



HAL
open science

**“ Nommer un lieu à l’ère de la technique moderne ” :
communication dans le cadre du séminaire “ Espace –
Ecriture – Architecture ” et du cycle de conférences
organisés par Paris Nanterre et l’École Nationale
Supérieure d’Architecture Malaquais (ENSA) sur le
thème du “ Lieu : fiction et architecture ”, le mercredi
27 janvier 2021 à Paris (75)**

Pierre Souq

► **To cite this version:**

Pierre Souq. “ Nommer un lieu à l’ère de la technique moderne ” : communication dans le cadre du séminaire “ Espace – Ecriture – Architecture ” et du cycle de conférences organisés par Paris Nanterre et l’École Nationale Supérieure d’Architecture Malaquais (ENSA) sur le thème du “ Lieu : fiction et architecture ”, le mercredi 27 janvier 2021 à Paris (75). Séminaire et Cycle de conférences “ Espaces – Ecritures – Architectures ” ENSA / Univ Nanterre, Jan 2021, Paris, France. hal-03255899

HAL Id: hal-03255899

<https://uca.hal.science/hal-03255899v1>

Submitted on 9 Jun 2021

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 Nanterre – ENSA Paris Malaquais
Séminaire et Cycle de conférences
« Espaces – Ecritures – Architectures »
Le lieu : fiction et architecture
2020–2022

27 janvier 2021

Titre : Nommer un lieu à l'ère de la technique moderne

Résumé

Le but de notre communication consiste à interroger le nom des lieux dans une visée phénoménologique. Si le langage contient une spatialisation des phénomènes, au même titre que la sensibilité, nous voulons partir de la pensée d'Emmanuel Kant pour comprendre leur constitution. Après avoir montré la nécessité d'une compréhension des lieux selon une spatialisation propre au sujet, nous précisons les éléments d'une analogie entre le nom des lieux et l'architecture à laquelle il se réfère, fidèle à la conférence de Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser » (1951). Enfin, nous illustrons notre propos, de façon originale, à partir d'une étude phénoménologique du *cantou* auvergnat.

Mots-clés : lieu, monde de la vie, technique moderne, sol, fonds, habiter, construire, phénoménologie, histoire

Bibliographie (non exhaustive)

BERQUE, Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2015, [1987]

BERQUE, Augustin, *Glossaire de mésologie*, Bastia, Éditions éoliennes, 2018

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 2, 1977, [1927] ; Martin Heidegger, *Être et temps*, tr. fr. François Vezin, Paris, NRF Gallimard, 1986, [1927]

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 5, 1977, [1914-1970] ; Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1962

HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 7, 2000, [1953] ; Martin Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1958

HEIDEGGER, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 4, 1981 ; Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, tr. fr. François Fédier, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1962

HEIDEGGER, Martin, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 39, 1980 ; Martin Heidegger, *les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, tr. fr. François Fédier et Julien Hervier, Paris, Gallimard, NRF, 1988

HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976 [1954]

HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, tr. fr. Didier Franck, Dominique Pradelle, Jean-François Lavigne, Paris, Les éditions de Minuit, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, in *Œuvres complètes*, tr. fr. Henri Albert, Paris, Société du Mercure de France, Volume 5, 1907, [1874]

PLATON, *Timée*, 5^e édition corrigée, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2001

PLATON, *République*, 2^e édition corrigée, traduction et présentation Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004

WATSUJI, Tetsurô, *Fûdo. Le milieu humain*, tr. fr. Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011

« Nommer un lieu à l'ère de la technique moderne »

Pierre Souq (Lab. Phier, Université Clermont Auvergne)

Bonjour à tous, merci de votre présence, merci aussi de me permettre d'intervenir ce soir face à un public que je ne connais pas, que je ne connais pas personnellement, mais que je ne connais pas non plus dans ses habitudes de pensée. Il est vrai que la philosophie, bien souvent se cache derrière son aspect spéculatif, sans trop oser affronter les problèmes pratiques, que la littérature, mais aussi l'architecture, peuvent poser ; c'est donc avec un certain risque, pour ne pas dire une appréhension, que je m'engage dans cette aventure proposée par l'ENSA et l'Université de Nanterre. Merci donc notamment à Pierre Hyppolite, Jean-Pierre Vallier, et Fabrice Moulin, de me pousser dans le chemin, un de ces « chemins qui ne mènent nulle part » (*Holzwege*), pour paraphraser Heidegger, et puis aussi à ceux qui sont là, puisque l'être-là, l'être-le-là, le *Da-sein* heideggérien, sera toujours en fond de notre communication, il sera au fond de notre langage.

Cela étant dit, confronter la philosophie au problème pratique du « nom » des lieux, n'est pas seulement un problème compliqué, mais en fait, je crois impossible, à résoudre. Ce n'est pas sans difficulté que je vous propose cette communication car, non, il n'existe pas une tendance moderne qui consiste à nommer des lieux ; ou du moins, si nous cherchons une tendance moderne qui consiste à nommer un lieu, ce serait un peu comme si nous demandions à des parents comment ils nomment leurs enfants. Ainsi, le risque serait de tomber rapidement dans une sorte de psychologie du nom, une « psychonymie », et de faire une « onomastique » du goût (gr. *onomat*, le « nom »), c'est-à-dire d'évaluer les noms des lieux au regard de préférences individuelles. Dans ce sens, il existe bien une science qui consiste à produire des noms et qui s'appelle l'onomaturgie. Le terme d'« onomaturgie » (j'ai aussi parlé d'onomastique) provient du grec *onomat* (« nom »), et *urgie*, « l'art de réaliser », sur le modèle d'*ergon*, « l'action, l'œuvre ». Il existe deux branches majeures de l'onomaturgie : l'anthroponymie (l'art de donner des noms à des personnes) et la toponymie (l'art de donner des noms aux lieux). Si ces deux arts ont des fondements anthropologiques, puisque nommer de lieux et des personnes semblent indissociables de nos façons d'être, c'est au XIX^e siècle, au moment des révolutions industrielles où la science moderne s'intensifie, qu'ils acquièrent leurs méthodes et leurs règles (comme beaucoup de méthodes d'ailleurs, sous l'effet du positivisme). Il existe à cet effet une Société Française d'Onomastique (SFO)¹, créée en 1960, dont le Président actuel est Michel Tamine (Professeur des universités à Reims) et le Vice-Président, Jean-Claude Bouvier (Professeur émérite de l'Université de Provence). Rapidement, car cela n'a qu'une valeur de curiosité, en rapport au lieu, on peut ainsi trouver les formations nominales suivantes :

¹ Association indépendante de toute structure administrative ou institutionnelle, créée en 1960 par les héritiers de la pensée d'Albert Dauzat, Pierre Fouché, Raymond Schmittlein, Marcel Baudot, dont le Président actuel est Michel Tamine (Professeur des universités à Reims) et le Vice-Président est Jean-Claude Bouvier (Professeur émérite de l'Université de Provence).

- agronyme : nom de parcelle de terre non habitée ;
- allonyme : nom de lieu désignant concurremment un même lieu (exemple : Byzance, Constantinople et Istanbul) ;
- anthroponyme : nom de lieu formé sur le nom d'une personne ;
- choronyme : nom de lieu ou de région issu d'une caractéristique géographique physique ou d'une particularité environnementale ;
- ornithonyme : nom de lieu issu de celui d'oiseaux ;
- hagiotope : nom de lieu en rapport avec la sainteté ;
- hydronyme : nom d'un cours d'eau ou d'une étendue d'eau ;
- limnonyme : nom d'étendue d'eau (lac, étang...) ;
- macrotoponyme : nom de hameau, de commune, de paroisse, de zone occupée (ZAC, etc.) ou habitée (quartier, lotissement, etc.) ;
- microtoponyme : nom de lieu-dit, d'écart habité ou non (souvent parcelle cadastrale ou quartier) ;
- néotoponyme : nom de lieu de création récente ;
- nésonyme : nom d'île ;
- odyonyme : nom de voie de communication ;
- oronyme : nom de montagne, de hauteur ;
- polionyme : nom de ville ou d'agglomération ;
- spéléonyme : nom de grotte ;
- thalassonyme : nom de lieu marin ;
- toponyme : nom de lieu en général ;
- urbanonyme : cf polionyme ;

Il est aussi possible, pour les plus intéressés, de trouver sur internet les deux volumes de *L'onomastique française*, élaborés par Marianne Mulon, responsable du Centre d'onomastique des Archives nationales jusqu'en 1991, qui est composé d'environ 16000 références et quelques 1252 pages comprenant à la fois des études d'anthroponymie et de toponymie. Il y a un classement thématique, mais aussi par région et département, ce qui permet de redécouvrir, par exemple, son lieu d'origine². Je cite par exemple la référence 5374 p. 389 qui s'approche du lieu de chez moi :

« R. CRÉGUT (Abbé Régis Crégut), Étude d'étymologie celtique sur les noms des terroirs de la section de Rouilhas, commune d'Aydat. Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne XIV (1894), 60-99³ ».

