immédiate, l'accueil de l'Autre est aujourd'hui au coeur du débat public ; un accueil de l'Autre dans lequel le rôle de l'urbanisation³ a joué, et joue encore, un rôle essentiel. En effet, cette dernière permet de façonner ce qu'on pourrait appeler le « chez soi urbain ». Et, comme le rappelle Jacques Derrida, il ne saurait y avoir d'hospitalité sans l'existence d'un chez soi.

1.

En se référant au titre évocateur de l'article de Bernard Salignon qui affirme que « l'habiter est l'*ethos* de l'être-ensemble⁴ », on comprend que l'urbanisation et la pluralité de chez soi qui lui sont inhérentes sont intrinsèques de la cohabitation pacifiste et vertueuse des êtres vivants qui

³ « L'urbanisation désigne le processus, continu depuis la première industrialisation, de croissance de la population urbaine et d'extension des villes. Au début du XXI^e siècle, le phénomène tend même à s'accélérer avec le développement des pays dits émergents et un exode rural parfois massif. » - *Géococonfluences*, « Urbanisation », glossaire du site, 2006 [2022], consulté le 24/08/2023.

URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/urbanisation-1>

⁴ Salignon Bernard dans Paquot Thierry (dir.) et Younès Chris (dir.), *Éthique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte, 2000, p. 46-57.

peuplent la Terre ; la Terre qui n'est autre que la maison (au sens du chez soi) primordiale⁵.

S'appuyant sur l'oeuvre du philosophe japonais Tomonobu Imamichi qui promeut une pensée novatrice de l'éthique - une éco-éthique - en lien avec l'avènement des nouvelles technologies et de la crise environnementale, Mikel Dufrene affirme les propos suivants : « Dire que toute éthique est éco-éthique, c'est dire que toute éthique débouche sur la politique. [...] c'est à sauver l'humanité en l'homme, à lutter contre toutes les formes de l'inhumain, que l'éthique nous engage. Et c'est bien pourquoi elle en appelle à la politique parce que l'action dans l'*oikos*⁶ et sur l'*oikos* n'est efficace que si elle procède de la collectivité [...].⁷ »

A la croisée de la politique, de la philosophie, de la géographie, de la sociologie et s'inscrivant dans le prolongement de la pensée éco-éthique d'Imamichi, ce mémoire a pour vocation d'apporter des éléments de réponse à la problématique ci-après : en quoi les différentes conceptions du chez-soi par les philosophes apparaissent-ils comme indissociables du rapport à Autrui ?

⁵ « Fais ce que tu dois, advienne que pourra : bon, mais qu'est-ce que je dois ? Si c'est à l'égard de l'autre que j'ai un devoir, parce qu'il est lui-même sujet de la loi morale, ce devoir est fonction de ce qu'il est dans la situation où il est. Pour m'acquitter de ce devoir, je puis avoir à changer cette situation, à intervenir dans le milieu où il vit pour lui donner les moyens de vivre autrement, d'être autrement. Et c'est ici qu'il faut se référer à l'*oikos*, non seulement à l'*oikos* privé de l'individu, mais à l'*oikos* collectif où se situe cet *oikos* privé. » - Dufrene Mikel dans Chardel Pierre-Antoine, Kemp Peter et Reber Benard, *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2010, p. 35.

⁶ En grec ancien, l'*oikos* signifie la maison.

⁷ Dufrene Mikel, *op. cit.*, p. 36.

En quoi le concept de la maison manifeste-t-il l'idée d'une éthique où le chez-soi tend à devenir le chez-Autruï ? En quoi l'urbanisation, et l'accueil de l'Autre qu'elle permet ou restreint dans certains cas, a-t-elle trait aux enjeux éco-éthiques contemporains ?

Tout d'abord, on verra en quoi associer la philosophie et l'architecture est bien plus complexe qu'il n'y paraît. Puis, dans le chapitre II, on tentera de définir ce que signifie, philosophiquement parlant, la notion de maison. Dans la chapitre III, on abordera ce que l'action d'accueillir l'Autre, et l'hospitalité qu'elle requiert, signifie. Cela nous amènera à évoquer, dans le chapitre IV, les actions concrètes menées sur les territoires pour pouvoir accueillir et loger les étrangers. Enfin, le dernier chapitre sera consacré aux notions d'individualisme, d'entre-soi et de vivre-ensemble au sein des villes contemporaines.

CHAPITRE I

Philosophie et architecture

Associer la philosophie à l'architecture pose la question d'une « philosophie appliquée ou pensée de ?⁸ » Plus précisément, associer la philosophie à l'architecture met en exergue les interrogations que suscite la simplification, trop souvent faite, qui érige la philosophie à une discipline relevant du champ purement théorique et l'architecture à une discipline relevant du champ pratique.

Déconstruction et décomposition : une déstabilisation de la métaphysique occidentale

Alors que toute tentative de définition de la déconstruction semble vaine⁹, Jacques Derrida affirme, à la suite de ses échanges fructueux avec les architectes Peter Eisenman, Daniel Libeskind et Bernard Tschumi, que

⁸ Guéry François dans Younès Chris, *Maison - Mégapole. Architectures, philosophies en oeuvre*, Paris, Les Editions de la Passion, 1998, p. 137.

⁹ En 1985, Jacques Derrida écrit, dans « Lettre à un ami japonais », que « toute phrase du type « la déconstruction est x » ou « la déconstruction n'est pas x » manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse ». - Derrida Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, tome 2, Paris, Galilée, 1987, p. 392.

À la suite de quoi, Derrida proposera, néanmoins, une définition de la déconstruction en tant que « plus d'une langue » : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue* ». - Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38.

« l'architecture [est] la manière à la fois la plus difficile et la plus effective de mettre en oeuvre la déconstruction.¹⁰ » Autrement dit, à la lecture de la phrase citée ci-avant, l'architecture serait, pour Derrida, une discipline à même de rendre compte de ce que peut être la déconstruction ; déconstruction qui relevait jusqu'alors *stricto sensu* du champ du discours¹¹. Par-delà la discursivité qui caractérise la déconstruction derridienne, l'architecture du parc de la Villette conçue par Bernard Tschumi tend à cristalliser la perméabilité, envisagée avant tout comme un dialogue, entre la philosophie et l'architecture, la déconstruction derridienne et le déconstructivisme architectural. Plus précisément, comme le rappelle Céline Bonicco-Donato, « de la déconstruction derridienne au déconstructivisme architectural, il n'y a donc pas eu un aller simple mais un aller-retour : si ce courant architectural s'est sédimenté sur une certaine lecture de Derrida [...], ses œuvres singulières, aussi dérangeantes que fascinantes, ont à leur tour enrichi et déplacé l'approche de Derrida tant dans son contenu que dans ses frontières disciplinaires.¹² »

¹⁰ Derrida Jacques, « Le philosophe et les architectes. Entretien avec Hélène Viale », *Les arts de l'espace*, Paris, Editions de la Différence, 2015, p. 96.

¹¹ « Il faut entendre ce terme de « déconstruction » non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons » - Derrida Jacques, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », *Commentaire* [en ligne], volume 4, numéro 108, 2004, consulté le 18/04/2022.

URL : <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2004-4-page-1099.htm>

¹² Bonicco-Donato Céline, « De la déconstruction philosophique au déconstructivisme architectural et vice-versa », *Archives de Philosophie* [en ligne], volume 2, numéro 83, 2020, consulté le 18/04/2022.

URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02551762/document>

En 1983, Bernard Tschumi remporte, avec son projet « dessiné sur le coin d'une table de cuisine », le concours pour l'aménagement du parc de la Villette. Etabli sur le site des anciens abattoirs de la Villette et se déployant sur le terrain de 55 hectares, le projet proposé par Tschumi fait appel à une superposition de trois systèmes qui connotent l'idée d'une fragmentation spatiale : « L'espace est réglé par la superposition de trois systèmes : le système de la grille aux points d'intersection de laquelle se trouvent les folies, le système des lignes qui organisent les circulations à travers le parc, et le système des surfaces destinées à recevoir toutes sortes d'activités de plein air¹³ », peut-on lire sur le dossier pédagogique du Centre Pompidou consacré à Bernard Tschumi. Ponctué par la promenade cinématique qui « donne, par métonymie, la spécificité de la pensée cinématographique au travail dans la conception de l'ensemble du parc¹⁴ », ce projet suscita un vif intérêt chez Jacques Derrida - jusqu'alors assez dubitatif à l'égard de l'entreprise menée par les architectes déconstructivistes¹⁵ - à tel point qu'il collaborera, par l'entremise de Tschumi, avec Peter Eisenman à l'aménagement d'un des dix

¹³ Glikou Mylène, « Bernard Tschumi. Architecture : concept et notation » [en ligne], 2014, consulté le 18/04/2022.

URL : <http://mediation.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-Tschumi/#renvoi7>

¹⁴ Paviol Sophie et Simond Clotilde, *Cinéma et architecture. La relève de l'art*, Paris, Aléas, 2009, p. 203.

¹⁵ « Je dois dire que lorsque j'ai été confronté pour la première fois, non pas à « l'architecture déconstructive » mais au discours déconstructif sur l'architecture, j'ai réagi avec perplexité et méfiance. Je pensais, au début, qu'il s'agissait peut-être d'une analogie, d'un discours déplacé, de quelque chose qui relevait plus de l'analogie que de la rigueur. » - Derrida Jacques, « Le philosophe et les architectes. Entretien avec Hélène Viale », *op. cit.*, p. 94.

jardins qui composent le parc. De cette collaboration naîtra *Chora L Works* ; un projet présentant un jardin non végétal composé uniquement d'éléments minéraux et aquatiques mais qui restera, par ailleurs, à l'état de maquette.

Quelques années avant cette collaboration, Eisenman avait notamment tenté d'appliquer, pour *House X*, certains principes de la déconstruction derridienne au domaine de l'architecture au travers de ce qu'il nomme la « décomposition » ; décomposition qui propose, selon Alain Farel, « une conception non unitaire de l'objet et ainsi un processus dans lequel les étapes ne sont ni clairement prévisibles, ni reliées logiquement de la cause à l'effet.¹⁶ »

Alors que la déconstruction derridienne tend à proposer une alternative à la théorie linguistique saussurienne sur laquelle repose la métaphysique occidentale, le déconstructivisme architectural, à travers la remise en question de la triade vitruvienne¹⁷ - jusqu'alors considérée par Jacques Derrida comme « la métaphysique elle-même à l'état solide, faite pierre¹⁸ » -, incarne la déstabilisation de la métaphysique occidentale en architecture. Plus précisément, on peut dire que, par analogie, la déstabilisation de la triade vitruvienne (par le déconstructivisme architectural) s'apparente à celle de la structure saussurienne (par la la déconstruction derridienne).

¹⁶ Farel Alain, *Architecture et complexité. Le troisième labyrinthe*, Marseille, Parenthèses, 2008, p. 151.

¹⁷ La triade vitruvienne se compose des trois critères essentialistes de l'architecture énoncés par Vitruve : la solidité, la fonctionnalité et l'esthétique.

¹⁸ Derrida Jacques, *Les arts de l'espace, op. cit.*, p. 338.

Pour l'architecte Peter Eisenman, penser la déconstruction derridienne en architecture ne peut se faire qu'au travers la notion de « décomposition »¹⁹ qui destabilise la triade vitruvienne perçue comme personnification de la métaphysique architecturale. En effet, « pour Eisenman, la décomposition n'élimine ou n'écarte pas les fondements et la métaphysique de l'architecture, elle les déstabilise. Plus précisément, elle déstabilise trois relations métaphysiques fondamentales de l'architecture : la relation entre objet architectural et processus de design - la conception architecturale ; la nature de la relation entre l'objet architectural et l'architecte - l'homme et son image présumée dans l'objet projeté ; le statut de l'objet lui-même, à la fois en tant qu'objet et en tant que signe - la forme et l'identité.²⁰ » Faisant écho à l'affirmation de Derrida selon laquelle « une déconstruction devrait déconstruire d'abord, comme son nom l'indique, la construction même, le

¹⁹ Pour Peter Eisenman, « ce terme [décomposition] suggère une activité analogue à celle que les critiques littéraires appellent la déconstruction, qui concerne l'analyse d'un texte en l'isolant, de manière à le placer dans des catégories structurales. La déconstruction est fondamentalement un dispositif analytique. Elle ne suggère pas une attitude particulière envers le processus de fabrication ou le physique de l'objet produit. Pour cette raison, mais aussi pour éviter le terme construction qui renvoie habituellement à l'édification, alors qu'ici on s'intéresse bien plus au processus de conception et de composition, le mot décomposition est utilisé de préférence à déconstruction ». - Eisenman Peter cité dans Farnia Shalmani Hamed, *Architecture contemporaine et théorie de la déconstruction: le processus architectural à l'épreuve de la philosophie* [en ligne], Thèse de doctorat en architecture, sous la direction de Payot Daniel, Université de Strasbourg, 2015, consulté le 18/04/2022.

URL : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01245918/file/Farnia_Shalmani_Hamed_2015_ED520.pdf

²⁰ Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

motif structural ou constructiviste...²¹ », la décomposition architecturale se caractérise, chez Peter Eisenman comme chez Bernard Tschumi, par le *Scaling* inhérent à la fragmentation de l'espace.

« Le *Scaling* est le résultat de la superposition, du changement d'échelle et de la fragmentation appliquée à une configuration²² », écrit Hamed Farnia Shalmani. Alors que chez Bernard Tschumi, la fragmentation de l'espace - dont résulte le *Scaling* - repose, notamment, sur la multiplicité des volumes qui composent le parc de la Villette²³, la fragmentation de l'espace de *House X* repose, quant à elle, sur une décentralisation permise par le « L-shaped »²⁴. En effet, comme l'atteste le commentaire d'Hamed Farnia Shalmani, « dans la *House X* comme dans la *House VI*, le débordement des surfaces perturbe la centralité, mais ici les débordements font partie du système configurationnel (le choix du L-Shape) et sont les représentants, à l'échelle inférieure, de la décentralisation globale.²⁵ ». Concept-clé de la décomposition, le *Scaling*, par

²¹ Derrida Jacques cité dans *Ibid.*

²² Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

²³ « Plutôt que d'abriter les fonctions (ateliers, espaces d'exposition, de concerts, de sports, d'éducation scientifique, de jeux, bars, restaurants, maison des enfants, maison du jardinage, serre, ...) dans un volume unitaire, le projet éclate la répartition du bâti et joue sur la réduction d'échelle en regard de l'échelle démesurée des constructions existantes. » - Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

²⁴ « Alors que [jusqu'à la *House X*] les démarches empruntées par l'architecte déstabilisaient les notions fondamentales de symétrie et de centralité, Eisenman introduit en plus dans le système un nouvel élément en forme de L, qu'il nommera les « L-Shaped » et exploitera plus tard dans plusieurs de ses projets urbains et architecturaux. [...] Les « L-shaped » sont à l'origine de la fragmentation dans la *House X*. » - Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

²⁵ Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

la décentralisation de l'homme qu'il provoque²⁶, amène à s'interroger sur la place de l'homme dans les oeuvres relevant du déconstructivisme architectural.

La place de l'homme dans *House X* et le parc de la Villette

Par le *Scaling*, il apparaît que « l'homme n'est plus le centre et la mesure de la conception architecturale chez Eisenman.²⁷ » Alors que le *Scaling* peut être perçu, de prime abord, comme une démarche anti-humaniste - l'homme n'étant plus au centre -, Jacques Derrida rappelle qu'« il ne s'agit pas non plus d'une démarche anti-humaniste comme on l'a dit quelquefois. Il s'agit, au sujet de la place de l'homme, du rapport homme-dieu, etc., de poser de nouvelles questions sur la manière dont la notion d'homme ou la valeur d'humanisme s'est instituée et a commandé non seulement la philosophie mais l'architecture. Il ne s'agit pas du tout de détruire ou de casser cela mais d'essayer de penser ce qui s'est passé. De le penser non seulement à travers des spéculations conceptuelles mais de le penser dans la pierre, en essayant d'inventer autre chose. Cette architecture-là, c'est une architecture qui pose la question de la philosophie.²⁸ » En ce sens, « ce dispositif de décentralisation [...] ne vise pas une réponse définitive ou un nouvel humanisme, mais plutôt la confirmation de l'incertitude de toutes les prédéterminations, moins dans le

²⁶ « L'un des éléments qu'Eisenman utilise dans le but de suggérer la décentralisation de l'homme est ce qu'il appelle le « *Scaling*. » - *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Derrida Jacques cité dans *Ibid.*

but d'une annihilation que dans l'espoir de mieux connaître ce qui a été développé et s'est imposé historiquement. Ainsi, le vrai défi reste une approche qui ne détruirait pas les traces, mais qui arriverait à approfondir foncièrement leur signification. C'est la raison pour laquelle Derrida, dans différents textes, a souligné que la déconstruction ne détruit pas.²⁹ »

Ainsi, à l'instar de la déconstruction derridienne, la décomposition mise en oeuvre, au travers du *Scaling*, par Eisenman n'opère pas dans une dynamique de destruction : « En déstabilisant la notion de « composition » elle-même, il [Eisenman] s'efforce de créer une nouvelle écriture critique de l'axiomatique même de l'architecture. Il démontre que la remise en question de toute la hiérarchie affecte en totalité l'axiomatique de l'architecture. Si pour Mario Gandelsomas la critique de l'humanisme présuppose la démolition de tous ses concepts et de toutes ses pratiques, cela semble concrètement irréalisable pour Eisenman, car il faut selon lui utiliser le système pour le critiquer lui-même ; il est ainsi obligé d'utiliser le langage prédéterminé du système pour suggérer l'indétermination du système même. Et puisqu'il ne peut s'engager dans une démolition totale, Eisenman attaque les fondements de l'architecture : « Il ne s'agit pas de détruire pour faire apparaître un sol nu, plutôt de mettre en question une métaphorique architecturale qui parle de fondement, d'architectonique... ».³⁰ »

²⁹ Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

³⁰ *Ibid.*

Ainsi, de même que la différance derridienne - prémices de la déconstruction³¹ - véhicule une interrogation sur l'origine³², de même Eisenman questionne l'origine de l'architecture.

C'est en 1968, lors d'une conférence prononcée devant la Société française de philosophie, que Derrida définit ce qu'il nomme la différance. Conçue comme un jeu graphique - par le remplacement de la lettre « e » du nom commun « différence » par la lettre « a » -, l'étymologie de la différance derridienne est à la croisée des deux sens du verbe latin *differe* : « On sait que le verbe « différer » (verbe latin *differe*) a deux sens qui semblent bien distincts ; ils font l'objet, par exemple dans le Littré, de deux articles séparés. En ce sens, le *differe* latin n'est pas la traduction simple du *diapherein* grec et cela ne sera pas pour nous sans conséquence [...]. Car la distribution du *diapherein* grec ne comporte pas l'un des deux motifs du *differe* latin, à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dans cette chaîne : la temporisation. [...] L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. [...] Or le mot différence (avec un e) n'a jamais pu renvoyer ni au différer comme temporisation ni au différend comme *polemos*.

³¹ « [...] la différance pourrait bien être en un sens la racine de ce qui s'appellera plus tard « déconstruction. » - Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

³² « Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question « qu'est-ce que ?... », la question qui domine toute l'histoire de la philosophie. » - Derrida Jacques, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », *op. cit.*

C'est cette déperdition de sens que devrait compenser - économiquement - le mot différence (avec un a). Celui-ci peut renvoyer à la fois à toute la configuration de ses significations, il est immédiatement et irréductiblement polysémique et cela ne sera pas indifférent à l'économie du discours que j'essaie de tenir. Il y renvoie non seulement, bien entendu et comme toute signification à être soutenu par un discours ou un contexte interprétatif mais déjà en quelque sorte par lui-même, ou du moins plus facilement par lui-même que toute autre mot, le *a* provenant immédiatement du participe présent (différant) et nous rapprochant de l'action en cours du différer, avant même qu'elle ait produit un effet constitué en différent ou en différence (avec un e).³³ »

Dans *Vocabulaire de Jacques Derrida*, Charles Ramond rappelle, notamment, que la différence derridienne se veut avant tout être perçue comme une « différence en train de s'établir et non pas établie » : « La différence, se dira-t-on d'abord, ne peut tout de même pas être très différente de la « différence » - et on aura raison : la différence, c'est le « fait de différer », c'est donc, si l'on veut la différence prise sous son aspect dynamique et non statique, la différence en train de s'établir et non pas établie.³⁴ » Ainsi, il apparaît que « Derrida crée une « différence » qui est plus dynamique que la différence même : une « différence » qui n'existe pas dans

³³ Derrida Jacques, « La différence », conférence prononcée devant la Société française de philosophie le 27 janvier 1968 dans *Marges*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, pp. 8-9.

³⁴ Ramond Charles cité dans Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

la présence, car elle n'est pas encore établie mais est en train de s'établir. « Les différences sont donc « produites » - différées - par la différance. »

D'une certaine manière, on peut dire que le processus de conception architecturale de *House X* repose, en partie, sur une interprétation de la différance derridienne dans le champ architectural³⁵. En effet, le processus de conception architecturale de *House X* comporte certaines caractéristiques de la différance derridienne énoncées, dans le paragraphe ci-avant, par Derrida: « Premièrement, il [Eisenman] élabore un mode de conception qui s'inscrit dans une chaîne de temporisation. Ce mode, qu'on pourrait qualifier de « retardataire », ne suit plus la même continuité ni la même fluidité que ceux qui sont destinés à satisfaire des besoins purement fonctionnels, esthétiques, spatiaux ou même artistiques, et cela différencie aussi la *House X* des autres projets architecturaux d'Eisenman. [...] Pour arriver à élaborer ce processus retardataire Eisenman impose à tous les éléments majeurs de la conception architecturale – la forme, la fonction, la circulation, l'esthétique, etc. – une sorte de délai, et il inscrit dans ce délai tout une syntaxe relationnelle. Autrement dit, dans la *House X*, la conception architecturale ne commence ni par une pensée fonctionnelle, ni par une inspiration architecturale, ni par une esquisse déjà elle-même pleinement architecturale. La syntaxe relationnelle met en relation différentes structures qui se croisent à l'intérieur d'une structure principale. [...] Eisenman a créé un système de différences

³⁵ « Peter Eisenman est l'un des architectes qui ont réussi à établir concrètement un processus de conception architecturale explicitement référé à une position philosophique. Pour son œuvre jamais construite, la *House X*, il a mis au point des opérations et des procédures proches de la « différance » derridienne. » - Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

complexe, à tel point que les éléments ne sont plus significatifs par leur simple distinction d'avec les éléments qui les voient, mais par le rapport qu'ils entretiennent avec tous les éléments du système. On retrouve ici les indications de Derrida : « [...] Si tout élément du système n'a d'identité que dans sa différence par rapport aux autres éléments, chaque élément est ainsi marqué par tous ceux qu'il n'est pas : il en porte donc la trace. ».³⁶ »

Ainsi, tandis que dans le processus architectural de Peter Eisenman - emprunt de certaines caractéristiques de la différence derridienne - la place de l'homme se voit à proprement parler décentralisée, elle se retrouve *a contrario* au coeur de l'architecture déconstructiviste du parc de la Villette pensée par Bernard Tschumi.

S'apparentant à un véritable évènement urbain, l'architecture du parc de la Villette tend à déconstruire la vision traditionnelle du parc énoncée par Olmsted et selon laquelle « dans le parc, la ville n'est pas censée exister³⁷ ». Plus précisément, comme le rappelle Hamed Farnia Shalmani, « le projet de la Villette est une articulation formelle, fonctionnelle, structurale et programmatique de ville et d'espace vert. Le parc devient la ville en accédant à des activités réservées à l'espace urbain. Tschumi crée le concept du « parc urbain », c'est-à-dire que l'architecte déconstruit la signification traditionnelle du parc en créant un processus de conception qui ne suit pas les règles d'un processus « classique » et « compositionnel ». Le Parc de la Villette montre une nouvelle organisation architecturale qui se détache des règles conventionnelles de composition et des systèmes présumés de conception

³⁶ Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

³⁷ Olmsted Frederick L. cité dans Glikou Mylène, *op. cit.*

architecturale.³⁸ » Cette « nouvelle organisation architecturale » repose, notamment, sur une architecture de l'évènement permise par la disjonction de l'espace.

« Rompant avec toute organisation synthétique, le parc ne se présente nullement comme un ensemble harmonieux, cohérent et hiérarchisé mais comme un espace fragmenté qui laisse l'utilisateur inventer non seulement ce que lui-même y fait mais aussi ce qu'est le parc. Tschumi promeut ainsi une combinaison ouverte où les notions de mouvement et d'évènement remplacent celle de forme. Il ne s'agit plus de concevoir des formes signifiantes mais de proposer des disjonctions entre des systèmes différents et au sein de chacun d'eux. Ces écarts doivent permettre l'émergence de l'imprévisible.³⁹ » Plus précisément, la fragmentation de l'espace se traduit, ici, par la multiplicité des volumes qui composent le parc : « Plutôt que d'abriter les fonctions (ateliers, espaces d'exposition, de concerts, de sports, d'éducation scientifique, de jeux, bars, restaurants, maison des enfants, maison du jardinage, serre, ...) dans un volume unitaire, le projet éclate la répartition du bâti et joue sur la réduction d'échelle en regard de l'échelle démesurée des constructions existantes.⁴⁰ » La disjonction est, quant à elle, caractérisée par la la superposition de trois systèmes différents - point, ligne, surface (voir supra., p. 2.) - qui permet l'apparition d'évènements inattendus. En effet, comme l'écrit Jacques Lucan, « superposer c'est espérer de la confrontation de deux ou plusieurs systèmes, de deux ou plusieurs formes, de deux ou plusieurs exigences programmatiques

³⁸ Farnia Shalmani Hamed, *op. cit.*

³⁹ Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

⁴⁰ Glikou Mylène, *op. cit.*

- c'est espérer des événements qui ne résultent pas de la rationalité contrôlable de chacun des systèmes, formes ou exigences programmatiques. Superposer n'est pas reconstituer un puzzle dont chaque pièce aurait une place définie à l'avance par le dessin d'ensemble.⁴¹ »

Résultant de la disjonction de l'espace; cette architecture de l'évènement est « une architecture non seulement dans les espacements de laquelle des événements peuvent advenir mais aussi une architecture qui se reconfigure en fonction de l'expérience de ses usagers.⁴² » C'est dire que « les promeneurs inventent l'usage des lieux et leur parc de la Villette : le jardin dit des miroirs, par exemple, attire aussi bien les photographes avides de capter le reflet des érables et des pins sylvestres sur les 27 stèles qu'il comprend que les enfants amateurs de courses d'obstacles.⁴³ » D'une certaine manière, l'architecture pensée par Tschumi donne la possibilité à l'usager, par l'expérience physique qu'il fait du parc, de participer à l'écriture de la trame narrative du parc constituée par les folies⁴⁴ afin de façonner le parc comme bon lui semble.

⁴¹ Lucan Jacques, « La Villette : expériences », *AMC. Architecture Mouvement Continuité*, numéro 6, décembre 1984, p. 44.

⁴² Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Faisant référence aux pavillons dans les jardins à la française du XVIII^{ème} siècle, les folies, sorte de constructions cubiques rouges dédiées à des fonctions particulières ou indéterminées, sont matérialisées par le système de la grille aux points dont chaque point (folie) , tel des éléments de ponctuation, « scande et interrompt à la fois, maintient et divise, colore et rythme l'espacement de la trame ». - Derrida Jacques, « Point de folie- maintenant l'architecture », *Psyché. Inventions de l'autre, op. cit.*, p. 96.

***Chora L Works* : Une (re)lecture du *Timée* de Platon**

Sur le site internet *Peter Eisenman Architects*, on peut lire en guise de présentation de *Chora L Works* : « This project for a garden in the Parc de la Villette is a study of time – past, present, and future – and a questioning of representation in architecture. It attempts to replace the actual conditions of time, place, and scale with analogies of these conditions. The site, for example, does exist at a certain time – the present – yet the project site is made to contain allusions to the present, past, and future. To this end, analogies are made between the conditions that existed at the site in 1867, when an abattoir occupied it, to Paris in 1848, when the site was covered with the city walls, and to Paris at the time of Bernard Tschumi’s La Villette project – the present. Combined with these traces of time are representations of our Cannaregio project, which coincidentally shares some of the same features as the present site – the wall, the abattoir, and an existing grid. In this way, the site contains its own presence as well as the absence of its own presence (the past and future) in a set of superpositions.⁴⁵ »

Dans le *Timée*, Platon définit la *khôra* comme un troisième genre (*triton genus*) - considéré comme « réceptacle », « porte-empreinte », « mère » ou « nourrice »⁴⁶ -, ne relevant ni du sensible ni de l’intelligible, qu’il décrit de la façon suivante : « Si, en effet, elle [la *khôra*] avait de la ressemblance aux

⁴⁵ Site internet officiel de Eisenman Peter, consulté le 10/06/2022.

URL : <https://eisenmanarchitects.com/La-Villette-1987>

⁴⁶ Platon, « *Timée* », 50d, *Œuvres complètes*, tome X, Albert Rivaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1925.

choses qui entrent en elle, quand les choses de nature opposée ou totalement différentes viennent s'imprimer en elle, elle les reproduirait mal, parce que ses propres traits paraîtraient au travers. Il faut donc que ce qui doit recevoir en elle toutes les espèces soit en dehors de toutes les formes.⁴⁷ » Ainsi, à la lecture du passage cité ci-avant, on comprend que « dans le *Timée*, la *khôra* échappe à la dichotomie entre le sensible et l'intelligible [...]. Elle constitue le réceptacle dans lequel s'impriment les formes intelligibles pour faire apparaître le monde que nous connaissons par expérience. Elle est donc indéterminée et informe.⁴⁸ » C'est dire que, comme le rappelle Marta Hernandez, « Le *Timée* est un récit sur l'origine du monde et, plus précisément, sur la fabrication du monde par le démiurge qui est une sorte d'architecte universel. Le démiurge construit le monde à l'image des paradigmes intelligibles. À la ressemblance des paradigmes, il façonne les êtres sensibles selon un rapport en tout point similaire à celui que le modèle entretient avec la copie et que Platon compare respectivement au père et à l'enfant. De ce dernier, Platon dit qu'il est un mixte (*metaxu*), une nature intermédiaire entre le père (le modèle) et la mère (la *khôra*). Celle-ci représente l'« emplacement », la « place », le « réceptacle », le « lieu ». Elle est un troisième genre (*triton genus*) qui relève de la nécessité, qui n'est ni sensible ni intelligible et qui précède l'ordre du monde instauré par le démiurgique conformément aux paradigmes intelligibles. [...]. Place universelle pour toutes choses, antécédent absolu de tout ordre, Derrida signale que la *khôra* ne peut être approchée que par un « raisonnement

⁴⁷ Platon cité dans Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

⁴⁸ Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

hybride, bâtard (*logismô nothô*) » qui ne se laisse pas classer selon l'alternative platonicienne du *logos* et du *mythos*.⁴⁹ » Sur ce point, Jacques Derrida écrit, dans *Khôra*, « par-delà l'opposition arrêtée ou tard venue du *logos* et du *mythos*, comment penser la nécessité de ce qui, *donnant lieu* à cette opposition comme à tant d'autres, semble parfois ne plus se soumettre à la loi de cela même qu'elle *situe* ? Quoi de ce *lieu* ? Est-il nommable ? Et n'aurait-il pas quelque rapport impossible à la possibilité de nommer ? Y a-t-il là quelque chose à *penser*, comme nous le disions si vite, et à penser selon la *nécessité* ?⁵⁰ »

Dès lors, Derrida ne tarde pas à être « fasciné par cette notion [la *khôra*] qui échappe à une des caractéristiques principales de l'architecture philosophique qu'il se propose de déconstruire : l'opposition hiérarchisée entre le sensible et l'intelligible. La sollicitation de Bernard Tschumi lui semble une occasion propice pour une « mise à l'épreuve architecturale » de cette notion, de façon à construire un projet qui ébranle les fondements de la philosophie.⁵¹ » Enfin, il apparaît que, pour Platon, la *khôra* est, notamment, comparable au tamis ou crible de l'agriculteur.

« Le plus énigmatique, ce qui résiste et provoque le plus est l'allusion à la figure du *crible* [...], à la *chora* comme *crible* [...]. Il y a là, dans le *Timée* - continue-t-il [Platon] - une allusion figurale que je ne sais pas interpréter et qui me paraît pourtant décisive. Elle dit quelque chose comme le mouvement, la

⁴⁹ Hernandez Marta, « La *khôra* du *Timée* : Derrida, lecteur de Platon », *Appareil* [En ligne], 2021, consulté le 07/05/2022.

URL : <https://journals.openedition.org/appareil/1780>

⁵⁰ Derrida Jacques cité dans *Ibid.*

⁵¹ Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

secousse [...], le séisme au cours duquel une sélection des forces ou des semences *a lieu*, un tri, un filtrage là où pourtant le lieu reste impassible, indéterminé, amorphe, etc. Ce passage est, dans le *Timée*, aussi erratique (me semble-t-il), difficilement intégrable, privé d'origine et de *telos* manifeste, que cette pièce que nous avons imaginée par notre *Choral work*⁵² », écrit Jacques Derrida dans une de ces nombreuses correspondances adressées à Peter Eisenman.

Objet permettant de séparer le bon grain du mauvais grain afin de distribuer les semences, le crible de l'agriculteur fera figure de proue au projet *Chora L Works*. En effet, sur une lettre écrite à Eisenman, Derrida esquissa « une grille dorée ressemblant à la fois à un crible mais aussi à une lyre renvoyant au « choral » du titre. Eisenman s'empara de cette proposition de Derrida pour la déplacer : il la transposa à l'échelle toute entière du projet de jardin lui donnant la forme d'une lyre couchée sur un plan oblique, tout en la redupliquant à l'intérieur par une variation d'échelle. [...] La lyre se donnait certes comme une structure mais déstabilisée de l'intérieur. Ses cordes faisaient résonner les différentes strates du projet sans les totaliser ni présenter une signification univoque et principielle.⁵³ » Plus qu'une métaphore du crible

⁵² Derrida Jacques, *Psyché. Invention de l'Autre*, op. cit., p. 502

⁵³ Bonicco-Donato Céline, op. cit.

de l'agriculteur, l'ajout de la figure du crible constitue, pour Derrida, la « mémoire d'une synecdoque ou d'une métonymie errante.⁵⁴ »

La collaboration entre Derrida et Eisenman : entre désaccords et *consensus*

Suscitant d'abord un enthousiasme partagé entre Derrida et Eisenman, *Chora L Works* va néanmoins faire l'objet de nombreux désaccords entre l'architecte et le philosophe. En effet, Derrida reproche, notamment, à Eisenman d'accorder trop d'importance, tant dans ses écrits et oeuvres que pour *Chora L Works*, à l'absence : « Mon cher Peter, Je regrette de n'avoir pu me déplacer. [...] Et je ne vais pas abuser de mon absence. Même pour vous dire que vous y croyez peut-être trop, vous, à l'*absence*. Cette référence cultivée, le sacrifice ou l'hommage de ce culte à l'absence, voilà peut-être l'une des choses qui m'ont le plus gêné dans vos écrits (vos « *papers* ») sur l'architecture. [...] On pourrait en multiplier les exemples, mais je me limite à ce que vous dites de la « présence d'une absence » dans *Moving Arrows, Eros and Other Errors*, à propos du château de Roméo [...]. Ce discours de

⁵⁴ « Je souhaitais que la figure d'un *crible* vînt s'inscrire à même le *Choral Work* pour y laisser la mémoire d'une synecdoque ou d'une métonymie errante ». - Derrida Jacques cité dans *Ibid.*

Sur cette « métonymie errante », Jacques Derrida écrit : « [...] La *khôra* est à la fois une *partie* ou un *rôle* [*a part*], un rôle au sens théâtral du terme, une partie du tout et le tout. *Khôra* est le thème dont nous parlons, *khôra* est le personnage que je joue avec Peter, mais *khôra* est aussi l'espace où toutes ces *khôra* prennent place. D'où le caractère de métonymie instable de tout cela. » - Derrida Jacques, « Postface à *Chora L Works* », *Les arts de l'espace, op. cit.*, p. 316.

l'absence - ou plutôt comme vous dites, de « la présence d'une absence » - voilà longtemps qu'il me laisse perplexe.⁵⁵ »

Plus précisément, on comprend *de facto* que, pour Derrida, « Eisenman a interprété la *chora* platonicienne en reconduisant l'architectonique de la métaphysique occidentale: il l'a spatialisée de manière univoque et réductrice comme vide, absence ou encore invisibilité, lui conférant de la sorte une certaine aura au sens de Walter Benjamin, alors que le propre de cette notion, du moins dans la lecture qu'il en proposait, était d'avoir une positivité tout en étant indéterminée, une consistance échappant aux catégories habituelles de l'ontologie et obligeant à l'aborder en-deçà des systèmes de valeurs consacrées. Il prend donc ses distances avec la maquette finale d'Eisenman, qui à ses yeux est peut-être moins un jardin déconstructiviste qu'un anti-jardin.⁵⁶ »

À cette lettre de Derrida, Eisenman répondra : « [...] Je me suis réjoui d'apprendre que vous aviez pris le temps de m'écrire une lettre si longue et si stimulante, mais j'ai été ébranlé par la critique que j'ai pu déceler dans vos propos. [...] Pourquoi ai-je été si étonné, si abasourdi ? Peut-être, de prime abord, parce que j'ai senti, dans votre critique, un rejet de mon travail. Cependant, après plusieurs relectures, je ne me sens plus poussé dans mes retranchements, mais plutôt en proie à une sorte d'exaltation, au sentiment d'une liberté *autre*. Pourquoi ? Parce que, d'une manière, vous avez raison.