Avançons maintenant : que signifie « nommer » ? Le terme de « nom », provient du latin *nōmen* (« nom, dénomination »), qui renvoie archaïquement à *gnomen*, de (*g*)*nosco* (« connaître ») avec le suffixe *-men*. *Nosco* est apparenté lui au grec ancien γινώσκω, *gignosco* (qui signifie aussi « connaître, prendre connaissance ») ou γνωρίζω, *gnorizo* (« apprendre à connaître »). *Nōscō* donc, *infinitif nōscere*, *parfait nōvī*, c'est « connaître, prendre connaissance de, apprendre à connaître ». *si ego hos bene novi*, « si je les connais

² https://www.sfo-onomastique.fr/file/Mulon_I-II-III_pour_internet_2018.pdf

³ Rouilhas-haut et Rouilhas-bas sont deux petits villages faisant partie de la commune d'Aydat (2373 hab.), à quelques kilomètres d'où je suis maintenant. D'après le bulletin historique et scientifique de l'Auvergne de 1894, l'Abbé Régis Crégut (1853-1926) écrit : « Dans le langage populaire, on dit et on écrit Roujat, Rouilhas, Rouillac, Rouillé, Rully, Rouille, Royat, Royau, tous ces mots ont évidemment pour origine la même racine ». Selon l'école latine, c'est à dire d'après ceux qui font diviser les noms de lieu de la langue romaine, ces mots viendraient de Rubiacum, endroit couvert de ronces, rubes (<http://www.aydat.fr/en/focus-detail/704/le-village-rouillas-haut>)

bien », le parfait *novi* prenant la signification du présent. Nommer, c'est donc connaître et donner un nom à une chose, à une personne, ou à un lieu, c'est lui attribuer une signification épistémologique, qui montre donc une connaissance à son égard. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? Nommer quelqu'un, c'est lui donner une identité civile, que l'on retrouve sur les registres d'état civil, c'est lui attribuer un « mot » qui renvoie d'abord à son appartenance familiale (le *nomen* romain, le nom de famille). Mais, il est aussi possible de nommer quelqu'un à partir de son prénom, le *praenomen*, ce qui permet, au sein de la famille, de distinguer les individus, quoique le prénom du père puisse être attribué d'office au fils chez les patriciens. Il fallait alors un troisième nom, le surnom, c'est-à-dire le *cognonem*, le *nomen*, le *praenomen*, et le *cognonem*, constituant l'usage de trois noms chez les romains (*tria nomina*). Ce surnom était le nom le plus usager, car souvent le plus parlant. La plupart du temps, le *cognonem* (le nom de connaissance donc, idée que l'on retrouve lorsque nous disons au sujet de quelqu'un « qu'il s'agit d'une connaissance ») correspondait à un trait physique et original de l'individu, tel *Calvus* (le chauve), *Cicero(n)* (le pois chiche ; selon une explication apocryphe un membre de la famille aurait eu une verrue de la taille d'un pois chiche (cette interprétation est discutable : plus sûrement la richesse de la famille Cicéron serait liée à la culture du pois chiche), *Claudus* (le boiteux), *Varus* (le cagneux), *Crassus* (le gros), *Flaccus* (aux oreilles tombantes), *Caecus* (l'aveugle), *Strabo* (celui qui louche) ; trait physique, ou trait de caractère : *Clemens* (le doux), *Brutus* (l'idiot), *Caudex* (la bûche - au figuré, l'idiot), *Paullus* (le chétif), *Balbus* (le bègue). Les femmes aussi pouvaient avoir un *cognomen* suivant leur nom de famille : *Maior*, *Secunda*, *Tertia* (la première, la deuxième, la troisième, etc.), mais aussi *Fausta*, « la favorable », « la propice ». *Fausta Flavia Maxima* (289-327) était la fille de Maximien Hercule (*Maxima* donc pour le *nomen*) [et de sa femme Eutropia], *Flavia* est son prénom (*praenomen*), et *Fausta* (nominatif féminin singulier de *faustus*⁴) est son *cognomen*, la « propice » puisqu'elle était destinée à devenir l'épouse de Constantin I^{er}.

Ici donc, le nom représente, peut-être, le trait de caractère le plus remarquable d'un individu, c'est-à-dire une caractéristique que tout le monde peut apercevoir et identifier. Cela est très important (bien qu'évident) car il s'agit exactement de la même chose pour le lieu, du moins dans une approche archaïque, originelle, « naturaliste » pourrait-on dire ; puisque la façon la plus naturelle qui consiste à nommer un lieu consiste à lui reconnaître un élément remarquable et bien souvent « physique » (je reviendrais progressivement sur ce terme de « physique ») ; mais, prenons simplement pour exemple, la Tour Alto⁵, qui se trouve à Paris -

⁴ *Faust...* verbe *faveo*, « favoriser, être favorable », mais Lewis et Short rattachent ce mot à *foveo* (« chauffer, brûler ») et au radical indo-européen commun **bha* (« briller ») qui donne *φῶς*, *phôs* (« lumière ») en grec ancien.

⁵ Réalisée par Bouygues Bâtiment Ile-de-France et Bouygues Énergies et Services et imaginée par l'agence IF Architectes, la Tour Alto sera aussi haute que son nom l'indique : 152 mètres et 38 étages de bureaux surplombants le quartier de la Défense. Sa façade habillée d'écailles de verre et sa forme évasée avec une variation de la surface des niveaux allant de 600 m² au pied de la tour jusqu'à 1 900 m² au sommet, la démarqueront de ses consœurs. Elle sera également performante sur le plan énergétique avec sa façade double peau isolante. Certifiée HQE® Exceptionnel, Wellcore shell niveau silver et WiredScore platinum la Tour Alto sera le premier immeuble, de grande hauteur à être certifié BREEAM® Outstanding. Le projet Alto s'inscrit dans le cadre du réaménagement et de la transformation en zone urbaine du quartier des Saisons à La Défense. Alto ne bat aucun record et doit plutôt son originalité à sa silhouette et ses formes sans arêtes, puisque son sommet dessine presque les courbes du boulevard circulaire. Sa forme évasée a permis aux architectes de

La Défense, et qui a ouvert ses portes l'année dernière, porte le nom « Alto », en référence à l'italien *alto* qui veut dire « haut ». Sa hauteur est en effet remarquable (environ 150m), ce qui lui vaut un nom qui signifie cet aspect. Aussi, elle n'est pas la plus haute, puisque sa voisine, la Tour « First », a une hauteur d'environ 230m, ce qui fait d'elle en fait le plus haut gratte-ciel de France⁶. La Tour First est la tour la plus haute, la tour classée « première » (*First*) en matière de hauteur. Comme pour le nom « Alto », nous avons là un nouveau nom qui renvoie à une qualité physique, sa hauteur, qui en fait la « première » Tour de France. Ou plutôt, son nom est « numérique » (Première), pas vraiment physique (la plus haute), bien qu'il fasse référence à son classement par rapport à la hauteur des tours de France. Il existe donc là une analogie entre un chiffre (un, first) et une hauteur qui est la dimension de l'espace verticale. Le nom montre donc une corrélation entre deux quantités mesurables qui ont une valeur *physique*, c'est-à-dire visible de façon très claire dans la matière et le monde.

Alors, que signifie cette affaire de physique ? Quels est son rapport au lieu ? Et peut-on nommer un lieu sans comprendre sa physique ?

Il faut bien distinguer, et là, je crois que la philosophie a sa place, « un » lieu, « du » lieu. En d'autres termes, il y a bien le nom que nous donnons à un lieu particulier (le nom de la Tour « Alto »), du nom que nous donnons au lieu, c'est-à-dire au concept (disons « abstrait ») qui détermine ce que peut être un lieu (disons « concret »). Et dans ce sens, il s'agit d'une condition a priori, mais pour nommer un lieu en particulier, il faut que l'objet que nous voulions nommer soit un lieu, c'est-à-dire un concept dont la définition, puisse s'appliquer à quelque chose de concret. Car si l'objet que je nomme ne relève pas *du* concept de lieu, je ne peux pas donner un nom à *ce* lieu. Aussi, au-delà de la définition du concept de lieu, la difficulté pour nous consiste à décrire le rapport « du » lieu à « un » lieu ; car, ce n'est pas parce que je peux fournir la définition de ce qu'est un lieu, que je peux l'appliquer à un lieu particulier. En effet, non seulement, il faut que je puisse reconnaître dans le réel une chose qui s'apparente à la définition que j'ai donné du lieu, mais en plus, il faut que je puisse, pour identifier tel ou tel lieu, lui donner un nom qui n'est pas celui du lieu en général (qui n'est donc pas le nom théorique « du » lieu), mais qui est un nom tout à fait unique, particulier, qui lui appartient, et qui constitue son identité.

Aujourd'hui donc, ce qui nous intéresse, c'est le rapport du lieu au réel, à partir de la description que l'homme peut en faire, et en particulier à partir de son nom. Si j'attribue à la Tour Alto le nom « Alto », c'est que 1) ce nom exprime quelque chose de ma sensibilité puisque je juge cet objet particulier comme étant « haut ». C'est que 2) ce nom a une signification qui m'appartient, laquelle est liée à mes préoccupations présentes (par exemple, pour moi, son nom devient un exemple « en vue de » ma présentation). Et enfin, c'est que 3) il existe une théorie du langage sous-jacente qui non seulement renvoie à ma sensibilité, mais en plus à l'existence humaine, le « lieu » pouvant être nommé de différentes façons selon ce que nous appeler des modes d'exister. Voilà pour la problématique générale.

développer dans les étages supérieurs plus de surface qu'au niveau de la base (de 600 m² au pied de la tour jusqu'à 1 900 m² au sommet), surmontant ainsi la contrainte d'une faible emprise au sol.

⁶ La tour First (également appelée tour CB31) est un gratte-ciel construit en 1974 avec une hauteur de 159m, transformée de 2007-2011, rehaussée à la hauteur de 231 mètres.

Tout d'abord, la sensibilité. Je voudrais partir de la pensée d'Emmanuel Kant, parce qu'il est le premier, je crois, à vraiment proposer une pensée qui s'attache vraiment à l'espace, donc du lieu, d'un point de vue phénoménologique, dans tous les cas subjectif. La pensée de Kant est subjective, puisque selon lui, toute connaissance, toute représentation, toute sensation, toute orientation dans le monde, dépend de conditions subjectives ; et, elle est phénoménologique (bien qu'il n'emploie pas ce terme) dans le sens où, en raison de ces conditions subjectives, le sujet n'a pas accès aux « choses en soi » (ce qu'il appelle les « noumènes »), mais à des « choses pour soi » (ce qu'il appelle des « phénomènes»). Alors, je ne veux pas aller très loin dans cette distinction conceptuelle car elle serait peut-être hors de notre sujet, mais un phénomène c'est quoi ? Un phénomène, c'est l'apparence d'une chose, conformément à l'étymologie grecque φαίνόμενον, qui signifie « apparence⁷ ». Pour Kant, mais on trouvait déjà cette idée chez Platon, notre existence est prisonnière de conditions subjectives qui nous empêchent de percevoir les choses telles qu'elles sont. En d'autres termes, nous ne pouvons que spéculer sur ce que peuvent être les choses en soi, car nous n'avons accès au monde, qu'à partir de notre sensibilité ou de notre entendement, dont l'expression est prioritairement subjective. Alors, dans ce cadre, nous trouvons, chez Kant, une pensée de l'espace et du lieu, dans les ouvrages suivants :

- un texte court de 1768 qui s'appelle *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, dans lequel il prend parti pour Newton et défend l'idée qu'il existe un espace absolu (idée sur laquelle il va très vite revenir pour justement une pensée plus subjective) ;
- la *Critique de la raison pure* (1781) où il revient donc sur cette idée d'un espace absolu, lequel espace devient une forme *a priori* de la sensibilité, tout comme le temps (l'esthétique transcendantale) ;
- *Qu'est-ce que signifie s'orienter dans la pensée ?* (1786), où il fait le parallèle entre l'orientation géographique et l'orientation de la pensée ;
- Enfin, son manuel de *Géographie*⁸ publié en 1802 puisqu'il faut le rappeler, Kant était philosophe mais avait une formation de géographe. La moitié des cours qu'il a donnés étaient d'ailleurs des cours de géographie. Cela mérite le coup d'œil car, si Kant est géographe, il est aussi philosophe (voire phénoménologue), ce qu'il veut dire que sa géographie n'est pas classique, ce n'est pas celle qui vise à placer objectivement des points sur une carte (des *locus*), mais une autre qui cherche à comprendre la géographie à partir d'une réflexion sur le sujet, en rapport donc à la vie humaine, elle est donc dans ce sens précurseuse de la géographie humaniste (il y a là un article très clair d'André-Louis Sanguin qui considère que géographie humaniste et

⁷ Le mot phénomène vient du latin *phaenomenon*, emprunté au grec φαίνόμενον, « apparence », dérivé du grec ancien φαίνω, « faire apparaître ». De φαίνεσθαι, φαίνεσθαι (« se montrer »), de formation moyenne φαίνω, φαίνω (« mettre au jour », « mettre à la lumière »), qui dérive du radical *φα- qui a donné φῶς, φῶς (« lumière »). Forme contractée de φάος, pháos, de φάω (« briller »), voir le latin faueo, foueo (que l'on retrouve dans « feu » et « foyer).

⁸ Emmanuel Kant, *Géographie [Physische Geographie]*, Paris, Aubier, traduction de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 1999, [1802] ; pour l'édition allemande, nous utilisons les cours de Friedrich Theodor Rink, *Immanuel Kant's physische Geographie*, publiés en 1802 à Königsberg. Ces cours se trouvent dans le tome IX de l'édition des œuvres de Kant réalisée par l'Académie des sciences de Prusse (1902), Berlin, Walter de Gruyter, 1968).

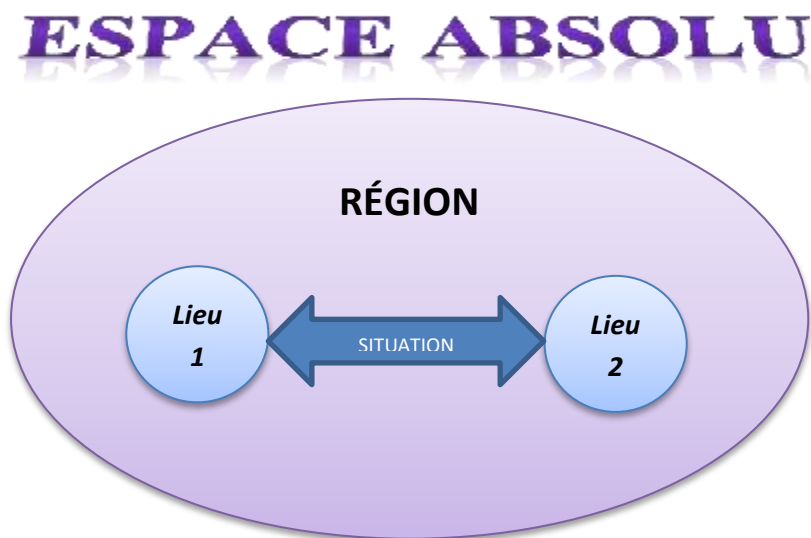
phénoménologique sont synonymes)⁹, mais aussi du régionalisme critique (je pense là par exemple à Kenneth Frampton qui s'appuie sur la pensée, entre autres, du géographe Jean Gottmann)¹⁰.