⁵⁵ Derrida Jacques, « Barbaries et papiers de verres ou *La petite monnaie de l' « actuel »*. Lettre à un architecte américain (fragment) », *Les arts de l'espace*, *op. cit.*, pp. 101-112.

⁵⁶ Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

Peut-être que mon travail architectural, par sa teneur et ses aspirations, n'est pas ce qu'on pourrait appeler « déconstruction » au sens propre du terme. [...] De mon point de vue, votre déconstruction de la dialectique entre présence et absence ne convient pas à l'architecture, car l'architecture n'est justement pas un système à deux, mais à trois termes. Dans l'architecture, il y a une autre condition, que j'appelle le « présent » [*presentness*] et qui n'est ni absence ni présence, ni forme ni fonction, ni l'emploi particulier d'un signe ni l'existence rudimentaire de la réalité, mais plutôt une condition excessive située entre le signe et la notion heideggérienne d' « être » : la formation et l'organisation de cet événement discursif qui est l'architecture.⁵⁷ »

Dès lors, ce désaccord entre Derrida et Eisenman aboutit à une remise en question de l'aura : « Vous ne voulez pas d'aura, ou la déconstruction de l'aura et je veux cette aura qu'est l'aura du troisième < type > - cet excès qu'est le présent. Mon architecture demande une aura secrète qui renferme son propre secret, la marque de son ouverture absente ? » Ceci peut impliquer la différence entre la chose en tant que mot et la chose en tant qu'objet, entre le langage et l'architecture. [...] Je crois que du fait de la relation unique de l'architecture de la présence - à ce que j'appelle le « présent » -, l'architecture relèvera toujours de l'aura. Après tout, l'aura, c'est la présence de l'absence, la possibilité du présent d'autre chose. C'est cet « autre » que mon architecture tente de faire venir au jour.⁵⁸ » Autrement dit, « l'architecture n'a pas seulement affaire à des signes pouvant renvoyer les uns aux autres mais à des

⁵⁷ Eisenman Peter, « Cartes Post/El/Elles. Réponse à Jacques Derrida », *Les arts de l'espace*, op. cit., p. 117-121.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 121-122.

choses au sens fort du mot, dont la matérialité et la spatialité impliquent le regard et le corps et pas seulement l'intellect.⁵⁹ » En effet, « contrairement au langage, où le regard peut suffire à la compréhension, en architecture on ne peut voir le signe d'une colonne ou d'une fenêtre sans la présence réelle d'une colonne ou d'une fenêtre.⁶⁰ » Plus précisément, « « une colonne ne peut pas être un signe arbitraire, parce qu'il faut qu'elle soutienne quelque chose, d'abord et avant tout ». Elle est toujours motivée. Et c'est justement dans cet excès matériel et spatial du langage architectural par rapport à la linguistique classique que réside l'aura de l'architecture dont Eisenman assume parfaitement la persistance, tout en revendiquant son caractère non métaphysique.

En 1993, lors d'un entretien abordant la notion d'écriture architecturale (*writing architecture*)⁶¹ et concernant, plus particulièrement, le chapitre « Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bon livres » paru dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Eisenman et Derrida parviennent à un *consensus* ;

⁵⁹ *Ibid.* p. 122.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Pour Jacques Derrida, la notion de *writing architecture* - intraduisible en français - sous-tend l'idée que l'architecture peut être à la fois objet et sujet de l'écriture : « [...] On ne pourrait pas traduire « *writing architecture* » en français, parce que la grammaire anglaise permet de penser que « *writing architecture* » signifie écrire ou être en train d'écrire, l'architecture en tant qu'objet : écrire l'architecture, écriture sur l'architecture, ou écrire en architecture, l'architecture étant ici l'objet de l'écriture. Cependant, la grammaire anglaise laisse entendre que c'est l'architecture *elle-même* qui est en train d'écrire - non seulement support d'écriture, mais aussi écriture active. Dans la grammaire anglaise, l'architecture peut être l'objet ou le sujet de l'écriture, et cela est impossible à traduire ». - « Eisenman et Derrida. Parler d'écrire », *Les arts de l'espace, op. cit.*, p. 298.

Derrida concédant à Eisenman certaines de ces positions quant à l'impossibilité - voir l'absurdité - de déconstruire la *presentness* de l'architecture⁶² :

J. D. : Je ne fais pas l'apologie de l'immotivation. Ce que j'ai dit dans *De la Grammatologie*, c'est ce que Saussure considérait comme étant l'arbitraire du signe, qui est un processus sans fin, ce qui signifie qu'il y a toujours aussi quelque motivation, une motivation récurrente. Je ne suis pas simplement d'accord avec Saussure sur l'arbitraire du signe, même si je sais qu'il a raison lorsqu'il affirme que le système linguistique fonctionne sur la base d'un supposé arbitraire du signe, mais que cet arbitraire a une histoire. Cette histoire est l'incessante libération ou le devenir-immotivé du signe, mais avec une démotivation constante.

P. E. : Et ceci vaudrait pour l'architecture.

⁶² « Après avoir discuté de manière apaisée la notion d'écriture architecturale (*writing architecture*), il admet une différence entre les signes linguistiques et les signes architecturaux et reconnaît que la question de la présence en architecture est plus complexe que celle qu'il appelle à déconstruire lorsqu'il met en cause la métaphysique de la présence . Si la présence du signifié peut être déconstruite, il est aussi absurde qu'impossible de vouloir déconstruire la *presentness* de l'architecture. C'est par elle qu'elle tient debout quand bien même elle ne se manifeste que dans une absence : l'abolition de la relation de signification habituelle de l'architecture, qu'il s'agisse de la manifestation de son système constructif, de son utilité ou de l'harmonie de sa forme. » - Bonicco-Donato Céline, *op. cit.*

J. D. : C'est pour cela que c'est insurmontable [...].⁶³

Ainsi, de ses échanges fructueux avec Eisenman, Derrida en vient à la conclusion que la dichotomie entre bâtir, faire et penser n'a, finalement, pu lieu d'être. « [...] On peut affirmer sans trop s'avancer que certains architectes, peut-être bon nombre d'architectes, ne s'intéressent pas à la pensée, au sens d'une spéculation théorique à distance, qui élaborerait un discours abstrait avec un rapport uniquement de médiation à l'architecture, qu'on pourrait rejeter comme trop théorique, trop philosophique. Mais il y a une autre façon de déterminer ce que « penser » pourrait signifier. Et dans ce cas, il ne faudrait pas distinguer entre penser, bâtir et faire. Puisque vous [Mark Wigley] avez évoqué Heidegger tout à l'heure, j'y reviens. Heidegger insistait parfois sur le fait que penser n'est pas une activité théorique. D'une certaine manière, le travail pratique, le travail manuel, le dessin par exemple, c'est de la pensée. Il y a parfois moins de pensée dans le discours philosophique ou dans l'enseignement que dans un dessin.⁶⁴ »

Ainsi, à travers la déstabilisation de la métaphysique occidentale, la (dé)centralisation de l'homme dans *House X* et le parc de la Villette ainsi que le *consensus* résultant des échanges entre Derrida et Eisenman pour *Chora L Works*, on comprend que l'architecture de *House X*, du parc de la Villette et de *Chora L Works* est loin d'être une simple analogie de la déconstruction derridienne.

⁶³ « Eisenman et Derrida. Parler d'écrire », *Les arts de l'espace, op. cit.*, p. 310-311.

⁶⁴ Derrida Jacques, « Invitation à la discussion. Entretien avec Mark Wigley », *Les arts de l'espace, op. cit.*, pp. 241-242.

Le déconstructivisme fait se rencontrer architecture et philosophie et n'a de cesse de rappeler que l'action de « faire » peut être aussi théorique que l'action de « penser » peut être pragmatique.

CHAPITRE II

« *Mais une maison qu'entendons-nous par là ?*⁶⁵ »

À l'origine, l'habitat signifie le « milieu géographique qui réunit les conditions nécessaires à l'existence de l'espèce animale ou végétale.⁶⁶ » La maison, quant à elle, désigne le « bâtiment servant de logis, d'habitation, de demeure⁶⁷ » et renvoie à « un ensemble de biens, le lieu propre (*oikeios topos*) d'appropriation des choses.⁶⁸ » Synonyme de la maison et lieu de recueillement par excellence, le chez-soi désigne le domicile, la maison « où l'on vit (le plus souvent ce lieu a une valeur affective plus que matérielle).⁶⁹ » Être soi, être *chez-soi*, la préposition « chez » joue un rôle plus qu'essentiel pour tenter de définir le chez-soi. Derrida en souligne d'ailleurs l'importance : « Le *chez* du *chez-soi* connote et situe ce qu'on appelle la *familiarité*⁷⁰ » - familiarité au sens d'intimité.

⁶⁵ Socrate cité dans Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁶ « Habitat », *CNRTL* [en ligne], consulté le 26/07/2023.

URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/academie8/habitat>

⁶⁷ « Maison », *ibid.*

URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/academie8/maison>

⁶⁸ Benoît Goetz, *op. cit.*, p. 106.

⁶⁹ « Chez soi », *CNRTL*, *op. cit.*

URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/chez-soi>

⁷⁰ Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996*, volume 1, Paris, Seuil, 2021, p.25.

L'apport heideggerien⁷¹

L'un des premiers philosophes du XXI^{ème} à avoir penser la notion de l' « habiter » est Heidegger. En rupture radicale avec avec les quatre fonctions urbaines énoncées par Le Corbusier dans *La Charte d' Athènes* (1943)⁷², la pensée de l' « habiter » heideggérienne avance le postulat selon lequel habiter ne peut être, en aucun cas, une fonction parmi d'autres puisque c'est une condition qui prévaut à toute condition humaine. « Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter.⁷³ » D'où l'idée selon laquelle les expressions « avoir un logement » et « loger » qui ne peuvent pas être synonyme d'habiter ; ces expressions sous-entendant que le fait d'habiter est un comportement, une fonction : « d'ordinaire, quand il est question d'habiter, nous nous représentons un comportement que l'homme adopte à côté de beaucoup d'autres. Nous travaillons ici et nous habitons là. Nous n'habitons pas seulement, ce serait presque de l'oisiveté, nous sommes engagés dans une

⁷¹ En raison de son engagement avec le parti national-socialiste, convoquer la pensée de Heidegger, qui plus est sur la notion de l' « habiter », demeure controversée. Ici, seuls les éléments qui nous semblent pertinents pour notre recherche et qui n'ont pas trait aux propos antisémites qu'Heidegger a pu tenir seront évoqués.

Cf. Pégny Gaëtan, « L'antisémitisme de Heidegger à la fois reconnu et toujours minoré : remarques sur les effets de la publication des *Cahiers noirs* », *Cités* [en ligne], volume 1, numéro 61, 2015, consulté le 07/07/2023.

URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2015-1-page-89.htm>

⁷² « Les clefs de l'urbanisme sont dans les quatre fonctions : habiter, travailler, se recréer (dans les heures libres), circuler. » - Le Corbusier, *La Charte d'Athènes* (1941), Paris, Points, 2016.

⁷³ Heidegger Martin, « Bâtir, habiter, penser », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, p. 173.

profession, nous faisons des affaires, nous voyageons et, une fois en route, nous habitons tantôt ici, tantôt là.⁷⁴ »

Par-delà la condition fondamentale de l'humanité qu'elle confère à l'habiter, la métaphysique heideggérienne induit une équivalence entre le corporer et l'habiter. « On habite lorsque le corps spatialisé peut être à son tour spatialisant, lorsque la clairière dans laquelle le corps est accueilli devient éclaircie et lieu de dévoilement.⁷⁵ » Dans *Etre et temps* (1927), le *Dasein* tend à exprimer la réciprocité de la relation entre l'homme et l'espace. Sur ce point, Mathias Rollot écrit : « si Husserl déjà avait pu parler de *Lebenswelt* (« milieu de vie »), la philosophie heideggérienne va plus loin, et choisit de parler de *Dasein* et d'*In-der-Welt-sein*, cherchant à exprimer par là, la relation de l'homme à son milieu comme constitutive de son être même. C'est que « l'être-qui-est-le-là », l'être humain, est l'être qui a la capacité non seulement d'être « quelque part », de se co-constituer simultanément et réciproquement avec ce « là », de sorte qu'il ne puisse être considéré d'homme sans lieu ni de lieu sans homme. Par là nous comprenons l'enjeu de la traduction du néologisme heideggérien : en contraste avec un être qui serait simplement « situé quelque part », un « être-là », l'homme entendu comme *Dasein*, crée nécessairement un « là ». »

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Bonicco-Donato Céline, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Paris, Parenthèses, 2019, p. 136.

La maison de Gilles Deleuze : de l'immanence à la déterritorialisation

Dans *Logique du sens*, Deleuze énonce la thèse selon laquelle « le temps vide doit être compris comme Aiôn - temps illimité et infiniment subdivisible -, auquel l'Événement est adéquat [...]»⁷⁶ »⁷⁷. Dès lors, il apparaît qu'« une telle réflexion ne peut être menée à terme qu'à la condition de dégager un plan d'immanence⁷⁸ » : « Dresser un plan d'immanence, tracer un champ d'immanence, tous les auteurs dont je me suis occupé l'ont fait (même Kant quand il dénonce l'usage transcendant des synthèses, mais il s'en tient à l'expérience possible et non pas à l'expérimentation réelle). L'Abstrait n'explique rien, il doit être lui-même expliqué : il n'y a pas d'universaux, pas de transcendants, pas d'Un, de sujet (ni d'objet), de Raison, il n'y a que des processus, qui peuvent être d'unification, de subjectivation, de rationalisation, mais rien de plus.⁷⁹ »

Or, le paradoxe de l'immanence, écrit Benoît Goetz - en s'appuyant sur la pensée deleuzienne -, « c'est qu'il faut beaucoup de tours et de retours pour rejoindre le plan où nous sommes déjà⁸⁰ » ; tours et retours qui s'incarnent,

⁷⁶ Paradis Bruno, « Deleuze Gilles - (1925 - 1995) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 04/06/2022.

URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/gilles-deleuze/>

⁷⁷ « Chaque événement est adéquat à l'Aiôn tout entier, chaque événement communique avec tous les autres, tous forment un seul et même Événement, événement de l'Aiôn où ils ont une vérité éternelle. Voilà le secret de l'événement : qu'il soit sur l'Aiôn et pourtant ne le remplisse pas. » - Deleuze Gilles cité dans *Ibid.*

⁷⁸ Paradis Bruno, *op. cit.*

⁷⁹ Deleuze Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Les Editions de minuit, 1990, p. 99.

⁸⁰ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 72.

notamment, au travers le concept, emprunt au champs musical, de la ritournelle.

« La ritournelle, c'est ce que l'on chante lorsque l'on rentre chez soi. Habiter c'est chantonner. Habiter c'est revenir. Partir/revenir : il n'y a pas d'espace occupé autrement que selon ce tempo : une sorte de radotage, de rengaine, qui devient vite insupportable. [...] Il y a une manière de revenir qui fait passer de la petite à la grande ritournelle, de la rengaine au chant. Deleuze philosophe du revenir. Avant les distinctions temps/espace, animalité/humanité, il y a celles de partir/revenir, rester/repartir. Il y a une manière de revenir qui est aussi une manière de s'échapper. On reconnaît ici le thème célèbre du voyage immobile (« les nomades sont ceux qui ne bougent pas » : peut-être la phrase préférée de Gilles Deleuze). Le procédé consiste donc à partir des ritournelles qui sont des manières de partir/revenir, des affects, avant d'être des mouvements dans l'espace (plus précisément : des manières d'être à l'espace). Mais cela ne donne pas encore accès, bien sûr, à la grande ritournelle, celle de l'Éternel Retour, par exemple. Il faut déterritorialiser ensuite la ritournelle, l'espace de la maison, afin de laisser chanter la Terre, la grande déterritorialisée⁸¹ ». Plus précisément, dans son article « Vers une géophilosophie », François Dosse rappelle que la ritournelle porte « une dynamique contradictoire dans son rapport à la territorialité. Elle est tendue vers un retour au territoire connu pour l'habiter et conjurer ainsi le chaos. C'est le fameux *Chant de la terre* de Malher avec son final : « La coexistence de deux motifs, l'un mélodique évoquant les agencements de l'oiseau, l'autre rythmique, profonde respiration de la terre, éternellement » (Deleuze &

⁸¹ *Ibid.*, 71-72.

Guattari, 1980, p. 418).⁸² » Ainsi, analogue à la ritournelle, la construction de la maison, chez Deleuze, a pour vocation première de protéger l'homme du chaos.

Par-delà l'immanence qui la caractérise, la pensée de l'habitation selon Deleuze se veut, également, profondément politique. Dans l'*Abécédaire*, à la question, posée par Claire Parnet, « qu'est-ce que c'est « être de gauche », pour toi ? », Deleuze répond : « [...] Si on me di-sait : « comment définir être de gauche » ? ou « comment définir la gauche »?. Je le dirais de deux manières. Il y a deux façons. C'est, d'abord, une affaire de perception. Ne pas être de gauche, c'est quoi ? Ne pas être de gauche, c'est un peu comme une adresse postale : partir de soi... la rue où on est, la ville, le pays, les autres pays, de plus en plus loin... [...]. Être de gauche, c'est savoir que les problèmes du tiers monde sont plus proches de nous que les problèmes de notre quartier. C'est vraiment une question de perceptions. [...] Et deuxièmement, être de gauche, c'est être par nature - ou plutôt devenir, c'est un problème de devenir -. C'est : ne pas cesser de devenir minoritaire.⁸³ » *De facto*, on comprend que « l'homme de droite commence par considérer ce qui l'entoure immédiatement. Il part de l' « ici ». La périphérie devient une menace contre laquelle il faut se protéger. Être de gauche serait non seulement

⁸² Dosse François, « Vers une géophilosophie », *Géographie et cultures* [en ligne], numéro 16, 2016, consulté le 04/06/2022.

URL : <http://journals.openedition.org/gc/4641>

⁸³ Transcription de Deleuze Gilles, *Abécédaire*, « G comme Gauche » [en ligne], 1988, mis en ligne le 17/03/2012, consulté le 04/06/2022.

URL : <https://www.oeuvresouvertes.net/spip.php?article910>

considérer mais savoir que ce qui se passe « là-bas » concerne directement l' « ici ». ⁸⁴ »

Alors que les pensées de Deleuze et Lévinas apparaissent comme radicalement opposées, tous deux placent l'Autre - perçu comme être chez Deleuze, humain chez Lévinas⁸⁵ - au coeur de leur philosophie.

⁸⁴ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁵ « Il n'est sans doute pas, au XX^e siècle de pensée aussi étrangère l'une à l'autre que celles de Gilles Deleuze et d'Emmanuel Lévinas. À ma connaissance, ces deux philosophes se sont totalement ignorés l'un et l'autre, ils ne se sont jamais cités. Et il y a à cela des raisons profondes. Lévinas définissait sa philosophie comme un anti-spinozisme radical. En cherchant à formuler une éthique qui soit une philosophie première, il se séparait radicalement de Spinoza qui avait pourtant nommé *Éthique* son traité d'ontologie fondamentale. C'est donc par le biais de l'*éthos* que l'on pourrait approfondir la discordance entre une pensée « éthologique » de l'éthique (Deleuze) et une pensée morale (ce qui ne veut pas dire moralisatrice) qui place l'*humain* (et non pas l'être) au premier plan. » - *Ibid.*, p. 69.

CHAPITRE III

L'hospitalité (in)conditionnelle

Fuyant leur pays pour cause de guerre, des hommes, femmes et enfants périssent, chaque jour, au large de la Méditerranée en tentant de rejoindre le continent européen, des patrons sans scrupule n'hésitent pas à exploiter les travailleurs clandestins, des camps de migrants insalubres s'installent en périphérie des grandes villes, les politiques migratoires se font d'avantage restrictives... De plus en plus alarmante, la situation actuelle, semblant négliger la notion d'hospitalité, suscite d'indéniables questions éthico-politiques. *De facto*, dans ce contexte sociopolitique, il semble intéressant d'évoquer l'origine et les fondements de cette hospitalité trop souvent reléguée à une hospitalité intéressée et conditionnelle.

Sartre et Levinas : retour sur une conception paradoxale de l'altérité

Tout au long de son oeuvre, Levinas dénonce le caractère quelque peu réducteur de l'ontologie classique où la prévalence de l'immanence - associée à l'*ego* cartésien - réduit l'Autre au Même⁸⁶. Alors que la rencontre avec autrui opère inexorablement, pour Sartre, une objectivation, il apparaît, au contraire,

⁸⁶ L'éthique levinassienne reposant, notamment, sur une « relation intersubjective non-symétrique » où « l'Autre n'est pas l'image de Moi, ce n'est pas un Alter Ego, il dispose d'une altérité authentique qui lui est propre. » - Fiszman Marc, « L'Autre chez Lévinas : une vision utopique de l'humain ? », *La chaîne d'union* [en ligne], volume 48, numéro 2, 2009, consulté le 30/01/2022.

URL : <https://www.cairn.info/revue-la-chaîne-d-union-2009-2-page-62.htm>

que pour Lévinas, la relation à autrui ne saurait se comprendre dans la dialectique du sujet et de l'objet. Dès lors, de cette confrontation entre la pensée de Sartre et celle de Lévinas - deux pensées, empruntées d'un apport phénoménologique husserlien⁸⁷ et semblant *a priori* relativement proches mais demeurant, à dessein, radicalement opposées - se manifeste le paradoxe sous-jacent de la relation à autrui qui amène pour Sartre, à l'esclavage et pour Lévinas, à la libération.

Quand l'hospitalité permet la rencontre avec autrui

Pour Lévinas, la cabane constitue la métaphore de ce qu'il nomme « la vraie vie intérieure » : « La vraie vie intérieure n'est pas une pensée pieuse ou révolutionnaire qui nous vient dans un monde bien assis, mais l'obligation d'abriter toute l'humanité de l'homme dans la cabane, ouverte à tous les vents, de la conscience. Et certes, il est fou de rechercher la tempête pour elle-même, comme si « dans la tempête résidait le repos » (Lermontov). Mais que l'humanité installée puisse à tout moment s'exposer à la situation dangereuse où sa morale tienne tout entière dans un « for intérieur », où sa morale reste à la merci des murmures d'une voix subjective et ne se reflète ni ne se confirme plus dans aucun ordre objectif – voilà le risque dont dépend l'honneur de l'homme.⁸⁸ » La cabane, chez Levinas, est celle de la « fête des cabanes » ; fête de toutes les nations annoncée par le prophète Zacharie. « De cette

⁸⁷ Sur leur pensée de l'altérité, Sartre et Levinas se réfèrent, notamment, à la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl.

⁸⁸ Levinas Emmanuel cité dans Crépon Marc, *La Vocation de l'écriture. La littérature et la philosophie à l'épreuve de la violence*, Paris, Odile Jacob, p. 133.

existence libre à l'égard des paysages et des architectures, à l'égard de toutes ces choses lourdes et sédentaires qu'on est tenté de préférer à l'homme, le judaïsme se souvient, au cours de toute son histoire, qu'elle s'enracine dans les campagnes et dans les villes. La fête des « cabanes » est la forme liturgique de cette mémoire et le prophète Zacharie annonce, pour les temps messianiques, la fête des cabanes comme fête de toutes les nations. La liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence, est, peut-être, la façon d'être dans le monde. Pour le judaïsme, le monde devient intelligible devant un visage humain [...].⁸⁹ »

Empreinte de judéité⁹⁰, la philosophie de Levinas n'a de cesse de rappeler à l'homme que toute idée de propriété de la terre est illusoire ; « personne n'est chez soi ⁹¹ » pour reprendre les mots du philosophe.

Par-delà les civilisations et religions, le peuple juif a incarné la personnification d'un peuple toujours en exil et relégué au désert, cette terre où le séjour n'est déjà plus. Car, comme le rappelle Maurice Blanchot, « chaque fois que l'homme juif nous fait signe dans l'histoire, c'est par l'appel d'un mouvement. Abraham, heureusement installé dans la civilisation sumérienne, à un certain moment rompt avec cette civilisation et renonce au séjour. Plus tard, le peuple juif se fait peuple par l'Exode, qui d'année en année se renouvelle, où le conduit-elle chaque fois ? Dans un lieu qui n'est pas un lieu et où il n'est pas possible de résider. Le désert fait des esclaves de

⁸⁹ Levinas Emmanuel cité dans Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 83

⁹⁰ Cf. Banon David, *De l'être à la lettre. Philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2022.

⁹¹ Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 97.

l'Égypte un peuple, mais un peuple sans terre, lié par une parole.⁹² » L'affirmation de Levinas « personne n'est chez soi » reste, par ailleurs, à nuancer ; « personne n'est chez soi » dénotant l'idée d'un « chez soi universel⁹³ » et non pas le reniement de tout droit de propriété. Plus explicitement, Philippe Lacoue-Labarthe écrit, dans *Épreuves d'écritures* : « *Habere* n'est pas d'abord « avoir » mais « se tenir ». *Habitus* désigne la manière d'être, ce qu'on appelle de façon révélatrice l'aspect extérieur, le dehors. Habiter n'est en rien posséder, s'installer, se protéger. C'est au contraire s'exposer au dehors. Plus exactement, l'habitation est chaque fois un mode propre de se rapporter (de se livrer) au dehors.⁹⁴ » À ces propos tenus par Lacoue-Labarthe, Benoît Goetz donne, dans *Théorie des maisons*, l'interprétation suivante : « C'est là la leçon du désert, l'épreuve du désert : un séjour inappropriable. Il y a, certes, un droit de la propriété, c'est même peut-être un des droits de l'homme les plus fondamentaux. La propriété n'est condamnable que lorsqu'elle devient usurpatrice. Elle devient usurpation quand elle prive le non-proprétaire, autochtone ou étranger, de toute

⁹² Blanchot Maurice, *L'entretien infini* (1969), Paris, Gallimard, 2006, p. 183.

⁹³ « Il n'y a pas d'hospitalité sans un chez soi, sans la possibilité d'accueillir ou de recevoir chez soi, voilà ce qu'on dit, et cela paraît irrécusable. C'est le bon sens même, c'est-à-dire la raison commune, le sens commun, la chose du monde la mieux partagée, le bon sens étant supposé lui-même être le chez soi universel, ce que tout le monde peut reconnaître et s'approprier. » - Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996*, *op. cit.*, p. 212.

⁹⁴ Lacoue-Labarthe Philippe, *Epreuves d'écritures*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1985, p. 81.

Ouvrage publié à l'occasion de la manifestation « Les Immatériaux » présentée par le Centre de Création Industrielle du 28 mars au 15 juillet 1985 dans la Grande galerie du Centre national d'art et de culture Georges Pompidou.

possibilité de séjour. L'usurpation est le nerf de toute violence, car être violent, selon la définition d'Emmanuel Levinas, c'est se comporter comme si autrui n'existait pas.⁹⁵ »

⁹⁵ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 84.

Levinas qualifiant l'usurpation comme un comportement qui ne tient pas compte de l'existence d'autrui, il apparaît de fait inéluctable d'évoquer, ici, le conflit israélo-palestinien provoqué, notamment, par la proclamation de l'Etat d'Israël le 14 mai 1948 ; proclamation qui fait suite à la résolution 181 votée, en 1947, par les Nations Unies et prévoyant un partage de la Palestine mandataire en un Etat juif et un Etat arabe. Les arabes de Palestine refusant ce partage sont soutenus par les armées égyptienne, syrienne, irakienne, jordanienne et libanaise qui, dès le 15 mai 1948, envahissent le territoire de l'ancienne Palestine mandataire dans le but de détruire le nouvel Etat d'Israël. En 1949, sont signés entre Israël et ses pays voisins (l'Egypte, le Liban, la Transjordanie, et la Syrie) les accords d'armistice israélo-arabes qui mettent un terme à la guerre israélo-arabe de 1948-1949 et établissent des lignes d'armistice provisoires. En 1967, à l'issue de la guerre des Six Jours (du lundi 5 au samedi 10 juin 1967), le Conseil de sécurité des Nations unies adopte la résolution 242 ; résolution qui réclame la fin immédiate de l'occupation militaire israélienne dans les territoires suivants : la bande de Gaza, la péninsule du Sinaï, la Cisjordanie (dont Jérusalem-Est) et le plateau du Golan. A ce jour, cette résolution demeure, néanmoins, inappliquée par Israël. Des millions de palestiniens fuient l'occupation militaire israélienne et des camps de réfugiés palestiniens s'établissent.

Sur ces conflits géopolitiques, Levinas laisse entendre une prise de position en faveur de l'Etat d'Israël. Aux questions « Que représentent l'Etat d'Israël et le sionisme à vos yeux ? De quel message sont-ils selon vous porteurs ? » posées par Jacob Golomb, Levinas répond « Mon point de vue sur le sujet n'a rien de nouveau. J'avais peur que tout Israël disparaisse. Dieu nous en préserve. Le sionisme est la survie du Judaïsme. »

Cf. Richter Silvia, « « Il faut savoir passer d'un langage à l'autre. » Une des dernières interviews d'Emmanuel Levinas en 1992, avec Jacob Golomb et Ephraïm Meïr (inédite en français) », *Pardès* [en ligne], volume 1, numéro 51, 2012, consulté le 15/08/2023.

URL : <https://www.cairn.info/revue-pardes-2012-1-page-151.htm#no6>

Selon Levinas, la rapport infini à autrui se manifeste, tout d'abord, par la rencontre avec le visage⁹⁶. Or, il apparaît que cette rencontre avec autrui, au travers du visage, ne peut avoir lieu sans l'hospitalité permise par toute maison se voulant « ouverte à autrui ». En effet, « la « vision » du visage comme visage est une certaine façon de séjourner dans une maison, ou pour le dire de façon moins singulière, une certaine forme de vie économique. Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée : le

⁹⁶ « Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. Il y a d'abord la droiture même du visage, son expression droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle. La preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps le visage est ce qui nous interdit de tuer. » - Levinas Emmanuel, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard et Radio-France, 1982, p. 79-80.

Notons, également, que le visage peut être perçu, dans l'imaginaire lévinassien, comme l'antinomie de la façade ; la façade s'apparentant à « la *doxa*, l'opinion qui s'affiche, l'architecture bavarde, le mensonge de l'art, le lieu connu et reconnu, le contraire donc de ce qu'Emmanuel Lévinas nomme le *visage*, lieu sans lieu d'épiphanie du prochain. Le visage - « peau à rides » - est le désert du désert, le désert sans image de lui-même qui le rehausse comme sur un catalogue touristique. [...] Le visage qui surgit avec le désert est un espace sans retour. Il réclame, et sans cesse, l'hospitalité, la boisson, la nourriture et le logis. » - Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 78-79.

recueillement dans une maison ouverte à Autrui - l'hospitalité - est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le désir d'Autrui absolument transcendant.⁹⁷ »

Cristallisant la Boisson, la Nourriture et le Logis, l'hospitalité a pour métaphore, dans *La Genèse*, le tamarin (רמָרָם) planté par Abraham à Beer-Cheba : « [...] Tamarin est un sigle ; les trois lettres qu'il faut pour écrire son nom en hébreu sont les initiales de Nourriture, de Boisson et de Logis, trois choses nécessaires à l'homme et que l'homme offre à l'homme.⁹⁸ »

Dans la continuité de la réflexion sur l'hospitalité amorcée par Levinas, Derrida appelle de ses vœux à tendre vers ce qu'il nomme « l'hospitalité inconditionnelle ».

L'hospitalité inconditionnelle derridienne : une aporie

Le séminaire intitulé *Hospitalité* a été donné par Derrida à l'EHESS de novembre 1995 à juin 1997. Au cours de la première séance, après avoir lu un passage du texte intitulé « *Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux*

⁹⁷ Levinas Emmanuel, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 187-188.

⁹⁸ Levinas Emmanuel, *Difficile liberté* (1963), Paris, Albin Michel, 2006, p. 302.

conditions de l'*hospitalité universelle* » de Kant⁹⁹, Derrida affirme que « nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité.¹⁰⁰ » Cette affirmation, pour le moins inattendue puisque constituant, pour Derrida, une manière de souhaiter la bienvenue à ses auditeurs venus assister au séminaire¹⁰¹, s'inscrit dans un contexte sociopolitique où les politiques liées à l'immigration apparaissent au coeur de l'actualité. Dénonçant, non sans ironie, le caractère répressif des lois Pasqua-Debré¹⁰², Derrida n'hésitera pas, lors de la neuvième séance, à

⁹⁹ Extrait de *Vers la paix perpétuelle* (1795), « Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'*hospitalité universelle* » est un texte dans lequel Kant explicite ce qu'il nomme le « droit cosmopolitique » ; un droit qui doit permettre à tout être humain d'être accueilli, à condition que ce dernier soit pacifique et qu'il respecte les moeurs de sa terre d'accueil. Selon Kant, cette hospitalité universelle se restreint *stricto sensu* à l'être humain.

Cette particularité kantienne qui appelle à une hospitalité humaine a suscité un certain nombre d'interrogations chez Derrida dont celle de l'hospitalité du divin. « L'hospitalité est humaine pour Kant, il ne parle pas d'hospitalité pour les chiens, ni pour des plantes, ni pour des dieux. [...] mais ça peut être un problème extrêmement concret d'aujourd'hui et de l'urgence d'aujourd'hui, quand la question du droit d'asile, de l'accueil de l'immigré concerne aussi sa religion, c'est-à-dire que l'émigré qui vit en France, il ne vient pas seulement avec sa famille et sa langue, il vient avec son dieu et sa maison comporte des lieux consacrés, sacrés, et c'est le lieu de certains rites. » - Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996, op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰¹ « [...] j'ai osé commencer par vous dire, comme en manière de « bienvenue » : « Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité. » Contradiction performative, en apparence, que de souhaiter la bienvenue en avouant qu'on ne sait pas ce que veut dire « bienvenue » [...]. » - *Ibid.*, p. 28.

¹⁰² « Les dernières avancées, si on peut dire, des récentes lois dites « lois Pasqua » étaient à cet égard tout sauf kantiennes, et l'université Pasqua n'aura pas eu la vie assez longue pour qu'on y enseignât Kant, Kant qui d'ailleurs, si j'ai bien compris les missions de cette université virtuelle, n'était pas au programme. » - *Ibid.*, p. 84.

souligner l'absurdité du projet de la loi Toubon et du « délit d'hospitalité » qu'elle comptait instituer¹⁰³. Toutes plus arbitraires les unes que les autres à l'égard de l'accueil des étrangers, ces lois demeurent aux antipodes de l'hospitalité telle que pensée par Derrida.

Pour Derrida, l'hospitalité se doit d'être inconditionnelle, absolue, sans aucune limite (de territoires, de nationalités, de genres, d'orientations sexuelles) : « L'hospitalité pure et inconditionnelle, l'hospitalité *elle-même*, s'ouvre, elle est d'avance ouverte à quiconque n'est ni attendu ni invité, à quiconque arrive en visiteur absolument *étranger*, en arrivant non identifiable et imprévisible, tout autre. Appelons cela l'hospitalité de visitation et non d'invitation.¹⁰⁴ » Cette hospitalité inconditionnelle de visitation se heurte, néanmoins, aux lois de l'hospitalité conditionnelle ; des lois souvent « hypothétiques, violentes et plus juridiques que justes.¹⁰⁵ » Ce n'est pas pour autant que Derrida prône une hospitalité sans loi, anomique. L'hospitalité

¹⁰³ Dans le cadre de la lutte antiterroriste, le projet de la loi Toubon, qui a été sanctionnée par le Conseil constitutionnel, visait à condamner, en France, toute personne venant en aide à un étranger.