Première excursion donc à travers la pensée de Kant, dans le texte de 1768, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, il montre qu'il existe des « choses », qui sont localisées les unes par rapport aux autres, ce qui permet de décrire une « situation », laquelle situation (qui est un composé donc de ces choses et de leurs rapports) se trouve dans une « région », qui est la zone au sein de laquelle la situation se passe, et qui se positionne par rapport à un espace objectif et absolu.

Je le cite :

« la situation des parties de l'espace en relation les unes aux autres présuppose la région suivant laquelle elles sont ordonnées dans un tel rapport, et dans la compréhension la plus abstraite la région consiste non pas dans la relation d'une chose dans l'espace à une autre, ce qu'est proprement le concept de situation, mais dans le rapport du système de ces situations à l'espace universel absolu »¹¹.

J'essaye maintenant de schématiser...



⁹ Voir l'article d'André-Louis Sanguin, « La géographie humaniste ou l'approche phénoménologique des lieux, des paysages et des espaces », in *Annales de Géographie*, t. 90, n°501, 1981. pp. 560-587 ; doi : <https://doi.org/10.3406/geo.1981.20040>

https://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1981_num_90_501_20040

Voir aussi la thèse de Yannick Brun-Picard, « L'Humanisme géographique », 2005.

Pour un exemple concret de géographie phénoménologique, voir André-Frédéric Hoyaux, « Habiter la Ville et la Montagne: Essai de Géographie Phénoménologique sur les relations des habitants au Lieu, à l'Espace et au Territoire (Exemple de Grenoble et Chambéry) », thèse de Géographie, Université Joseph-Fourier - Grenoble I, 2000.

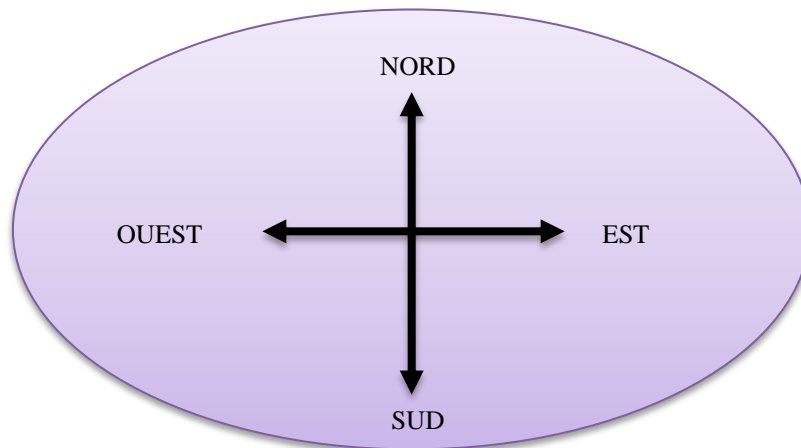
¹⁰ Kenneth Frampton appelle « régionalisme critique » (idée qu'il reprend en fait au géographe Jean Gottmann qui parle lui de géographie régionale, ainsi qu'à Liane Lefavre qui est professeure d'histoire de l'architecture à Vienne et l'architecte grec Alexander Tzonis

¹¹ Emmanuel Kant, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, page 98.

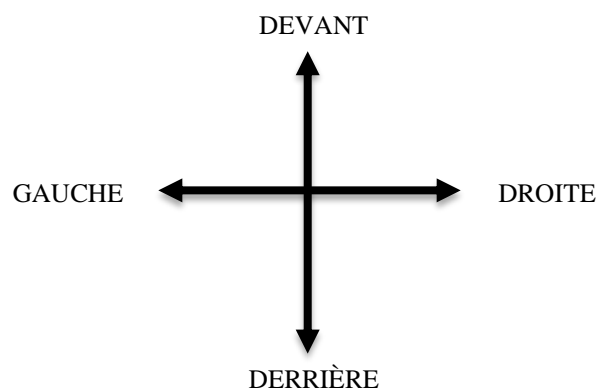
... et je prends un exemple : pour le lieu 1 vous avez Saint-Cloud, pour le lieu 2, Paris, la situation de Saint-Cloud par rapport à Paris est que la ville de Saint-Cloud se trouve à gauche (à l'ouest donc) de Paris, ou alors, la réciproque, que Paris se trouve à droite (à l'est) de Saint-Cloud. Voici donc ce qu'Emmanuel Kant appelle une situation ; cette situation s'insère dans une région qui, administrativement est reconnue comme l'Ile-de-France, mais géographiquement comme un plan défini par l'axe ouest-est, et cette région s'insère dans un espace plus grand qui est celui du monde, et qui reste encore assez difficile à définir, mais disons simplement que le monde, correspond d'abord dans la pensée de Kant à l'espace absolu (conformément à Newton, si l'on recherche les fondements épistémologiques sur lesquels s'appuie en fait Kant, du moins, pour l'instant). Globalement, cette perspective correspond à la conception a priori que nous avons de l'espace, cet espace correspondant à la dimension spatiale absolue au sein duquel toute chose, toute situation, et toute région, s'insèrent. Aussi, nous voyons que la situation des lieux, tout comme la définition de la région ici, dépendent d'un référentiel humain, c'est-à-dire de conventions (par exemple l'axe ouest-est), alors que l'espace absolu peut paraître plus objectif, plus absolu, et d'ailleurs même impossible à saisir puisqu'il nous paraît infini et illimité. Il y a donc, une première ambivalence ici entre, la possibilité d'un espace infini, absolu, isomorphe, qui pourrait inclure toutes les choses, et l'impossibilité de le saisir dans sa totalité, sa définition dépendant d'un point de vue humain, que j'ai appelé disons « conventionnel ».

Ainsi, Kant revient rapidement sur cette conception d'un espace absolu car, si l'Homme peut supposer qu'il existe un espace absolu, il est condamné à faire appel à sa sensibilité pour le situer, ce que j'ai inévitablement fait dans ce schéma ; c'est-à-dire, si vous préférez, qu'il ne peut le définir qu'en rapport à sa perception ordinaire, celle qu'il a lui-même de l'espace commun, vulgaire, ambiant, quotidien, bref de son environnement proche, dont la représentation a priori repose sur un système de coordonnées physiques, à peu près conforme aux dimensions de son espace sensible. Je simplifie l'idée. S'il existe un espace absolu, il ne peut être situé, nous dit Kant, qu'à partir de la sensibilité du sujet, c'est-à-dire de l'espace proche qu'il projette et perçoit en fonction de sa corporéité. Dans ce sens, bien que Kant ne commence à penser le lieu qu'à partir d'un espace absolu, il va progressivement glisser vers un espace sensible et subjectif. Ainsi, s'il semble employer un système de représentations géométriques pour situer des lieux, il faut comprendre que, ce n'est pas parce qu'on représente un lieu selon un système a priori objectif, que le positionnement naturel du lieu, vis-à-vis du sujet, est réellement objectif. Je m'explique. Kant écrit d'abord qu'il n'est pas (qu'il n'est plus) possible de s'orienter en rapport à un espace absolu, car nécessairement, pour s'orienter, le sujet doit quadriller l'espace, c'est-à-dire qu'il doit produire un référentiel subjectif, qui va se juxtaposer sur l'espace absolu, en raison de son aspect pratique. Ce référentiel, qu'on pourrait représenter comme suit, est un référentiel cartésien à deux dimensions qui communément renvoie aux dimensions de l'espace géométrique (l'axe des abscisses et des ordonnées), et plus précisément, leur adéquation géographique, aux 4 points cardinaux (nord, est, sud, ouest).