« Autrement dit, les accords de Schengen disent : « Bon, on peut condamner l'aide à un étranger à condition que cette aide est un commerce, un trafic, c'est-à-dire un trafic de l'aide à un étranger à condition que cette aide donne lieu à un commerce : ceux qui font passer les gens pour de l'argent, etc. » [...] Or le projet de loi Toubon permet de condamner quelqu'un qui offre une hospitalité désintéressée à quelqu'un qui n'a pas de papiers. Si vous invitez quelqu'un chez vous qui n'a pas de papiers, même si vous le faites à partir d'un mouvement du coeur, vous allez être poursuivi, condamné pour terrorisme. » - *Ibid.*, p. 305.

¹⁰⁴ Derrida Jacques cité dans Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁵ Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996, op. cit.*, p. 222.

inconditionnelle se doit d'être encadrée par des lois, auquel cas on assisterait à la destruction de l'hospitalité¹⁰⁶.

L'hospitalité inconditionnelle derridienne recèle, cependant, un caractère aporétique voire même, selon les mots de Derrida, antinomique. En se référant au postulat selon lequel « les conditions de possibilité sont en même temps des conditions d'impossibilité », Derrida reconnaît qu'il y a « *antinomie*, antinomie insoluble, antinomie non dialectisable entre *La* loi de l'hospitalité comme loi inconditionnelle (donner à l'arrivant tout son chez soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition), antinomie, donc, entre *La* loi inconditionnelle de l'hospitalité inconditionnelle et *les* lois de l'hospitalité [...]. Ces deux régimes de loi, la loi et les lois, l'inconditionnel et le conditionnel, sont à la fois contradictoires, antinomiques et inséparables, s'impliquant et s'excluant simultanément l'une l'autre, s'incluant au moment de s'exclure et s'excluant au moment de s'inclure [...].¹⁰⁷ »

Certains aspects de l'hospitalité telle que pensée par Derrida reste, cependant, contestable. Parmi ces aspects, celui qui se réfère à la notion de substitution. Dans la Genèse, l'épisode de Sodome et Gomorrhe¹⁰⁸ introduit la

¹⁰⁶ « [...] entre l' « hospitalité inconditionnelle » et l' « hospitalité conditionnelle », il n'y a pas de simple opposition, ce ne sont pas deux termes, il y a une implication étrange de l'une dans l'autre, une co-implication, parce que s'il y a simplement de l'hospitalité inconditionnelle, ça risque de donner lieu à n'importe quoi : aux perversions, à la barbarie, à l'inorganisation et finalement à la destruction de l'hospitalité effective. » - *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Cf. Edouard Dhorme, Frank Michaéli et Antoine Guillaumont, *La Bible. L'Ancien Testament*, tome 1, Paris, Gallimard, 1956, p. 56-57.

figure du sujet-otage telle que pensée par Levinas et indissociable de la substitution en ce sens où Loth préfère offrir deux de ses filles vierges au peuple sodomite venu lui rendre visite plutôt que de sacrifier ses hôtes tant il se sent responsable d'eux¹⁰⁹. Et, comme le fait si bien remarquer Charles Ramond, il apparaît « impossible de comprendre ce que Derrida essayait de dire ou de faire comprendre en s'attardant sur cette épouvantable histoire. Voulait-il dénoncer la folie de l'hospitalité inconditionnelle ? Illustrer la possibilité en elle du « mal radical » (p. 195-196) ? Laisser entendre que la vérité de tout geste d'hospitalité est dans l'acceptation de cette possibilité du viol et du meurtre ? Un peu de tout cela sans doute.¹¹⁰ »

Bien que demeure cette incompréhension de la part de Derrida, relevons que dans la philosophie derridienne « l'espace de l'hospitalité est « chorétique ». Tout geste d'hospitalité est un écho de *khôra*.¹¹¹ » En ce sens, le geste de l'hospitalité apparaît comme analogue à la *khôra* platonicienne que Platon définit comme un troisième genre (*triton genus*) - considéré comme

¹⁰⁹ « Ils [les hommes de Sodom] appelèrent Loth et lui dirent : « Où sont les hommes qui sont venus chez toi cette nuit ? Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions. » Loth sortit vers eux, à l'entrée, et il ferma la porte derrière lui. Il dit : « Je vous en prie, mes frères, ne faites pas le mal ! Voici que j'ai deux filles qui n'ont pas connu d'homme, je veux bien les faire sortir vers vous et vous les traiterez comme bon vous semblera. Que seulement vous ne fassiez rien à ces hommes, puisqu'ils sont entrés à l'ombre de mon toit ! » - *Ibid.*

¹¹⁰ Ramond Charles, « Derrida réaliste ? L'Antinomie de l'hospitalité » [en ligne], 2022, consulté le 04/09/2023.

URL : <https://shs.hal.science/halshs-03807151/document>

¹¹¹ Benoît Goetz, *op. cit.*, p. 190.

« réceptacle », « porte-empreinte », « mère » ou « nourrice »¹¹² -, ne relevant ni du sensible ni de l'intelligible. Dès lors, le fait que « tout geste d'hospitalité [soit] un écho de *khôra*.¹¹³ » peut être interprétée ainsi : d'une certaine manière, l'hospitalité s'apparenterait à la figure maternelle qui prodigue nourriture, boisson et logis à son enfant. Métaphoriquement, nous êtres humains qui bénéficions de la nourriture, de la boisson et du logis, sommes tous et toutes les enfants de l'hospitalité quand cette dernière n'est pas brimée par certaines politiques xénophobes.¹¹⁴

Que signifie l'expression « être étranger » ?

Lors de la troisième séance du séminaire, Derrida définit l'étranger comme suit : « On appelle couramment, le plus souvent, « étranger » tout autre être humain (homme ou femme) qui n'appartient pas à un corps social nommé nation ou Etat.¹¹⁵ »

Pour mieux comprendre la complexité de ce qu'être étranger peut vouloir dire, il nous faut évoquer certains personnages de la littérature qui incarnent la figure de l'étranger : Ulysse dans l'*Odyssée* d'Homère ou encore Enée dans l'*Enéide* de Virgile, pour ne citer qu'eux deux.

¹¹² Platon, « Timée », *Œuvres complètes*, tome X, Albert Rivaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1925.

¹¹³ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 190.

¹¹⁴ Une interprétation qui, toutes proportions gardées, peut s'avérer erronée ou utopiste de notre part.

¹¹⁵ Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996, op.cit.*, p. 82.

Après avoir combattu lors de la guerre de Troie, Ulysse, roi d'Ithaque, entreprend un véritable périple de plusieurs années afin de retourner auprès des siens ; périple qui nous est conté par l'aède Homère dans l'*Odyssée*. « D'étape en étape, d'île en île, Ulysse apparaît toujours comme l'étranger : celui que l'on honore, celui que l'on repousse, le naufragé qui effarouche, le loqueteux que l'on roue de coups, le vieil homme à qui l'on offre gîte et pitance, le voyageur des horizons lointains...¹¹⁶ » Dans son essai intitulé *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?*, Barbara Cassin livre une interprétation entrecroisée de l'*Odyssée* et de l'*Enéide* afin de montrer l'ambiguïté qu'il existe entre l'étranger et l'exilé. « Quand le déracinement se fait sans espoir de retour, la figure centrale devient celle de l'exilé. Ulysse devient Énée, celui que les grecs ont chassé de Troie en flammes et dont Virgile au lieu d'Homère décrit l'errance. Et quand le désir de retour n'existe pas ou plus [...], elle devient celle de l'émigrant, qui prend racine autrement - ou, peut-être, prend autre chose que racine...¹¹⁷ »

Énée, c'est aussi ce personnage exilé qui, une fois arrivé dans la région de Latium en Italie, se doit de parler en latin et non plus en langue grecque. « Énée ne parlera plus grec mais latin, la langue de ceux qui habitent là où il s'installe¹¹⁸ », écrit Cassin.

¹¹⁶ Kelen Jacqueline, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, Guy Trédaniel, 2017, p. 46.

¹¹⁷ Cassin Barbara, *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Pluriel, 2013, p. 63-64.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 73-74.

La langue : un chez soi à part entière

Lors d'un entretien diffusé par la télévision allemande en 1964, aux questions posées par Günter Gauss sur son rapport à l'Europe de l'époque pré-hitlérienne, Hannah Arendt répond : « L'Europe de la période pré-hitlérienne ? Je ne la regrette pas, soyez en assuré. Que reste-t-il ? Et bien la langue reste. [...] Toujours. Je me disais : que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! Et en second lieu : rien ne peut remplacer la langue maternelle. » Le caractère irremplaçable qu'Arendt confère à la langue maternelle - la langue originaire, du sol, de l'enracinement en termes heideggériens - suscite, par ailleurs, des divergences ; Levinas ayant à ce sujet, une pensée radicalement opposée à celle d'Arendt. En effet, « alors qu'Arendt déclare que rien ne peut remplacer la langue maternelle, et que donc on continue à la parler comme le chez soi familial, le sol en quelque sorte qu'on transporte avec soi à la semelle de ses chaussures. [...] Levinas fit le geste d'extirper, de déraciner, de déchausser même cette adhérence de la langue maternelle dont parle Arendt et non seulement suggérer que tout doit pouvoir être dit dans la langue de la philosophie grecque, comme langue étrangère en quelque sorte, mais que pour lui le français était redevenu le « sol » (c'est son mot) : le sol de la langue française était pour lui le sol français comme Arendt le dit, elle, de l'allemand, qui était en quelque sorte le sol maternel qu'elle transportait aux Etats-Unis, toute langue maternelle étant un sol. Mais Levinas le dit d'un sol qui fut d'abord étranger pour lui et qui devint, comme langue, la langue comme sol, le sol dans lequel il élit domicile. [...] C'est une manière de dire que la langue, et d'abord la langue maternelle, n'est pas le lieu

d'origine, le lieu irremplaçable du sol [...].¹¹⁹ » Dès lors, si on suit le raisonnement levinassien, l'élection d'un chez soi, à travers les langues, se fait par le choix d'une langue plutôt qu'une autre et n'est plus affilié à la langue maternelle associée au lieu arbitraire de naissance. Un raisonnement que partage, également, l'écrivain Jorge Semprun - écrivant en français plutôt que dans sa langue maternelle (l'espagnol) - qui écrit dans *L'Écriture ou la vie* : « Autant que l'espagnol, en effet, le français était ma langue maternelle : elle l'était devenue, du moins. Je n'avais pas choisi le lieu de ma naissance, le terreau matriciel de ma langue originaire. [...] Je n'avais donc pas choisi mes origines, ni ma langue maternelle. Ou plutôt, j'en avais choisi une, le français.¹²⁰ »

¹¹⁹ Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996, op.cit.*, p. 82.

¹²⁰ Semprun Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 283-284.

CHAPITRE IV

Les villes et leurs banlieues sont-elles hospitalières

Actuellement, de plus en plus d'Etats peinent à accueillir les migrants. Le manque d'infrastructures adaptées, l'administration engorgée quant à la délivrance de visa, le basculement de l'opinion publique à l'extrême droite s'accompagnant d'une défiance à l'égard des étrangers sont d'autant de facteurs qui compliquent l'accueil des migrants dans des conditions décentes.

Les villes refuges : parangon d'un urbanisme de l'hospitalité ?

Dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, c'est en commentant un extrait du traité de *Makot*¹²¹ que Levinas explicite le terme de « villes refuges ». D'après la lecture talmudique proposée par Levinas, les villes refuges sont des villes où, selon la loi de Moïse, « le meurtrier involontaire se réfugie ou s'exile » afin de se protéger du « vengeur de

¹²¹ Appartenant au quatrième ordre de la *Mishna*, le traité de *Makoth* est consacré au droit pénal et à l'organisation des tribunaux.

sang »¹²². Plus précisément, ces villes-refuges, désignées par Dieu à Moïse, se comptent au nombre de six - Hébron, Sichem, Qadesh, Golan, Bétser et Ramoth - et s'organisent autour d'un urbanisme bien particulier afin de permettre au meurtrier involontaire de pouvoir « vraiment vivre »¹²³.

¹²² « Lorsqu'un meurtre est commis sous forme d'homicide involontaire [...], ce meurtre ne peut être poursuivi devant le tribunal [...]. Cependant, un proche parent de la victime, appelé « vengeur du sang » - ou, plus exactement *goël hadam*, « rédempteur du sang versé », et dont le « coeur est échauffé » par le meurtre commis (*ki yi'ham levavo*) -, a le droit de faire acte de vengeance. [...] Contre ce droit marginal, le droit tout court protège le meurtrier involontaire. La loi de Moïse désigne des villes-refuges où le meurtrier involontaire se réfugie ou s'exile. Se réfugie ou s'exile : il y a les deux. Le « vengeur de sang » ne peut plus poursuivre le meurtrier réfugié dans une ville refuge ; mais, pour le meurtrier involontaire qui est aussi meurtrier par imprudence, la ville-refuge est aussi un exil : une sanction. L'exil dure - il n'est pas éternel pour ceux qui ont la chance de vivre longtemps - jusqu'à la fin du pontificat du grand prêtre contemporain du meurtre ; à la mort du grand-prêtre, le meurtrier involontaire retrouve son pays d'origine. » - Levinas Emmanuel, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Editions de minuit, 1982, p. 55-56.

¹²³ « Ces villes, on ne les choisit pas parmi les petits villages, ni parmi les grandes métropoles, mais parmi les villes moyennes ; on ne les fonde que là où il y a de l'eau ; et, si elles manquent d'eau, on l'y amène ; et on ne les fonde que là où il y a des places pour marchés et là où il y a une grande circulation ; là où la circulation se fait rare, on l'augmente ; et si les habitants diminuent, on y fait venir des *cobanim*, des lévites et des israélites ; on y vend ni armes ni pièges [...]. Rav Yitzahk dit « Quel est le verset sur lequel cela se fonde ? » C'est Deutéronome, IV, 42 : « Afin qu'en se réfugiant dans l'une de ces villes il pût sauver sa vie » - « sauver sa vie » : il faut tout faire pour qu'il puisse [vraiment] vivre. » - *Ibid.*, p. 51.

S'appuyant sur la notion de villes refuges énoncée par la tradition hébraïque, le Parlement international des écrivains¹²⁴ a comme projet essentiel, pour l'année 1995, l'organisation et l'élargissement d'un Réseau de Villes refuges. En 1993, Strasbourg déclare Salman Rushdie, faisant alors l'objet d'une *fatwa* prononcée par l'ayatollah Roubollah Khomeini en 1989, citoyen de Strasbourg et devient la première ville refuge pour les intellectuels persécutés. À la suite de Strasbourg, les villes de Berlin, Amsterdam et Helsinki s'engagent, elles aussi à constituer des villes refuges. C'est alors qu'une convention, stipulant les principes des villes refuges, est établie entre les villes refuges et la Parlement International des écrivains. Un an plus tard, en 1994, un appel est lancé par le Parlement International des écrivains pour l'élargissement du réseau des villes refuges et une Charte des villes refuges est rédigée¹²⁵.

¹²⁴ Fondé en 1993, après l'assassinat de plusieurs écrivains en Algérie, et dissout en 2004, le Parlement International des écrivains est une organisation qui lutte, par la création du réseau de villes refuges, contre la persécution des écrivains.

Pour Christian Salmon - fondateur du Parlement des écrivains et à l'initiative du réseau des villes refuges -, la création du réseau des villes refuges doit permettre de « redonner droit de cité aux créateurs frappés d'interdit, briser leur isolement en créant autour d'eux de nouvelles solidarités, inventer de nouveaux réseaux, prendre en charge la défense non seulement des individus mais aussi de leurs oeuvres en favorisant lectures, traductions, diffusion. » - Hanimann Joseph et Salmon Christian, *Devenir minoritaire. Pour une nouvelle politique de la littérature*, Paris, Denoël, 2003, p. 47.

¹²⁵ Martinez Lopez Fernando (rapporteur), *Rapport sur la Charte des villes refuges* [en ligne], 1995, consulté le 19/08/2023.

URL : <https://rm.coe.int/rapport-sur-la-charte-des-villes-refuges/16808becad>

Enfin, ce réseau de villes-refuges à travers le monde tend à déjouer le régime étatique de l'Etat-nation ; les pouvoirs de l'Etat, depuis la première guerre mondiale, conditionnant de plus en plus l'accueil des étrangers¹²⁶. De nos jours, ces villes refuges s'apparentent à « un asile (au sens étymologique) pour ceux qui n'ont aucun droit, la apatrides, les « sans-papiers », ceux que l'Europe cherche aujourd'hui à parquer dans des camps hors de ses frontières.¹²⁷ »

S'en remettant à la ville en tant que telle et non plus à l'Etat à laquelle elles se réfèrent¹²⁸, les villes refuges dénoncent par là même l'échec des

¹²⁶ En Europe, après que la première guerre mondiale eut décimé la solidarité qu'il existait entre les Etats, s'en est suivi des guerres civiles qui « ont entraîné l'émigration de groupes, qui moins heureux que leurs prédécesseurs au cours des guerres de religion, n'ont été accueillis nulle part, n'ont pu s'assimiler nulle part. Une fois qu'ils ont eu quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur Etat, ils ont été considérés comme des hors-la-loi ; une fois qu'ils ont été privés de leurs droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la Terre. [...] A première vue, ces problèmes apparus au coeur des traditionnels sujets de discorde de la vieille Europe avaient des allures de petites disputes nationalistes sans conséquence pour le destin politique de l'Europe. C'est toutefois de ces régions, et par suite de la liquidation des Etats multinationaux de l'Europe d'avant-guerre, la Russie et l'Autriche-Hongrie, qu'émergèrent deux groupes dont les souffrances, en cette période d'entre-deux guerre, étaient différentes de celles de tous les autres ; [...] ils avaient perdu ces droits qui avaient été conçus et même définis comme inaliénables, à savoir les Droits de l'Homme. » - Arendt Hannah, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 242-243.

¹²⁷ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 189.

¹²⁸ « Si nous nous référons à la ville, plutôt qu'à l'Etat, c'est que nous espérons d'une nouvelle figure de la ville ce que nous renonçons presque à attendre de l'Etat. » - Derrida Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, 1997, p. 17.

politiques urbaines qui, sous-couvert de mixité sociale et d'habitations salubres pour tous, ne font qu'accroître les divisions sociales et fonctionnelles de l'espace urbain.

Historicité des grands ensembles

Afin de remédier à la crise du logement¹²⁹, l'Etat français opte pour la construction de grands ensembles. Situé en périphérie des grandes villes, le grand ensemble peut se définir comme « une unité d'habitat relativement autonome formée de bâtiments collectifs, édifiés en un assez bref laps de temps, en fonction d'un plan global qui comprend plus de 1 000 logements environ.¹³⁰ » Initialement construits comme « l'archétype d'une modernité urbaine égalitaire¹³¹ », les grands ensembles suscitent, depuis leur création, de multiples controverses et polémiques. En 1959, le ministre de la reconstruction Pierre Sudreau fait part, lors d'un entretien au *Figaro Littéraire*, de ces réticences quant à la construction de ces grands ensembles

¹²⁹ En France, la crise du logement fait suite aux destructions massives engendrées par la Seconde Guerre mondiale. De nombreuses familles se retrouvent à vivre dans des logements exigus et insalubres. Dès lors, l'un des principaux objectifs du 1^{er} plan - proposé par Jean Monnet et adopté par Charles de Gaulle - est d'améliorer les conditions de l'habitat.

¹³⁰ Lacoste Yves, « Un problème complexe et débattu : les grands ensembles », *Bulletin de l'Association de Géographes Français* [en ligne], 1963, consulté le 19/08/2023.

URL : https://www.persee.fr/doc/bagf_0004-5322_1963_num_40_318_5657

¹³¹ Champigneulle Bernard dans Guy-Denarcy Léo, *Les Grands Ensembles*, Paris, Sombres torrents, 2022, p. 10-11.

qu'il n'hésite pas à caractériser de « véritables murailles de béton, longs de plusieurs centaines de mètres, hauts de plus de douze étages [qui] annihilent le côté humain de la construction.¹³² » Dès le début des années 60, la construction des grands ensembles débute au sein des zones à urbaniser en priorité (ZUP)¹³³.

Alors que les grands ensembles ne font guère l'unanimité, il apparaît non négligeable de rappeler que, d'après une enquête menée par l'Association des Locataires, sur les 1200 chefs de famille interrogées à Sarcelles, 77 % se déclaraient satisfaits de leur logement. Parmi ces 1200 chefs de famille, un certain nombre déploraient, néanmoins, le manque d'équipement et d'infrastructures susceptibles de faciliter le quotidien des personnes logeant au sein des grands ensembles.

Se voulant en rupture avec l'urbanisme des grands ensembles, le Schéma directeur d'aménagement et d'urbanisme de la région de Paris

¹³² Cet entretien a été repris dans dans le numéro 85 de la revue *L'Architecture d'aujourd'hui*.

Cf. *L'Architecture d'aujourd'hui*, n° 85, septembre 1959, p. V.

¹³³ « Les Zones à Urbaniser par Priorité (ZUP), ou parfois zones à urbaniser en priorité, créées par un décret de 1958, étaient des quartiers identifiés par les pouvoirs publics comme devant accueillir les constructions massives d'équipements et de logements, en particulier pour accueillir les classes populaires en habitat collectif. Leur mise en oeuvre applique les principes du fonctionnalisme urbain édictés par la *charte d'Athènes*. » - *Géoconfluences*, « Zone à urbaniser par priorité (ZUP) », glossaire du site, 2019 [2023], consulté le 19/08/2023.

URL : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/zone-a-urbaniser-par-priorite-zup/@@download_pdf?id=zone-a-urbaniser-par-priorite-zup&uid=bef7e1d3aa93476cbdabdbd48ac72e04

Cf. Le Corbusier, *La Charte d'Athènes* (1943), Paris, Points, 2016.

(SDAURP) voit le jour. Présenté en 1965 au Conseil économique et social, le Schéma directeur d'aménagement et d'urbanisme de la région de Paris (SDAURP) - conçu et mis en place sous la direction du Délégué général au District de la région de Paris Paul Delouvrier, en poste de 1961 à 1969 - définit les futures villes nouvelles de la région parisienne à savoir les villes actuelles d'Évry, Marne-la-Vallée, Sénart et Saint-Quentin-en-Yvelines.

Enfin, afin de lutter contre la ségrégation sociale par l'habitat, une circulaire ministérielle interdisant toute construction d'ensembles de logements de plus de 500 unités est signée le 21 mars 1973 par Olivier Guichard, alors ministre de l'Équipement, du Logement et des Transports.

La ségrégation sociale par l'habitat : l'exemple de Marseille

La ségrégation sociale par l'habitat est un processus sociospatiale qui peut être défini comme « un processus de mise à l'écart de groupes sociaux, résultant de stratégies spatiales concernant les lieux de résidence, mais aussi les lieux d'éducation, les lieux de travail, les lieux de loisirs, le mode de sociabilité. [...] Elle [cette différenciation spatiale] implique à la fois des mouvements subis de relégation et des mouvements choisis de l'entre-soi : un espace ségrégué peut être habité par des pauvres ou par des riches. Elle

s'alimente aux lois du marché et aux politiques urbaines.¹³⁴ »¹³⁵ En ce qui concerne les politiques urbaines liées à la ségrégation, on en observe deux : les politiques non explicitement ségréatives et les politiques explicitement ségréatives. Les politiques explicitement ségréatives sont, néanmoins, souvent niées par certains partis politiques de gauche comme de droite qui, en s'appuyant sur l'ouvrage d'Eric Maurin¹³⁶, arguent que le processus de ségrégation relève uniquement de la recherche d'un entre-soi de la part de chaque groupe social.

¹³⁴ *Géoconfluences*, « Ségrégation », glossaire du site, 2015 [2021], consulté le 19/08/2023.

URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/segregation>

¹³⁵ Souvent confondus, les processus de ségrégation et ceux de gentrification comportent des différences notoires.

« La gentrification désigne une forme particulière d'embourgeoisement d'un espace populaire qui passe par la transformation de l'habitat, des commerces ou de l'espace public. Il s'agit d'une transformation sociale qui se traduit par une transformation matérielle et symbolique de l'espace. C'est aussi un processus d'appropriation d'un espace populaire par des groupes sociaux généralement issus des classes moyennes et supérieures et, parallèlement, une dépossession des habitants des classes populaires. » - *Géoconfluences*, « Gentrification », glossaire du site, 2022, consulté le 19/08/2023.

URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/gentrification>

¹³⁶ En 2004, paraît *Le ghetto français. Enquête sur le séparatisme généralisé* de l'économiste Eric Maurin. D'après Maurin, le processus de ségrégation urbaine relèverait de la mise en oeuvre de stratégie d'évitement associée à la recherche d'un entre-soi de la part de chaque groupe social.

« [...] il faut tourner nos politiques vers les individus. C'est en atteignant les individus que l'on transformera le territoire - et non l'inverse - et que l'on parviendra à atténuer l'extraordinaire anxiété qui traverse la société française depuis une vingtaine d'années. » - Maurin Eric, *Le ghetto français. Enquête sur le séparatisme généralisé*, Paris, Seuil, 2004, p. 85.

En France, les politiques d'aménagement du territoire menées à Marseille sont significatives des politiques non explicitement ségrégatives et explicitement ségrégatives.

Parmi les politiques non explicitement ségrégatives figure le manque



d'équipement et d'infrastructures en matière de transports publics et privés qui entraîne des situations d'enclavement. Les quartiers Nord de Marseille¹³⁷ sont particulièrement sujets à ce manque d'équipement qui complique, depuis

2.

plusieurs décennies, la vie quotidienne des milliers de personnes habitant dans ces quartiers.

À Marseille, la ségrégation spatiale, allant de paire avec la ségrégation sociale, s'organise autour de deux zones géographiques bien distinctes : les quartiers Nord et les quartiers Sud. Cette délimitation spatiale entre le nord et

¹³⁷ Constitués par les 13e, 14e, 15e et 16e arrondissement, les quartiers nord de Marseille regroupent 250 000 habitant dont 117 000 vivent au sein d'un quartier prioritaire.

« Les quartiers prioritaires de la politique de la ville ou QPV sont un des instruments de la politique de la ville. [...] Ils ont été créés par la loi de programmation pour la ville et la cohésion urbaine promulguée le 21 février 2014 : elle réforme la géographie prioritaire de la politique de la ville en se basant sur un « critère unique, celui du revenu, la méthode d'identification des nouveaux quartiers prioritaires [...] repère les zones de concentration urbaine de population à bas revenus » [...]. » - *Géocofluences*, « Quartiers prioritaires de la politique de la ville (2014-2020) », glossaire du site, 2022, consulté le 19/08/2023.

URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/quartiers-prioritaires-de-la-politique-de-la-ville-2014-2020>

le sud apparaît dès le début des années 60 où un certain nombre de décisions politiques de la municipalité, notamment en matière d'infrastructures et d'équipements, délaissent les quartiers Nord tout en favorisant, dans le même temps, les quartiers Sud ; quartiers où réside la majorité de son électorat. Plus précisément, c'est après la victoire de Gaston Defferre aux élections municipales que le clientélisme devient le maître-mot des politiques urbaines marseillaises¹³⁸.



3.

¹³⁸ « En son temps, l'ancien maire de Marseille, Gaston Defferre, avait assuré son emprise en distribuant emplois municipaux et logements sociaux. C'est lui qui, peu à peu, a fracturé la ville en deux parties : au sud la bourgeoisie, au nord les « quartiers ». » - Pujol Philippe, *La fabrique du monstre*, Paris, Les Arènes, 2016, p. 210.

La stigmatisation des banlieues : quand les banlieues deviennent le bouc-émissaire des dysfonctionnements sociaux

De prime abord présentées comme propice à la mixité sociale, les banlieues sont rapidement devenues, dans l’imaginaire collectif, le terrain d’une grande partie des maux sociaux. Employé sciemment le terme de « maux », relevant du champ lexical médical, renvoie au néologisme de « sarcellite ». Apparu dans la presse au milieu des années 60, « la sarcellite » désignerait la « maladie des grands ensembles » dont les symptômes seraient, notamment, l’ennui, la délinquance et la dépression.



4.



5.

Les premières émeutes et rodéos urbains lyonnais de l'été 1981 provoquent, dans l'actualité médiatique de l'époque, un certain nombre d'amalgames qui perdurent encore de nos jours. Commence alors un dénigrement des banlieues et de leurs habitants qui ne tarde pas à s'accompagner d'un florilège de stéréotypes qui aboutit, inévitablement, à une stigmatisation des banlieues. C'est d'ailleurs ce que constate et souligne le sociologue Cyprien Avenel : « La première image que nous avons de la banlieue est négative : on pense spontanément à la délinquance, à l'insécurité, etc. Elle est le plus souvent perçue de façon péjorative et fait généralement figure de repoussoir. La société française véhicule à ce sujet une représentation construite collectivement à partir des reportages médiatiques de la violence et du malheur. [...] Ainsi, violences et émeutes à répétition, médias et débats publics produisent des effets de stigmatisation. On en vient alors à ne définir les quartiers que par une longue série de manques et de déficits. Les habitants suscitent le plus souvent des sentiments de pitié ou de peur.¹³⁹ »

Alors que les médias dépeignent les banlieues de manière péjorative, le cinéma, et plus particulièrement la mouvance cinématographique du film de

¹³⁹ Avenel Cyprien, « La construction du « problème des banlieues » entre ségrégation et stigmatisation », *Journal français de psychiatrie* [en ligne], volume 3, numéro 34, 2009, consulté le 29/08/2023.

URL : <https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2009-3-page-36.htm>

banlieue¹⁴⁰, donnent à voir une image de la banlieue bien plus complexe et nuancée que celle proposée par la presse. Qu'il s'agisse de *La Haine* (1995) ou plus récemment des *Misérables* (2019), les films de banlieue se font, pour la plupart, porte-parole d'une jeunesse délaissée et évitent, à bien des égards, tout sensationnalisme et sentimentalisme. Ni plaidoyer envers cette jeunesse, ni réquisitoire contre les bavures policières, *La Haine* est doté d'une dimension politique ne reposant aucunement sur l'énonciation d'un discours politique : « Ce film [*La Haine*] a par ailleurs le mérite, et c'est sûrement ce qui en a fondé le succès, de ne pas partir de la question des violences policières pour engager un discours politique, mais plutôt pour mettre en scène des situations de vie où se jouent les violences ordinaires, mais aussi les différentes résistances que des jeunes leur opposent. C'est ce qui fonde selon nous, l'intérêt, l'originalité et la force de ce film et qui a suscité une telle

¹⁴⁰ La sortie du film *La Haine* en 1995 marque, officiellement, la naissance de la mouvance cinématographique du film de banlieue. En effet, c'est après la sortie de *La Haine* que le critique aux *Cahiers du Cinéma* Thierry Jousse propose, pour caractériser le film de Mathieu Kassovitz, l'expression de « banlieue film » ; mot-valise qui deviendra, par la suite, le « film de banlieue ».

Réalisé en 1995 par Mathieu Kassovitz, *La Haine* se déroule au lendemain d'une nuit d'émeutes dans la cité des Mugets à Chanteloup-les-vignes en région parisienne ; émeutes provoquées par la mise en coma d'Abdel Ichaha, un jeune habitant de la cité, lors d'une garde à vue. Le film suit les pérégrinations de trois amis d'Abdel : Vinz qui souhaite venger Abdel, le pacifiste Hubert qui ne pense qu'à quitter la cité et Saïd qui joue le rôle de médiateur entre Vinz et Abdel.

adhésion. La dimension politique du film est manifeste, mais elle ne s'articule pas pour autant sur l'énonciation d'un discours politique.¹⁴¹ »



6.

Sorti vingt-quatre ans après *La Haine*, *Les Misérables* de Ladj Ly, lauréat du prix du jury à Cannes, relate l'histoire de Stéphane qui, suite à sa mutation en région parisienne, rejoint la Brigade Anti-Criminalité (la BAC) de Montfermeil et assiste, lors d'une arrestation, à une bavure policière (l'un de ses collègues blessant le visage d'un jeune garçon prénommé Issa suite à un tir de LBD). Loin de succomber à un certain manichéisme, le film de Ladj Ly, de même que celui de Mathieu Kassovitz, échappe aux stéréotypes inhérents à la banlieue pour mieux donner à voir la personnalité de chacun des habitants de Clichy-Montfermeil, comme l'atteste d'ailleurs les propos tenus par la journaliste Eva Bettan : « Cinématographiquement, d'habitude, très vite, vous voyez comment ça va se passer. Très vite, on arrive au cœur, à la bavure. Là, il

¹⁴¹ Bordier Julien, « Quinze ans après *La Haine* : l'important ce n'est toujours pas la chute, c'est l'atterrissage », *Variations* [en ligne], numéro 15, 2011, consulté le 19/08/2023.

URL ; <https://journals.openedition.org/variations/95?lang=en>

met 40 minutes et ces 40 minutes sont formidables parce qu'il nous présente les gens, parce qu'on voit un film ensoleillé parce qu'il vous montre aussi qu'il y a de la vie. Il vous montre que ce n'est pas qu'un archétype.¹⁴² »



8.

9.

Tous deux mués par le désir de filmer la banlieue afin de déconstruire les clichés qui lui sont apposés, Mathieu Kassovitz et Ladj Ly sont aussi deux réalisateurs qui refusent - par peur de se trouver à nouveau dans une logique

¹⁴² Bettan Eva, « *Les Misérables* de Ladj Ly : « le meilleur film de banlieue réalisé en France » » [en ligne], novembre 2019, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://www.radiofrance.fr/franceinter/les-miserables-de-ladj-ly-le-meilleur-film-de-banlieue-realise-en-france-1470782>

de stigmatisation - d'attribuer à leur film le statut de film de banlieue¹⁴³. Or, d'après Romain Dumont, « en édifiant un genre, le cinéma de banlieue devient le meilleur moyen de reprendre le contrôle narratif du territoire. À l'heure où les médias en font une attraction incontournable pour intervieweurs en manque de sensations fortes, seuls les cinéastes peuvent saisir l'opportunité d'en faire un état des lieux raffiné et humaniste.¹⁴⁴ »

La bande dessinée et le développement urbain

Dans son texte intitulé « La planche de bande dessinée, un objet singulier », Benoît Peeters retrace l'histoire de la planche de bande dessinée qui, à ses débuts, n'était pas organisée sous un format vertical, tel que nous le connaissons aujourd'hui, mais sous un format horizontal. C'est avec *Little Nemo in Slumberland* de Winsor McCay que l'organisation de la page de bande dessinée se transforme en devenant une surface dont tous les éléments son investis, telle une « véritable boîte à surprises que l'on peut parcourir de

¹⁴³ « [...] la proposition d'un cinéma de banlieue n'a jamais su coloniser l'esprit de ses réalisateurs. En effet, la vaste majorité de ceux qu'on a associés à ce dernier, ne s'en sont jamais réclamés; tout le contraire même, ils l'ont systématiquement répudié. » - Dumont Romain, « Banlieue-film. Le genre cité à comparaître », *Séquences : la revue de cinéma* [en ligne], numéro 320, octobre 2019, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/sequences/2019-n320-sequences05098/92684ac.pdf>

¹⁴⁴ *Ibid.*

plusieurs façons.¹⁴⁵ » C'est dire que, pour Peeters, on est passé d'une « page-tableau » à une « page cerveau » : « La planche cesse d'être une simple étape dans un feuilleton haletant, une addition de cases ou un empilage de strips, pour se transformer en unité organique.¹⁴⁶ » Dès lors, cette « page cerveau », composée de cases qui évoquent une cabane ou une petite maison, s'apparente à une sorte d'immeuble composé d'étages, de couloirs, d'escaliers et de portes dans lequel le lecteur s'y aventure tout au long de sa lecture. Contrairement à la bande dessinée classique qui décode et décrypte le monde, permettant ainsi au lecteur de mieux se l'approprier, la bande dessinée contemporaine, plus complexe dans sa mise en page, semble proposer l'idée de « vivre avec les bris épars de la réalité qui nous entoure¹⁴⁷ » et non plus celle d'un « espace habitable¹⁴⁸ ».