ESPACE ABSOLU

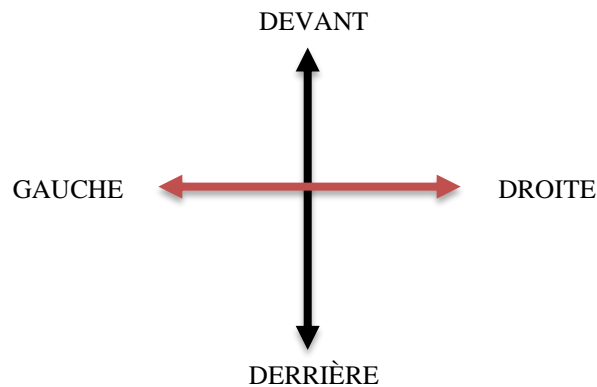


Là, nous avons une représentation géométrique et géographique qui fait a priori office de référentiel objectif afin de s'orienter dans l'espace et d'y trouver des lieux (des *locus*) ; pourtant, si ce référentiel nous semble naturel, il ne suffit pas à s'orienter car encore faut-il être capable de situer ce référentiel dans l'espace, non pas dans l'espace absolu qui est objectif (hors du sujet), mais dans l'espace subjectif, qui est proche de moi, le sujet devant pouvoir retrouver le système a priori objectif des points cardinaux en fonction de lui, en d'autres termes à partir de sa sensibilité et du point de vue qu'il occupe lui-même dans l'espace. Si je simplifie, vous avez beau connaître le référentiel de la rose des vents d'un point de vue objectif, lorsque vous êtes perdu dans une forêt, ce n'est pas pour autant que vous allez réussir à vous orienter car, il va falloir conformer ce schéma théorique à votre environnement réel et à la place que vous occupez là aussi réellement. Dans ce sens, ce référentiel géographique s'assied sur un autre référentiel qui est beaucoup plus sensible et corporel, c'est-à-dire celui de votre espace proche, lequel peut être représenté comme suit :



Ainsi, pour localiser un lieu, il nous faut, être capable de discriminer les différentes directions de notre espace proche (devant, droite, derrière, gauche), connaître le référentiel géographique, pourtant théorique de la « rose des vents », être capable de positionner ce référentiel, à la fois par rapport à soi (par rapport à son espace proche), mais aussi en fonction d'un espace réel, celui qui se présente sensiblement devant moi.

Mais ce n'est pas tout. Si Kant glisse d'un espace absolu objectif (newtonien), à un espace plus proche et subjectif (sensible), il va aller plus loin, dans la phénoménalisation de l'espace, se rendant compte que, la plupart du temps, le sujet ne s'oriente, en fait, pas en fonction de ces référentiels qui demeurent trop abstraits, mais d'une façon beaucoup plus simple, beaucoup plus pratique, corporelle, à savoir à partir de sa main droite et de sa main gauche.



Ce ne sont donc même pas les concepts de gauche et de droite qui importent en matière d'orientation naturelle, c'est plutôt le sentiment que le sujet a lorsqu'il emploie sa main gauche ou sa main droite, comme s'il fallait qu'il puisse appréhender les choses pour pouvoir se déplacer. En d'autres termes, c'est l'activité de préhension de nos mains en rapport à notre schéma postural qui détermine naturellement notre positionnement dans l'espace, mais aussi celui des choses et donc des lieux.

Je cite Kant :

Aussi parfaite ma connaissance des divisions de l'horizon soit-elle, je déterminerai d'après cela les régions seulement si je suis conscient de la main à laquelle cet ordre doit être rapporté ; ainsi, la carte du ciel la plus précise, aussi détaillée puisse-t-elle être dans mon esprit, ne me mettra jamais en état de savoir dans quelle partie de l'horizon je dois chercher le levant à partir d'une région qui m'est connue, par exemple le nord, si je n'ai pas encore déterminé, en dehors de la situation réciproque des étoiles, la région en rapportant la position du plan par rapport à mes mains. Il en va de même pour notre connaissance géographique, c'est-à-dire pour notre connaissance la plus commune de la situation des lieux, qui ne nous sert à rien, si les choses ainsi ordonnées et l'ensemble du système des relations réciproques ne peuvent pas être positionnés au travers de la relation aux côtés de notre corps d'après les régions¹².

Ici, nous voyons donc une sorte de révolution par rapport au schéma où figurait un espace absolu dissocié du sujet : alors que la localisation du lieu en rapport à un espace absolu, passe par un système de représentations objectif et géométrique qui ressemble à la rose des vents, l'idée de ramener l'orientation du sujet en fonction du lieu à sa sensibilité, et plus précisément à l'espace de préhension déterminé par les mains, change complètement la définition du lieu, la façon de le positionner, et son rapport à l'espace. Alors, pourquoi les mains ? Et quels rapports au lieu ?

Dans *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, Kant prend l'exemple de l'orientation dans un lieu particulier qu'est une pièce obscure, connue par le sujet, nous pouvons ainsi imaginer une

¹² Emmanuel Kant, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, page 98.

chambre à coucher¹³. Lorsque nous nous levons la nuit dans ce lieu intime qu'est la chambre, pendant une nuit noire, nous ne voyons rien (la plupart du temps), mais nous nous orientons de façon sensible, à la fois à partir du « sentiment d'une différence subjective »¹⁴ nous dit Kant, entre notre droite et notre gauche, mais aussi à partir des possibilités que nous avons de saisir des objets que nous connaissons, qui sont familiers, et dont nous connaissons la place. Ici donc, ce qui fonde le lieu, ce sont trois choses. 1) Il y a la connaissance que le sujet possède à l'égard des objets qui s'y trouvent, laquelle repose notamment sur la mémoire et les représentations mentales qu'il a des choses. Il s'agit là d'une connaissance disons froide. 2) C'est aussi, le rapport empirique du sujet au lieu, c'est-à-dire l'ensemble des vécus du sujet vis-à-vis de ce lieu et des choses qui l'habitent. C'est-à-dire, qu'au-delà d'une connaissance froide que je peux avoir d'une table, ou d'un coin de lit, il s'agit là de ma table ou de mon lit, et je le connais d'une façon qui m'appartient. Je peux connaître en particulier sa texture, son odeur, sa hauteur relative. Et puis surtout, 3) il s'agit du sentiment que je peux éprouver vis-à-vis du lieu et des objets. Ces objets qui se trouvent dans ma chambre, je les connais en fonction de mon activité nocturne qui consiste à me déplacer dans la chambre obscure pour en sortir, ce qui signifie que les choses qui habitent le lieu, prennent un sens particulier au regard de mes préoccupations et de mes actions. Par exemple, le coin d'une table, ou le coin du lit, ne prend jamais autant de sens que lorsque je me déplace dans l'obscurité d'une chambre, ce coin pouvant offrir une douleur abominable dans le tibia ou dans la hanche, le coin donc étant nécessairement un objet qu'il s'agit d'éviter. Ici donc, s'orienter dans le lieu, se fait à partir de l'expression sensible du sujet qui s'exprime lorsqu'il s'y trouve, laquelle manifeste ce que Kant appelle des sentiments, le « sentiment » (*Gefühl*) étant « la capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation »¹⁵. Et ce plaisir ou ce déplaisir, est important, car ce sont eux qui vont orienter aussi notre activité et nous procurer des sentiments particuliers à l'égard du lieu, le coin du lit pouvant être tantôt agréable, tantôt désagréable, selon l'activité personnelle qui s'y produit.

Alors, bien que Kant ne soit allé aussi loin dans cette phénoménalisation du lieu, je reprends en fait ici la critique faite par Martin Heidegger à partir de ce même exemple au §23 de son ouvrage phare *Être et temps* (1927) qui s'intitule « La Spatialité de l'être-au-monde », mais nous pouvons retenir que, 1) le lieu manifeste la sensibilité humaine qui projette dans le monde la dimension de l'espace, au sein de laquelle le sujet peut le situer, cette situation relevant 2) à la fois du vécu du sujet en rapport à lui, mais aussi 3) du sentiment qu'il éprouve lorsqu'il s'agit de s'orienter vers lui. Trois mots-clés donc : sensibilité, vécu, et sentiment. Nous voyons donc ici bien que Kant pose les bases d'une phénoménologie subjective du lieu

¹³ Emmanuel Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, 1991, p. 58.

¹⁴ « J'ai nécessairement besoin [bedarf], à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche [der rechten und linken Hand]. Je l'appelle un *sentiment* [Gefühl], parce que ces deux côtés [seiten] ne manifestent pas apparemment dans l'intuition [Anschauung], de différence notable » (Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, 1991, p. 57). Dans notre citation, la traduction française de Jean-François Poirier et Françoise Proust met la « main » de côté – « de ma droite et de ma gauche » pour *der rechten und linken Hand* – ce qui sur un plan conceptuel, nous semble dommage. Cette « main », se retrouve dans la critique que Heidegger fait de ce texte, où il explique que si les régions du monde et les objets d'une pièce connue de moi permettent au sujet de s'orienter, c'est parce qu'ils se trouvent à portée de main (*Vorhandenheit*) et peuvent être utiles (*Zuhandenheit*) (Martin Heidegger, *Être et temps*, 1986, p. 150).