De plus, la bande dessinée est un art intimement lié au progrès technique, à l'industrialisation et à l'urbanisation. En effet, comme le cinéma du début du XXe siècle, la bande dessinée évoque la société dans laquelle elle a vu le jour : son décor de prédilection est la ville, terrain de jeu du héros moderne et espace révélateur des mutations de la société.

Pour l'architecte Philippe Morin, New York symbolise la première ville icône de la bande dessinée : « Elle est la cité idéale : les plus grands groupes de presse y siègent, les décors sont sources d'inspiration pour les auteurs et le

¹⁴⁵ Peeters Benoît dans Bernière Vincent (dir.), *Les 100 plus belles planches de la bande dessinée*, Paris, Beaux-Arts éditions, 2016, p. 211-214.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

melting pot de ses habitants devient un lectorat idéal. Que de chefs-d'oeuvre en son nom seront créés, du *Little Nemo* (1905) de Winsor McCay au *Bringin Up Father* (1913) de George McManus où les personnages semblent habiter définitivement le Chrysler Building.¹⁴⁹ » *Little Nemo in Slumberland* de Winsor McCay évoque la société moderne et la verticalisation de la ville : l'auteur transforme New-York en ville féérique et merveilleuse à travers Slumberland, la ville du personnage de Little Nemo.

Aussi, on observe que la plupart des super-héros évoluent au sein des mégalofoles, « ils habitent et veillent sur des villes imaginaires, des mégalofoles à l'architecture toujours grandiose, à l'image d'une Amérique en mutation à l'orée des années 1940. La ville fantasmée est l'objet, au sens littéral, de toutes convoitises, le nid idéal des « méchants », son architecture même devient un labyrinthe noir où les super-héros ne cessent de vouloir remonter vers la lumière.¹⁵⁰ »

Pour Jean-Marc Thévenet, Paris avec ses monuments historiques, ses larges boulevards et ses brasseries, représente une ville rêvée pour les auteurs de bande dessinée¹⁵¹. À travers ses adaptations des *Nouveaux mystères de Paris* de Léo Malet et la série *Adèle Blanc-sec*, Tardi a montré son goût certain et son talent extrême pour restituer Paris. Dans *Revoir Paris* de Schuiten et Peeters, la ville de Paris prend tellement d'importance qu'elle finit pas devenir un protagoniste à part entière.

¹⁴⁹ Morin Philippe dans Rambert Francis (dir.) et Thévenet Jean-Marc (dir.), *Archi et BD. La ville dessinée*, Paris, Monographik, 2010.

¹⁵⁰ Jalabert Olivier dans *Ibid.*

¹⁵¹ Cf. Thévenet Jean-Marc dans *Ibid.*

Enfin, par sa distribution d'ensemble et sa verticalité, la page de bande dessinée s'apparente à un véritable immeuble avec ses étages, ses couloirs, ses escaliers et ses portes est n'est pas sans rappeler les immeubles de banlieues situés en périphérie des grandes villes.

De Marseille à Saint-Denis, quand l'art réinvente les Grands Ensembles avec les habitants

Réaliser des oeuvres d'art au coeur même des Grands Ensembles pose la question d'une certaine ontologie de l'art à l'intérieur d'un lieu d'habitation. En effet, faire intervenir des artistes au sein même d'une oeuvre d'art¹⁵² n'apparaît-il pas, de prime abord, comme un ajout, un *surplus* d'art ?

À bien des égards et au-delà de l'idée d'un *surplus* d'art, les oeuvres réalisées dans certaines cités de Marseille donnent à voir la diversité et l'éclectisme de ces cités - jusqu'alors souvent perçues comme métaphore d'un bloc de béton, où règne insécurité et incivilités, des plus homogènes qu'il soit

¹⁵² On pense ici à l'unité d'habitation du Corbusier qui est considérée comme oeuvre fondatrice du brutalisme architectural.

- tout en soulevant et apportant des bribes de réponses à des problématiques sociales contemporaines inhérentes à ces cités¹⁵³.

Tout d'abord, on s'aperçoit, ici, que les oeuvres d'art réalisées sous forme de projet participatif - plus particulièrement celles de Stefan Eichorn et Natanaël Abeille - ont pour vocation d'interagir avec les habitants de la cité.

De cette interaction entre les artistes et les habitants se pose la question de la médiation culturelle, inextricable à la question des publics, comme l'explique, notamment, le passage cité ci-après : « Deux oeuvres ont particulièrement marqué



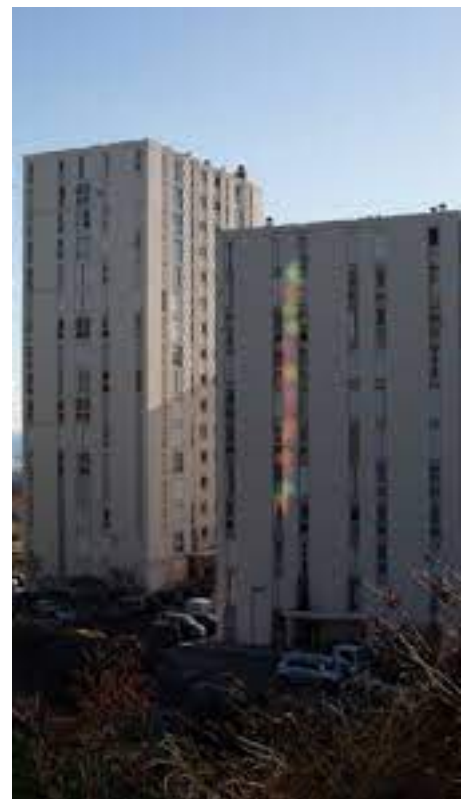
10.

ma collaboration avec la fondation Logirem au sein des Ateliers de la Cité dans les quartiers nord de Marseille. L'oeuvre *Le Parlement* (2015) de Stefan Eichorn tout d'abord, parce que celle-ci a été la première que j'ai inaugurée

¹⁵³ « Chez David Hammons, chez Thomas Hirschhorn, dans la vidéo *How Do We Know What Home Looks Like* de Martha Rosler ou encore dans le projet de télévision de Superflex, l'un des objectifs est de bousculer les images et les stéréotypes associés aux Grands Ensembles et au logement social. Ce ne sont plus des quartiers « où l'on ne va plus », des soi-disant « territoires perdus ». À l'inverse, ces espaces deviennent des lieux à découvrir, ou plutôt qui sont soudainement découverts. Les différents acteurs des projets sont dépositaires d'un double message : les Grands Ensembles peuvent être le lieu d'une valorisation (un lieu à voir, un lieu « hors du commun » comme le *Musée Précaire Abinet* ou les *Monuments* de Thomas Hirschhorn), mais aussi un lieu de cohésion avec les habitants (chez Martha Rosler et Superflex notamment). C'est également pour les habitants l'occasion de produire de nouveaux savoirs - sur les Grands Ensembles et sur ce qui y a trait -, hors du monde académique et de toute vision universalisante et omnisciente de l'histoire. » - Guy-Denarcy Léo, *Les Grands Ensembles*, Paris, Sombres torrents, 2022, p. 29.

au sein de la cité de La Bricarde. J'ai ainsi pu dès le départ découvrir les spécificités liées à la production d'oeuvres d'art au sein des Grands Ensembles, notamment, la question épineuse de l'intervention sur le bâti, ce que l'artiste a contourné avec intelligence en choisissant de travailler sur le site des jardins partagés situés à côté de ce qu'on appelait auparavant « La Bricarde provisoire » et qui désignait un bidonville à proximité des bâtiments. Pour ces jardins très prisés des familles, et plus généralement des habitants, il a conçu une structure sur laquelle s'asseoir, permettant ainsi de s'extraire du rapport classique du spectateur en attribuant à l'oeuvre une valeur d'usage. [...] *Le Parlement* a cette une valeur sculptural propre, mais c'est avant tout un lieu où se réunir, s'asseoir et échanger.¹⁵⁴ »

Quant à l'oeuvre de Nathanaël Abeille, sa spécificité réside, avant tout, dans son intervention aussi immatérielle que sociale. « S'inspirant du contexte de la cité, il [Nathanaël Abeille] a souhaité intervenir sur la colline qui relie le site de La Bricarde à celle de Plan d'Aou. À partir de ce lieu à l'implantation exceptionnelle, mais qui demeure une enclave résolument marquée par les problèmes sociaux des quartiers nord, Nathanaël Abeille a pris le parti de réfléchir ce qu'il nomme le « festival » quotidien des couchers de soleil de la rade de Marseille. Il a réalisé pour ce faire une série de réflecteurs en verre qui projettent la lumière du soleil sur les façades des bâtiments orientées à l'est. [...] En ayant recours à ces dispositifs de verre qui agissent comme des miroirs



¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 47-48.

réfléchissants, aucune intervention en dur n'est nécessaire sur les immeubles.

Tout advient à distance, uniquement par reflet, par

diffusion et par empreinte temporaire. L'une des 11.

volontés de Nathanaël Abeille était aussi de matérialiser l'idée qu'une solution peut venir de l'extérieur du bâtiment, par résonance ou par capillarité, comme il le fait en travaillant depuis la colline, au dessus des bâtiments.¹⁵⁵ »

Induisant l'idée que le public - et la notion de médiation culturelle qu'il sous-tend - fait partie intégrante de l'oeuvre, ces oeuvres invitent le public à ne plus être passif mais actif. Car, comme le rappelle Léo Guy-Denarcey, « les deux exemples d'oeuvres de Stefan Eichhorn et de Nathanaël Abeille permettent de poser, bien que de manière différente, la question centrale liées aux résidences artistiques dans les Grands Ensembles, à savoir celle des publics. En effet, les publics - à la fois spectateurs mais aussi plus ou moins acteurs - sont au coeur des projets, d'autant plus que la dimension participative est devenue prépondérante dans les projets depuis les années 2010. [...] L'un des enjeux principaux des projets portés par les Ateliers de la Cité consiste surtout à s'affranchir des deux affirmations prétendant d'un côté que « l'art, c'est la vie » et que de l'autre « l'art contemporain n'intéresse personne ». *Le Parlement* de Stefan Eichhorn, l'intervention de Natanaël Abeille [...] racontent le rêve et l'utopie du dépassement de la frontière profondément instituée entre publics et non-publics. Tous à leur manière brisent l'idée d'un micro-public d'initiés qui serait le détenteur du savoir esthétique, en opposition avec les habitants de ces quartiers populaires, individus ordinaires à la fois mystérieux et éternellement profanes. Faire l'expérience de cette

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 48-51.

rencontre avec d'autres publics, probablement moins habitués aux rapports artistiques, c'est cependant se donner la possibilité d'intégrer d'autres modèles socio-démographiques et socio-culturels, différents de ceux que l'on observe justement au sein des musées, des galeries ou des centres d'art.¹⁵⁶ »

C'est dire que, penser l'art dans un milieu urbain tel que la cité - à la frontière entre espace public et espace privé -, fait appel à un certain nombre d'acteurs considérables (artistes, habitants, collectivités territoriales et bailleurs sociaux) autour desquels se cristallise des enjeux socio-politiques en corrélation avec la pensée éthique du verbe « habiter ».

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 51-52.

CHAPITRE V

Le chez soi urbain : vivre-ensemble dans la ville

En 1984, l'architecte Nøberg-Schulz écrit : « le terme « habitat » signifie ici quelque chose de plus que d'avoir un toit et un certain nombre de mètres carrés à sa disposition. D'abord, il signifie rencontrer d'autres êtres humains pour échanger des produits, des idées et des sentiments, c'est-à-dire pour expérimenter la vie comme une multitude de possibilités. Ensuite, il signifie se mettre d'accord avec certains d'entre eux, c'est-à-dire accepter un certain nombre de valeurs communes. Enfin, il signifie être soi-même, c'est-à-dire choisir son petit monde personnel.¹⁵⁷ »

À la croisée entre *oikos* et *poros*, la maison renvoie, d'une part, à « un ensemble de biens, le lieu propre (*oikeios topos*) d'appropriation des choses¹⁵⁸ » et, d'autre part, ne peut exister sans *poros*. « Il n'y a pas d'habitation sans passages, pas d'*oikos* sans *poros*. [...] On se souvient que Platon a fait de Poros, par la bouche de Diotime dans *Le Banquet*, le père d'Éros. [...] Mais quel rapport pourrait avoir ce mythe platonicien avec l'architecture et le problème de l'habitation ? Si Éros couche à la dure, son père Poros serait-il capable de lui procurer à l'occasion quelque architecture où s'abriter ? Une architecture qui serait elle-même poreuse peut-être ? Qu'est-ce à dire ? Une

¹⁵⁷ Nøberg-Schulz Christian cité dans Rollot Mathias, *Éléments vers une éthique de l'habitation* [en ligne], thèse de doctorat en architecture, sous la direction de Chris Younès et Stéphane Bonzani, Université Paris VIII et ENSA Paris - La Villette, 2016, consulté le 31/08/2023.

URL : <https://hal.science/tel-01851283v1/document>

¹⁵⁸ Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 106.

architecture poreuse est une architecture qui laisse la vie et les actions des hommes la traverser et jouer avec elle. Au travers de ses pores, les édifices respirent. C'est ce que nous suggère ce passage magnifique du « portrait de Naples » par Asja Lacis et Walter Benjamin, fragment qui contient en outre une des plus justes définitions de l'architecture qu'il puisse nous être donné de méditer : « Poreuse comme cette roche est l'architecture. Édifice et action s'enchevêtrent dans des cours, des arcades et des escaliers. En tout on préserve la marge qui permet à ceux-ci de devenir le théâtre de nouvelles constellations imprévues. On évite le définitif, la marque. Aucune situation n'apparaît, telle qu'elle est, prévue pour durer toujours, aucune figure n'affirme : « Ainsi et pas autrement. » Ainsi se réalise ici l'architecture, cette pièce la plus significative de la rythmique d'une communauté. »¹⁵⁹ »

De nos jours, le vivre-ensemble tend de plus en plus à être menacé par l'accroissement de l'individualisme. Défini par Alexis de Tocqueville comme « un sentiment réfléchi qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables de telle sorte que, après s'être créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même », l'individualisme, qui plus est celui de l'époque contemporaine, est caractéristique d'une crise du lien social. Une crise du lien social qui tend à fragmenter la société au travers d'un processus, pour reprendre les mots de Michel Maffesoli, de « communautarisation » ; une « communautarisation » qui, elle-même, résulte d'un phénomène de sociabilité élective.

Loin d'être disparate et de plus en plus en proie à un individualisme associé à la recherche d'un entre-soi, l'espace de la ville tend à se sédimenter

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 113 - 116.

en une pluralité d'espaces homogènes formés, pour la plupart, en fonction des catégories socio-professionnelles.

Los Angeles, cité des anges déchus de l'utopie californienne

Cité des anges déchus de l'utopie californienne, Los Angeles est, aujourd'hui, peuplée d'environ quatre millions d'habitants qui se répartissent, à travers la ville, selon une homogénéité raciale et sociale de l'espace urbain. Reposant sur une ségrégation sociale par l'habitat des plus manifestes, cette configuration de l'espace urbain s'articule, notamment, au travers des nombreuses routes qui sillonnent la ville et répondent au sentiment d'insécurité ressenti par une majorité de l'*upper middle class*. Les routes de Los Angeles tendent, également, à provoquer la disparition de tous liens sociaux entre les habitants. En effet, comme le rappelle Frédéric Moulène, « la circulation automobile, ces dernières années, a en outre su répondre au sentiment d'insécurité : routes et autoroutes ont servi de barrières protectrices et surtout les lieux ont été aménagés en faveur des automobilistes de manière à ce qu'ils n'aient même plus besoin de sortir de leur habitacle (ex : fast-food drive). Du coup la rue comme lieu de contacts interpersonnels n'est plus ce qu'elle

était avec toutes les conséquences que cela peut avoir sur le lien social.¹⁶⁰ »

Ville à l'apanage de politiques sécuritaires drastiques, Los Angeles bénéficie, outre ces nombreux postes de polices auxquels s'ajoute le recours à des sociétés de sécurité privée, d'un système de vidéo-surveillance considérable. Ainsi, un sentiment permanent plane sur Los Angeles : celui d'être observé et scruté constamment par des caméras de vidéo-surveillance. Los Angeles ou la ville où triomphe le modèle d'une société de surveillance, pourrait-on (tristement) dire. Par l'omniprésence de ces outils de surveillance accrue, la réalité semble rejoindre la science-fiction. C'est d'ailleurs ce que met en évidence Mike Davis dans son ouvrage intitulé *Au-delà de Blade Runner. Los Angeles et l'imagination du désastre* : « Si Davis se réfère au film *Blade Runner*, c'est parce qu'on y retrouve une urbanité hyper-sécurisée : vidéosurveillance, radars de poche, localisation automatique à infrarouge des personnes, espaces restreints aux personnes reconnues par lecteur de cartes, d'empreintes digitales, de mesure rétinienne ou vocale.¹⁶¹ »

¹⁶⁰ Moulène Frédéric, « Mike Davis : Los Angeles ou l'urbanité contre la société » [en ligne], 2008, consulté le 29/08/2023.