¹⁵ Kant, *Métaphysique des mœurs I*, 1994, p. 159.

en tant qu'il repousse l'idée d'un espace absolu dissocié du sujet, mais au contraire, rapproche sa dimension géométrique de l'expérience sensible où le sentiment fait figure de guide, de boussole, ou bien de table d'orientation.

Alors, avant d'aller plus loin dans la description phénoménologique du lieu, je voudrais faire un pas de côté, un saut peut-être même, et prendre un risque qui consiste à rapprocher ce que je viens de dire du lieu, au problème de son nom, et plus particulièrement de sa retranscription graphique. Je dis « risque » parce que je suis devant un public de spécialistes, qui connaît la « graphie » et le « graphisme » bien plus que moi. Gardez simplement en tête l'aspect phénoménologique de mon discours, et peut-être, pas celui linguistique. Bref, risquons un pas de côté.

Il me semble que cette subjectivation du lieu qui passe par l'espace phénoménal sensible est d'autant plus intéressante qu'elle se retrouve aussi dans l'acte qui consiste à « nommer un lieu », si nous acceptons que parler ou bien écrire pour nommer un lieu, c'est en fait essayer de l'atteindre. Mais l'atteindre comment ?

Ici, vous voyez l'étymologie graphique de l'idéogramme asiatique (le sinogramme donc) employé pour la « terre ».

							
Scène d'origine	Oracle sur écaille	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Qin lamelles de bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

À l'origine, il s'agit de l'image d'une motte de terre (à gauche), probablement posée sur le tour du potier. Dans certains oracles sur écailles (comme ici), on voit parfois apparaître les mains du potier. Mais l'étymologie traditionnelle (à droite) y voit la terre (les deux traits horizontaux) qui produit tous les êtres (le trait vertical). La terre est-elle un lieu ?

La première remarque que nous pouvons faire est que le graphisme, surtout dans son aspect archaïque, est concret. Il représente quelque chose du réel, le trait horizontal notamment exprimant la terre, ou plutôt le sol de la Terre. Ainsi, le nom « terre » exprime naturellement le rapport de l'être-au-monde, le rapport du sujet à son environnement, puisque l'Homme est cet animal qui marche droit, dont la posture haute et le regard fixé à l'horizon, lui permet d'avancer selon un plan primitivement horizontal. Si la terre est droite, plus précisément horizontale, c'est parce qu'il existe une tendance naturelle et sensible chez l'Homme qui l'a perçoit ainsi. Le trait droit n'est donc pas simplement une représentation abstraite de ce qu'est la terre, il est la terre, il est l'émanation de la sensibilité ordinaire de l'Homme, il est l'axe qui sert à représenter l'espace horizontal foulé par l'Homme, que nous avons déjà perçu tout à l'heure avec la pensée de Kant, par exemple dans la « rose des vents ». Il est aussi possible de voir dans le nom terre, le trait horizontal comme un horizon. L'idéogramme moderne montre ainsi deux traits horizontaux. Le premier peut symboliser le sol, le second au-dessus, l'horizon. Là aussi, cela manifeste la sensibilité naturelle de l'Homme puisque lorsqu'il regarde au loin, il perçoit en principe ce trait qu'il appelle aussi l'horizon. L'horizon c'est

quoi, c'est le trait que nous percevons au loin, alors que le sol, est le trait que nous percevons auprès de nous, les deux traits créant une dimension, en d'autres termes une profondeur, qui constitue l'espace au sein duquel l'existence de l'Homme peut s'exprimer et où il peut y faire quelque chose. D'ailleurs même, la possibilité qui consiste à produire quelque chose est ici ambivalente dans le sinogramme : à la fois, le trait vertical qui part du sol et traverse l'horizon (qui tend donc vers le ciel), peut signifier la croissance (la *genesis*) de la Terre elle-même qui est le terreau duquel naissent des êtres (les plantes par exemple), mais aussi la production de l'Homme lui-même qui, à partir de l'art, ou plutôt de l'artisanat (j'inclue là l'architecture), peut édifier des choses, des œuvres, des édifices, en d'autres termes des lieux techniques. Ici d'ailleurs, l'idéogramme archaïque ne montre pas une plante, mais les mains du potier avec un vase. Cette ambivalence de la terre, ce parallèle entre la *poiesis* de l'artisan et celle de la Terre, ou encore de la nature (la *phusis*), est fondamentale je crois si nous voulons comprendre ce qu'est un lieu dans une visée phénoménologique. Un lieu, ce n'est ni un *locus* objectif, c'est-à-dire un espace physique indépendant de l'Homme, ni une représentation pure, c'est-à-dire un espace mental subjectif. Un lieu, c'est un « mi-lieu », c'est-à-dire à la fois une zone physique objective, mais aussi la projection d'une représentation subjective qui émane en fait de la sensibilité du sujet. Et dans ce cadre, je me situe avant même le récit, comme Anaëlle Mahéo l'a très bien montré dans sa conférence en décembre, puisque le « nom » seul, isolé du récit, peut suffire afin de montrer le rapport de la sensibilité au lieu.

Allons peut-être plus loin. Mais, dans sa forme actuelle, l'idéogramme « terre » 土 se dit « tǔ » en chinois. Assemblé avec d'autres idéogrammes, et en rapport à notre problématique, il peut donner le nom du lieu suivant : 堂 « bâtiment au sol de terre » ou « halle » (*táng*) composé d'une « aire de terre » 土 couverte par un « bâtiment » 尚



BOUCHE

口



MAISON



VENT + PLUIE

向

八



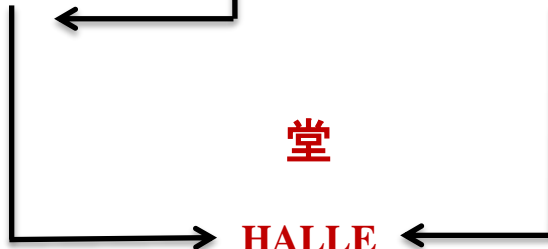
BATIMENT



ZONE DE TERRE

尚

土



堂







HALLE



						
Scène d'origine	Oracle sur écaille	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

						
Scène d'origine	Oracle sur écaille	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

					
Scène d'origine	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

					
Scène d'origine	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

						
Oracle sur écaille	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Qin lamelles de bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

							
Scène d'origine	Oracle sur écaille	Ex-voto sur bronze	Chu Soie et bambou	Qin lamelles de bambou	Petit sceau	Écriture Liushutong	Forme actuelle

Et bien, que se passe-t-il lorsque je nomme le lieu « halle » à partir de l'écriture de son nom ? En fait, j'en fais le graphisme, c'est-à-dire que je le dessine, ce qui implique ma sensibilité, laquelle me sert pour voir, pour le représenter dans l'espace, mais aussi qui montre un ensemble de signes qui sont liés à l'expérience du sujet, à son vécu, ici, par exemple, le vent et la pluie qui sont des éléments dangereux, qui menacent l'édifice, mais aussi les denrées qu'il protège, et plus loin la bouche, la halle étant une bouche qui contient les denrées alimentaires. Cela est évidemment criant dans le cas du graphisme archaïque, puisqu'on voit apparaître un homomorphisme entre le lieu physique et le sinogramme, la fonction phénoménologique de l'écriture étant de le faire apparaître, de le manifester auprès de soi, la nomination ici visant le comparaître. Le sinogramme, dans sa dimension archaïque, originelle, mais l'écriture en général il me semble, assigne le lieu à comparaître, c'est-à-dire qu'il le nomme devant l'être afin que le sujet le voit, il le fait advenir dans le monde, ou plutôt, il le découvre dans le monde puisque si le sujet éprouve le besoin de le nommer, c'est que sa présence simple ne suffit pas, peut-être même d'ailleurs est-il absent. Ici donc, l'acte de nommer me paraît profondément subjectif dans le sens où l'écriture, au même titre que l'orientation tout à l'heure, manifeste le lieu dans sa dimension sensible où l'espace, finalement, n'est que l'effet d'un acte qui exprime l'existence du sujet, puisque son origine est le désir qu'il a de le voir apparaître.

Allons plus loin maintenant et critiquons la pensée moderne du lieu. Lorsque nous représentons un lieu aujourd'hui, nous le représentons (de façon inverse) avec l'idée qu'il occupe un espace physique orthonormé, cartésien, c'est-à-dire selon les dimensions de la science physique (avec une abscisse et une ordonnée, voire une profondeur). Cette conception naît chez Aristote, qui ne parle pas d'espace (le concept étant moderne), mais de *topos*, notamment au Livre IV de la *Physique*.

Notre conception du lieu remonte pour l'essentiel à Aristote. Celui-ci, au livre IV de la *Physique*, définit le *topos* d'une chose comme le récipient de cette chose; à quoi il ajoute ces deux précisions décisives : c'est un « récipient immobile » (*angeion ametakinêton*, 212 a 15) ; lequel forme « la limite immobile première de l'enveloppe » de la chose (*to tou periechontos per as akinêton proton*, 212 a 20). Cela signifie d'abord que la chose est dissociable du lieu : si on la bouge, on change de lieu; ensuite, que l'être de la chose ne dépasse pas son lieu : elle est bornée par ce contour¹⁶.

En fait, le lieu dans sa définition physique et moderne est le *topos* d'une chose, c'est-à-dire la zone de l'espace qu'elle occupe. Est ainsi sous-entendu qu'il existe un fond qui ne bouge pas (un espace absolu immuable) et des lieux qui sont placés dessus, chaque lieu occupant un point précis de l'espace, lequel point constituant un locus, c'est-à-dire sa localisation dans l'espace. Dans son extension, cela a donné lieu à l'architecture moderne, du moins l'aspect de l'architecture moderne le plus international, qui consiste à répliquer des formes géométriques (surtout des quadrilatères) et de les répliquer un peu partout dans le monde. La barre d'immeuble incarne assez bien cette idée, la tour aussi, c'est-à-dire la fixation au sol d'un solide dont la forme géométrique simple permet de l'insérer parfaitement dans un espace isotopique, homogène, orthonormé, mathématique, bref physique (au sens de la science physique). Ici, bien qu'il n'y ait pas une définition arrêtée, les « grands ensembles » sont des

¹⁶ Augustin Berque (1999), « Géogrammes, pour une ontologie des faits géographiques », in *L'Espace géographique*, tome 28, numéro 4, p. 321.

lieux typiques de cette conception de la physique moderne qui, selon le service de l'inventaire du ministre de la Culture français est un :

aménagement urbain comportant plusieurs bâtiments isolés pouvant être sous la forme de barres et de tours, construit sur un plan-masse constituant une unité de conception. Il peut être à l'usage d'activité et d'habitation et, dans ce cas, comporter plusieurs centaines ou milliers de logements¹⁷.

Ici, vous pouvez voir la Cité Rotterdam de Strasbourg, Le quartier de La Rouvière (9^e arrondissement) à Marseille, La Muraille de Chine à Clermont-ferrand, on pourrait aussi citer la Cité de la Muette à Drancy ou le quartier des Etats-Unis à Lyon. C'est surtout la crise des logements après la seconde guerre mondiale qui entraîne la construction de ces grands ensembles¹⁸, prenant en compte un faible coût de construction et la rapidité d'exécution, le béton devenant ainsi le matériau de référence.

Alors, évidemment, l'avantage de cette architecture est qu'elle est rationnelle, géométrique, quantitative, qu'elle permet d'occuper un maximum d'espace avec un maximum de logements, en d'autres termes, si le seul problème consiste à donner des logements à une population sans logement, elle peut paraître efficace, d'autant plus efficace que le coût et le temps de construction s'avèrent faibles. Pour autant, loger n'est pas habiter... car, dans cette conception, l'Homme lui-même, l'habitant, ou plutôt le locataire, est réduit à son aspect matériel, comme un objet physique qui devrait loger au sein même du logement, comme le logement loge lui-même au sein du grand-ensemble. Mais, de la même façon qu'il paraît difficile de réduire l'être humain au statut de locataire, l'habitat ne peut pas être réduit au concept de logement, car habiter ne signifie pas seulement loger sous un toit, comme nous allons le voir accompagné par la pensée de Martin Heidegger.

Martin Heidegger donc (philosophe allemand, né le 26 septembre 1889 à Meßkirch, et mort le 26 mai 1976, à Fribourg-en-Brisgau), vous le connaissez notamment en architecture, à partir de sa conférence « Bâtir habiter penser¹⁹ » (*Bauen Wohnen Denken*), sans ponctuation entre chaque verbe (je pourrais commenter mais passons), que l'on trouve dans les *Essais et conférences* de la collection Tel, aux éditions Gallimard. Dans l'édition allemande, la conférence se trouve dans les *Vorträge und Aufsätze*, correspondant au tome 7 de la *Gesamtausgabe* (de l'édition complète). Il s'agit d'une conférence prononcée dans le cadre de la "Conversation de Darmstadt II" sur "L'homme et l'espace", à Darmstadt donc, en août 1951, devant un public notamment composé d'architectes (dont Otto Barning, qui dirigea l'école d'architecture de Weimar après le départ du Bauhaus à Dessau, Paul Bonatz, un inspirateur de Walter Gropius, Richard Riemerschmid, un membre influent du Jugendstil et Hans

¹⁷ Bernard Gauthiez (dir.), *Espace urbain, vocabulaire et morphologie*, éd. du patrimoine, coll. *Vocabulaire*, 2003, p. 86

¹⁸ La politique volontariste de l'État tente ainsi de changer la situation en encourageant l'industrialisation des entreprises du bâtiment. En 1950, Eugène Claudius-Petit en 1950, ministre de la reconstruction, lance le concours de la Cité Rotterdam à Strasbourg, devant comporter 800 logements. Le concours, ouvert à un architecte associé à une entreprise de BTP, prend en compte les coûts et la rapidité d'exécution, le béton devient un matériau de choix. Le projet est gagné par Eugène Beaudoin.

¹⁹ Texte en ligne : http://palimpsestes.fr/textes_philo/heidegger/habiter.html

Enregistrement audio de la conférence par Martin Heidegger : <https://www.youtube.com/watch?v=mqSSzgg5eio>

Sharoun)²⁰, et où Heidegger s'appuie sur la crise du logement, au lendemain de la seconde guerre mondiale. Dans cette crise, il réfléchit notamment au sens de l'« habiter » parce qu'il se rend compte que l'architecture des grands ensembles, suit la critique qu'il a déjà fait de la « technique moderne », laquelle non seulement « arraisonne » la nature, c'est-à-dire qu'elle réduit la terre à un fonds de ressources exploitables, mais aussi aliène l'Homme puisque que, lui-même, est réduit au statut d'objet ou de machine, et qu'il est utilisé lui-même comme une ressource exploitable. Si je radicalise l'idée, les politiques publiques placeraient les hommes sans logement au sein des grands ensembles comme on pourrait placer des jetons dans des boîtes. C'est une critique que l'on retrouve déjà chez Marx, et puis après au sein de l'École de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Horkheimer, etc.) ; mais, chez Heidegger, cette affaire d'habitat prend une tournure existentielle, et il faut penser d'abord l'existence même d'Heidegger pour comprendre sa pensée du logement, ou plutôt de l'habitat, et du lieu, puisque l'habitat est en fait un lieu de vie. Je cite ainsi la fin de sa conférence « Bâtir Habiter Penser » :

On tente de remédier à la crise en créant de nouveaux logements, en encourageant la construction d'habitations, en organisant l'ensemble de la construction. [...] La vraie crise de l'habitation, d'ailleurs, remonte dans le passé plus haut que les guerres mondiales et que les destructions, plus haut que l'accroissement de la population terrestre et que la situation de l'ouvrier d'industrie. La véritable crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et *qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter*. Et que dire alors, si le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'homme consistait en ceci que, d'aucune manière, il ne considère encore la véritable crise de l'habitation *comme étant* la crise (*Not*) ? Dès que l'homme, toutefois, considère le déracinement, celui-ci déjà n'est plus une misère (*Elend*). Justement considéré et bien retenu, il est le seul appel qui invite les mortels à habiter²¹.