URL : <https://hal.science/hal-03549519/document>

¹⁶¹ *Ibid.*

Autre conséquence désastreuse de ces politiques sécuritaires à outrance celle de la politique de *containment* des sans-abris. Laissés pour compte par les pouvoirs publics, les sans-abris sont relégués dans des quartiers spécifiques qui s'apparentent chacun à un « vaste dépôt de mendicité à ciel ouvert ». Parmi ces quartiers, celui tristement célèbre de Skid Row. « Reprenant délibérément le langage de la guerre froide, la ville [Los Angeles] a alors développé l'idée d'un *containment* des sans-abri dans le périmètre de Skid Row, sur la partie est de la 5e Rue, transformant de fait le quartier en un vaste dépôt de mendicité à ciel ouvert. Mais les effets pernicieux de cette stratégie se sont vite fait sentir. La concentration sur un espace restreint de tout le désespoir et de toute la pauvreté, combinée à l'absence de politique de logement social, a fait de Skid Row le quartier probablement le plus dangereux du monde, où les « Égorgeurs », les « Vautours de la nuit » et autres prédateurs font régner la terreur.¹⁶² »

De Los Angeles à Paris, l'antinomie du sans-abri qui habite apparaît au regard - souvent détourné - de tout un chacun. Cela peut paraître quelque peu oxymorique mais les sans-abris *habitent* bel et bien : « Les S.D.F. Parce qu'ils ont jeté l'éponge par choix ou parce qu'ils y ont été contraints, vivent, subsistent [...] ils ne cessent pourtant

¹⁶² Davis Mike, *City of Quartz. Los Angeles. Capitale du futur*, Paris, La Découverte, 1997, p. 213.

d'habiter. Parcourant les villes de long en large ils parcourent l'étendue de leur oekoumène¹⁶³ en choisissant stratégiquement les pôles qui leur assurent la subsistance via la mendicité, et font tantôt d'une cage d'immeuble, tantôt d'un bout de trottoir le centre momentané de leur habitat résidence.¹⁶⁴ »

¹⁶³ Repensé par Georges-Hubert de Radkowski, l'oekoumène - désignant, chez les Anciens, la terre habitée qui s'oppose au monde inconnu (inhabité, vierge de toute habitation) - est « la réalité géographique qui correspond à la relation espace/société, c'est la dimension spatiale de l'existence d'une société, là où se passe la totalité de son existence. C'est autrement dit, l'espace de « l'étendue vitale », celle qui offre les ressources nécessaires à la vie, c'est donc l'espace habité d'une population, d'une ethnie dans lequel celle-ci est toujours présente dans le temps mais où sa localisation dans l'espace est indéterminée, tantôt ici, tantôt là. L'oekoumène est donc pour une population ce qui lui « *donne d'exister mais aussi ce qui donne tout ce qu'il faut pour exister* », l'habitat où se configure son économie, sa politique, et ses lois, le territoire ou le pays où se déploie une communauté culturelle. L'oekoumène est donc l'habitat nécessaire, permanent et de droit d'une population qui l'exploite et le transforme physiquement, qui le valorise symboliquement et s'y identifie y compris affectivement. » - Baudry Hugues, *Approche des conditions fondamentales de l'habitabilité des espaces. Pour une contribution à la Géographie comme science de l'habiter* [en ligne], thèse de doctorat en géographie, sous la direction de Lussault Michel, Université François Rabelais de Tours, 2007, consulté le 15/06/2022.

URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00171043/document>

Plus précisément, « l'opposition est entre connu/inconnu et non entre nature/culture, puisque la nature se situe des deux côtés de la limite. L'oecumène est donc un espace habité et habitable par opposition à un chaos extérieur. C'est l'espace humanisé par opposition à l'espace non humanisé. » - Goetz Benoît, *op. cit.*, p. 90.

¹⁶⁴ Baudry Hugues cité dans Rollot Mathias, *op. cit.*

Dubaï, un urbanisme à l'image du néolibéralisme

Si Los Angeles était comparée, par Adorno et Horkheimer, à une « boule de cristal permettant de lire l'avenir du capitalisme », Dubaï, quant à elle, « est la parfaite expression des valeurs néolibérales du capitalisme contemporain¹⁶⁵ » et préfigure, de manière paroxystique, l'une de ces « villes hallucinées du néo-capitalisme ». Dubaï, village de pêcheur transformé en ville du gigantisme, du loisir à foison, de la catastrophe écologique et de la corruption : « Sous le règne de l'Émir-PDG Cheikh Mohammed El Maktoum, son despote éclairé âgé de 58 ans, Dubaï est devenue la nouvelle icône globale de l'ingénierie urbanistique d'avant-garde. [...] Cité des mille et une villes, Dubaï déploie vers le firmament une architecture gonflée aux stéroïdes. Chimère fantasmagorique plus que simple patchwork, elle incarne l'accouplement monstrueux de tous les rêves délirants des Barnum, Gustave Eiffel, Walt Disney, Steven Spielberg, Jon Jerde, Steve Wynn - les architectes de Las Vegas - et autres Skidmore, Owings et Merrill. Souvent comparé à Las Vegas, Manhattan, Orlando, Monaco et Singapour, l'émirat est tout cela à la fois, mais porté à la dimension du

¹⁶⁵ Davis Mike et Monk Daniel B. (dir.), *Paradis infernaux. Les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008, p. 72.

mythe : un pastiche hallucinatoire du *nec plus ultra* en matière de gigantisme et de mauvais goût.¹⁶⁶ »

Dans ces villes où triomphe le capitalisme, les liens sociaux semblent être réduits à néant. ; les chimères du capitalisme qui promettaient un épanouissement par la (sur)consommation ayant laissé place à l'exacerbation d'une solitude déshumanisante que la figure du flâneur semble contrer.

Le flâneur, une figure aux antipodes de l'individualisme

« Plus tard je devais penser à l'Amérique comme à une immense Cité de la Nuit étalant sa kermesse criarde de Time Square à Hollywood Boulevard - appel du juke-boxes, gémissements du rock-n-roll : L'Amérique nocturne dont les villes noires se fondent dans la forme inévitable de la solitude¹⁶⁷ », écrit John Rechy dans l'incipit de *Cité de la Nuit*.

Au coeur des villes au rythme de vie effréné, semble naître le sentiment d'une solitude partagée qui répond à la logique de l'être-avec énoncée par Nancy. Selon Nancy, cette logique de l'être-avec « ne correspond à rien d'autre, tout d'abord, qu'à ce qu'on pourrait appeler la phénoménologie banale des ensembles inorganisés de personnes. Les voyageurs d'un même compartiment de train sont simplement les uns à côté des autres, de manière

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁷ Rechy John, *Cité de la nuit*, trad. fr. Rambaud Maurice, Paris, Gallimard, 1993, p. 29.

accidentelle, arbitraire, tout extérieure. Ils sont sans rapport entre eux. Mais ils sont aussi bien en tant que voyageurs de ce train, dans ce même espace et pour ce même temps.¹⁶⁸ » C'est dire que les villes recèlent d'une commune solitude urbaine.

En 1903, Georg Simmel observait déjà que l'on ne se sentait « nulle part ailleurs si seul que dans la foule des grandes villes. » Un sentiment de solitude que le flâneur aime à éprouver pleinement¹⁶⁹. À travers ces déambulations dans la ville, le flâneur - qui selon Benjamin, est celui qui « aime la solitude dans la foule » - participe à la création de ce qu'on pourrait appeler un *clinamen* urbain. « De même que le *clinamen* est la cause du rapport d'un atome à un autre atome, la flânerie est cause, raison de constituer un réseau entre les gens. Le réseau est formé d'une multitude de points liés entre eux par une pluralité de connections. Il est une structure ouverte, complexe, composé

¹⁶⁸ Nancy Jean-Luc, *La communauté désœuvrée* (1986), Paris, Christian Bourgeois, 2004, p. 222-223.

¹⁶⁹ « On entend souvent que, dans la société moderne, la quotidienneté abandonne l'individu à des rapports appauvris. Les habitants des grandes villes semblent afficher une indifférence presque totale envers leurs voisins. La ville les isole, les enferme, les rend solitaires. Cependant, même dans cette société de *foule solitaire*, des gens continuent à flâner : ils choisissent d'être solitaires, ils continuent à chercher la solitude et dépensent leur temps en activités sans utilité apparente. Peut-être la ville ne nous isole-t-elle pas autant que le craignent ceux qui considèrent notre société comme purement individualiste et qui disent la nostalgie de la communauté d'autrefois. En effet, on peut trouver chez le flâneur et la flâneuse, le désir de rester, d'agir, de sentir avec les autres, comme les autres. » - Shin Jieun, *Le flâneur postmoderne. Entre solitude et être-ensemble*, Paris, CNRS Editions, 2013, p. 15.

d'éléments en interconnexion, au sein de laquelle aucun point n'est privilégié, les entrées y sont multiples, et il se caractérise par l'hétérogénéité.¹⁷⁰ »

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 226.

CONCLUSION

Certains qualifient les tours HLM de laides et d'inhabitables, dépourvues de toute charge émotionnelle et habitationnelle¹⁷¹. Cela est loin d'être véridique comme l'atteste, notamment, la célèbre retransmission en direct de la démolition de la tour Debussy, à la Courneuve, en 1986 :

(une jeune femme interviewée)

« - C'est quelque chose qui s'en va de moi, quoi.

- Vous auriez préféré la garder ?

- Ben ouais, quand même, j'ai passé dedans toute ma jeunesse là d'dans...»

(une deuxième femme, plus âgée)

« -Alors, vous regrettez la barre Debussy ?

- Je la regrette, d'ailleurs, j'ai pleuré quand... c'est tombé, quoi... »¹⁷²

« Qu'est-ce que la notion d'habiter ?, Qu'est ce qu'une maison ? » À ces question, plus qu'éthiques qu'ontologiques et des plus politiques, se profilent une multitude de réponses : il y a autant de manières d'habiter qu'il n'y a

¹⁷¹ « Attirer l'attention sur la *charge habitationnelle* des lieux, c'est amener à considérer chaque habitat comme une œuvre irremplaçable, ce que démontrent toutes les enquêtes étudiant l'affect à l'œuvre entre les HLM et leurs habitants, et les témoignages suivant la démolition des tours. » - Rollot Mathias, *op. cit.*

¹⁷² Journal télévisé du 18 février 1986, archives de l'INA cité dans Rollot Mathias, *op. cit.*

d'être-humains ; chaque être humain façonnant son oekoumène à son image et avec les moyens dont il dispose.

Ainsi, dans le cadre de la rédaction de ce présent mémoire, mener à bien ses recherches permet de rendre compte à quel point l'accueil de l'Autre est tangible. L'hospitalité non intéressée semble loin d'être acquise et demeure sans cesse menacée par des discours qui stigmatisent toujours plus les minorités pour mieux glorifier une pensée nationaliste dont certains médias n'hésitent pas à se targuer. À l'ère de l'Anthropocène, concevoir la ville de demain relève, pour les urbanistes, d'un défi alliant respect des équilibres environnementaux et bien-être humain. Alors qu'on estime, d'ici à 2050, une population mondiale atteignant les 9 milliards d'habitants, la question du logement apparaît comme inévitable.

Penser l'habitat de demain, c'est avant tout penser un habitat qui prend en compte et anticipe les défis majeurs d'un XXI^e siècle en proie au réchauffement climatique, aux crises systémiques et au phénomène de surpopulation.

La ville de demain sera-t-elle l'apogée des *gated communauties* où la notion de mixité sociale sera remplacée par celle de l'entre-soi ? L'urbanisme fera-t-il l'éloge de l'hospitalité en proposant des formes d'habitats alternatifs ? Quels rôles joueront les nouvelles technologies dans la construction d'un nouveau model urbain ?

C'est sûr ces interrogations aux réponses encore incertaines que s'achève ce mémoire qui invite à envisager la ville de demain non plus comme une dystopie dépeinte par la multitude de scénarios catastrophes qu'on peut lire et entendre mais comme une utopie concrète.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt Hannah, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982.
- Banon David, *De l'être à la lettre. Philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2022.
- Blanchot Maurice, *L'entretien infini* (1969), Paris, Gallimard, 2006.
- Cassin Barbara, *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Pluriel, 2013.
- Chardel Pierre-Antoine, Kemp Peter et Reber Benard, *L'éco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2010.
- Chollet Mona, *Chez soi. Une odyssée de l'espace domestique*, Paris, La Découverte, 2015.
- Davis Mike et Monk Daniel B. (dir.), *Paradis infernaux. Les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008.
- Davis Mike, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, Paris, La Découverte, 1997.
- Derrida Jacques, *Hospitalité. Séminaire 1995-1996*, Paris, Seuil, 2021.
- Derrida Jacques, *Marges*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972,
- Derrida Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, tome 2, Paris, Galilée, 1987.
- Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- Derrida Jacques, *Les arts de l'espace*, Paris, Editions de la Différence, 2015.
- Farel Alain, *Architecture et complexité. Le troisième labyrinthe*, Marseille, Parenthèses, 2008.
- Hanimann Joseph et Salmon Christian, *Devenir minoritaire. Pour une nouvelle politique de la littérature*, Paris, Denoël, 2003.
- Kelen Jacqueline, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, Guy Trédaniel, 2017.

- Le Corbusier, *La Charte d'Athènes* (1943), Paris, Points, 2016.
- Levinas Emmanuel, *Difficile liberté* (1963), Paris, Albin Michel, 2006.
- Levinas Emmanuel, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard et Radio-France, 1982.
- Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972.
- Levinas Emmanuel, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Editions de minuit, 1982.
- Levinas Emmanuel, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- Lucan Jacques, « La Villette : expériences », *AMC. Architecture Mouvement Continuité*, numéro 6, décembre 1984.
- Maurin Eric, *Le ghetto français. Enquête sur le séparatisme généralisé*, Paris, Seuil, 2004, p. 85.
- Morin Philippe dans Rambert Francis (dir.) et Thévenet Jean-Marc (dir.), *Archi et BD. La ville dessinée*, Paris, Monographik, 2010.
- Nancy Jean-Luc, *La communauté désœuvrée* (1986), Paris, Christian Bourgeois, 2004.
- Paquot Thierry (dir.) et Younès Chris (dir.), *Éthique, architecture, urbain*, Paris, La Découverte, 2000.
- Peeters Benoît dans Bernière Vincent (dir.), *Les 100 plus belles planches de la bande dessinée*, Paris, Beaux-Arts éditions, 2016.
- Ramond Charles, *Vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.
- Rechy John, *Cité de la nuit*, trad. fr. Rambaud Maurice, Paris, Gallimard, 1993.
- Semprun Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994.

Shin Jieun, *Le flâneur postmoderne. Entre solitude et être-ensemble*, Paris, CNRS Editions, 2013.

Thèses :

Baudry Hugues, *Approche des conditions fondamentales de l'habitabilité des espaces. Pour une contribution à la Géographie comme science de l'habiter*, thèse de doctorat en géographie, sous la direction de Michel Lussault, Université François Rabelais de Tours, 2007.

Farnia Shalmani Hamed, *Architecture contemporaine et théorie de la déconstruction: le processus architectural à l'épreuve de la philosophie* [en ligne], Thèse de doctorat en architecture, sous la direction de Daniel Payot, Université de Strasbourg, 2015.

URL : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01245918/file/Farnia_Shalmani_Hamed_2015_ED520.pdf

Rollot Mathias, *Éléments vers une éthique de l'habitation*, thèse de doctorat en architecture, sous la direction de Chris Younès et Stéphane Bonzani, Université Paris VIII et ENSA Paris - La Villette, 2016.

SITOGRAPHIE

Articles

Avenel Cyprien, « La construction du « problème des banlieues » entre ségrégation et stigmatisation », *Journal français de psychiatrie* [en ligne], volume 3, numéro 34, 2009, consulté le 29/08/2023.

URL : <https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2009-3-page-36.htm>

Bettan Eva, « *Les Misérables* de Ladj Ly : « le meilleur film de banlieue réalisé en France » » [en ligne], novembre 2019, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://www.radiofrance.fr/franceinter/les-miserables-de-ladj-ly-le-meilleur-film-de-banlieue-realise-en-france-1470782>

Bonitto-Donato Céline, « De la déconstruction philosophique au déconstructivisme architectural et vice-versa », *Archives de Philosophie* [en ligne], volume 2, numéro 83, 2020, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02551762/document>

Clément Arnaud, « Altérité et humanité : Robert Legros commentateur de Levinas », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], numéro 26, 2019, consulté le 25/01/2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/506>

Derrida Jacques, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », *Commentaire* [en ligne], volume 4, numéro 108, 2004, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2004-4-page-1099.htm>

Dumont Romain, *Banlieue-film. Le genre cité à comparaître*, Séquences : la revue de cinéma [en ligne], numéro 320, octobre 2019, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/sequences/2019-n320-sequences05098/92684ac.pdf>

Fischman Marc, « L'Autre chez Lévinas : une vision utopique de l'hu-main ? », *La chaîne d'union* [en ligne], volume 48, numéro 2, 2009, consulté le 30/01/2022.

URL : <https://www.cairn.info/revue-la-chaine-d-union-2009-2-page-62.htm>

Glikou Mylène, « Bernard Tschumi. Architecture : concept et notation » [en ligne], 2014, consulté le 30/08/2023.

URL : <http://mediation.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-Tschumi/#renvoi7>

Hernandez Marta, « La *khôra* du *Timée* : Derrida, lecteur de Platon », *Appareil* [En ligne], 2021, consulté le 30/08/2023.

URL : <https://journals.openedition.org/appareil/1780>

Lacoste Yves, « Un problème complexe et débattu : les grands ensembles », *Bulletin de l'Association de Géographes Français* [en ligne], 1963, consulté le 19/08/2023.

URL : https://www.persee.fr/doc/bagf_0004-5322_1963_num_40_318_5657

Martinez Lopez Fernando (rapporteur), *Rapport sur la Charte des villes refuges* [en ligne], 1995, consulté le 19/08/2023.

URL : <https://rm.coe.int/rapport-sur-la-charte-des-villes-refuges/16808becad>

Moulène Frédéric, « Mike Davis : Los Angeles ou l'urbanité contre la société » [en ligne], 2008, consulté le 29/08/2023.

URL : [URL : https://hal.science/hal-03549519/document](https://hal.science/hal-03549519/document)

Richter Silvia, « « Il faut savoir passer d'un langage à l'autre. » Une des dernières interviews d'Emmanuel Levinas en 1992, avec Jacob Golomb et Ephraïm Meïr (inédite en français) », *Pardès* [en ligne], volume 1, numéro 51, 2012, consulté le 15/08/2023.

URL : [URL : https://www.cairn.info/revue-pardes-2012-1-page-151.htm#no6](https://www.cairn.info/revue-pardes-2012-1-page-151.htm#no6)

CREDITS PHOTOGRAPHIQUES

1. Mylonas Manolo, *Banlieue bleue*.
- 2 et 3. Farrouj Yosra, *Guetteurs Superstar*, 2022.
- 4 et 5. Leon-Quijano Camilo, *Les rugbywomen. Plaquer les stéréotypes*, 2017.
- 6 et 7. Kassovitz Mathieu (réal.), *La Haine*, 1995, 98 minutes.
8. et 9. Ly Ladj (réal.), *Les Misérables*, 2019, 101 minutes.
10. Eichhorn Stephane, *Le Parlement*, 2015.
11. Abeille Nathanaëlle, *Réflexion*, 2016.