Si je résume, pour Heidegger, avant de penser la qualité du logement, il faut remonter à l'essence de l'habiter, c'est-à-dire ce qu'il signifie essentiellement, à la fois pour la société, mais surtout pour l'Homme, c'est-à-dire celui qui habite.

Ancrons donc la pensée de Heidegger dans sa patrie à lui, c'est-à-dire dans son monde natal. Heidegger est né à Meßkirch, une petite ville de 8000 habitants, laquelle se trouve entre le Danube et le Lac Constance, complètement au Sud de l'Allemagne, à 120 kms au nord de Zürich (Suisse). Fribourg-en-Brisgau, le lieu où Heidegger est mort, et où il a enseigné la majeure partie de sa vie, après Marbourg, se trouve seulement à 100 kms à l'ouest de Meßkirch, et il faut traverser la Forêt-Noire²² pour y aller (la *Schwarzwald*). Le Danube, proche de ces deux villes, a inspiré le poème *Der Ister* à Friedrich Hölderlin, lequel a donné lieu à des cours et de nombreuses réflexions chez Martin Heidegger. Il y a d'ailleurs un film documentaire australien réalisé par David Barison et Deniel Ross, dont le titre est *The Ister*,

²⁰ « Parmi eux, se trouvaient Otto Barning, qui dirigea l'école d'architecture de Weimar après le départ du Bauhaus à Dessau, Paul Bonatz, un inspirateur de Walter Gropius, Richard Riemerschmid, un membre influent du Jugendstil et Hans Sharoun, qui fut directeur de l'Office de la Construction et de l'Habitat à Berlin après la guerre. Voir Schar Adam, *Heidegger for Architects*, Londres, Routledge, 2007, p. 36 sq », in Céline Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Marseille, Editions parenthèses, collection eupalinos, 2019, note 4 p. 6. Céline Bonicco-Donato est maître de conférence à l'ENSA de Grenoble.

²¹ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 193 (Ga 7, p. 163).

²² Le nom antique du massif forestier est *Abnoba mons* ou *Abnoba silva* (*silva* vient du latin qui veut dire « forêt »). *Abnoba*, la « sylve noire », est une divinité topique celte de la faune. Elle est similaire à Arduinna, latinisée en Diana Arduenna, et à Vosegus, qui président respectivement aux massifs forestiers des Ardennes et des Vosges. Faut-il voir dans cette sylve la pensée parfois païenne de Heidegger ?

sorti en 2004, qui reprend le titre mais aussi l'idée. Et puis, la Forêt-Noire, encadrée par le Rhin et le Danube, très humide au Sud, est pourvue d'un bois qui résonne tellement dans le cœur d'Heidegger qu'il y fait construire une petite hutte dans les années 20 (la *Hütte*), pour les vacances, à la lisière d'un bois de Todtnauberg. Cette forêt lui rappelle, par-là, une des activités de son père qui, s'il est connu comme sacristain, était aussi tonnelier. Il faisait des tonneaux. Ainsi, Heidegger le voit encore emprunter « le "chemin de campagne" partant du château pour aller chercher, à travers champs et forêts le "stère de bois" qui lui était destiné et le rapporter dans son atelier »²³. Ce bois, il se retrouve dans le chêne du « chemin de campagne » (*Feldweg*)²⁴, texté rédigé en 1948 pour la commémoration du 100^e anniversaire du compositeur allemand Conradin Kreutzer, ce même chêne qui, chez Hölderlin, « s'allie à la paix des bouleaux et des hêtres »²⁵. Ce chêne, il est le matériau du poète, ainsi que celui des « gamins » qui découpent leurs bateaux²⁶. Il est déjà une œuvre en tant que fruit de la terre, puisqu'il croît, il s'érige, jusqu'à porter lui-même des fruits, et dans sa croissance tend vers le ciel, l'habitat des Dieux. La Forêt-Noire, où Heidegger vit presque toute sa vie (il préfère la regagner après Marbourg plutôt que d'enseigner à Berlin), est aussi agricole et traversée par de nombreux chemins (*Der Weg / Die Wege*). Dans le texte *L'origine de l'œuvre d'art*, apparaît ce qu'il nomme des *Holzwege*, des « chemins qui ne mènent nulle part », où l'incipit rappelle aussi les chemins de la forêt foulés par les bûcherons et les forestiers, ceux-là mêmes que son père, et lui comme enfant, foulaient.

Si je plante ce décor champêtre, cette ambiance, c'est parce qu'il est possible de voir une analogie entre le vécu de Heidegger et sa pensée du lieu²⁷. Dans ce sens, au-delà du vocabulaire naturaliste, qu'on retrouve dans l'exposition de beaucoup de ses concepts, sa pensée du lieu prend racine dans la « nature » (φύσις, *phúsis*), mais pas au sens de la nature matérielle, atomiste, ou celle sauvage (la *wilderness* américaine), mais celle qui s'apparente à ce que Platon nommait la « *chôra* », terme qu'on trouve avant, par exemple chez Empédocle, et qu'on retrouve surtout après, Derrida a écrit un livre sur la « *khôra* », et puis chez Augustin Berque. Il y a là toute une pensée orientale, notamment liée à l'École de Kyoto, qui mériterait d'être exposée. Son fondateur, Nishida Kitarô (1870-1945), par exemple parle de ce qu'il

²³ Bernard Dov Hercenberg, De ce qui se donne en se retirant. Un mystère heideggérien à plusieurs visages. À propos de la terre, Centre Sèvres | « Archives de Philosophie », 2012/2 Tome 75 | pages 311 à 334, p. 320. Heidegger parle en fait très peu du travail de tonnelier de son père. Faut-il y voir une forme de honte ou de déni de ses origines populaires ?

²⁴ Martin Heidegger, « Der Feldweg », in *Aus der Erfahrung des denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 13, 1948, p. 87 ; Martin Heidegger, « Le Chemin de campagne », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, trad. André Préau, 1966, p. 11.

²⁵ Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, « Hölderlins Erde und Himme », Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 4, 1981, p. 16 ; Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, « Terre et ciel de Hölderlin », Paris, Gallimard, Coll. Tel, tr. fr. François Fédier, 1962, p. 20.

²⁶ Martin Heidegger, « Der Feldweg », in *Aus der Erfahrung des denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 13, 1948, p. 88 ; Martin Heidegger, « Le Chemin de campagne », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, trad. André Préau, 1966, p. 12.

²⁷ Refusant de prendre la chaire de philosophie à Berlin, Heidegger préfère rester en province, justifiant son acte à partir de son « enracinement séculaire souabe-alsacien ». La Souabe est la région historique du sud-ouest de l'Allemagne en Bavière (Voir Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? », in *Écrits politiques* (1933-1966), présentés, traduits et annotés par François Fédier, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1995, p.147-153 ; Martin Heidegger, « Schöpferische Landschaft : Warum bleiben wir in der Provinz ? » (1953), in *Aus der Erf Ahrung des Denkens*, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Ga 13, Frankfurt, 1983, p. 9-13).

appelle la « logique du lieu »²⁸ (*basho no ronri* 場所の論理) ou bien de la « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri* 述語の論理), où lieu et prédicat cohabitent.

Mais reprenons avec le « chôra », lorsque nous nommons un lieu, à la fois, nous ne pouvons nier qu'il possède un *topos*, un *locus*, sa place objective dans le monde qui s'apparente à un espace physique absolu ; mais, en même temps, et c'est ce que j'ai essayé de montrer dans une visée kantienne, en fait naturaliste, il répond à une projection sensible, il s'insère dans la sensibilité de l'Homme qui lui donne sa dimension spatiale et qui le situe dans le monde. En d'autres termes, le lieu possède à la fois un aspect objectif (qui dans sa radicalisation a donné lieu à des lieux tels que les grands ensembles), et un autre subjectif, qui serait l'émanation projective du sujet, et qui dans sa radicalisation ne ferait que lui appartenir, on pourrait même parler de « lieu intérieur », c'est-à-dire d'un lieu qui ne serait visible que pour le sujet (un peu comme le concept de jardin secret²⁹). Mais, et cela vaut pour tout lieu qui est nommé dans la littérature, à partir du moment où « il a » un nom, à partir du moment où « il y a » un nom, quand bien même ce nom fait référence à un lieu privé ou intérieur, il sort de l'espace subjectif et sensible pour arriver dans l'espace public, dans un espace donc partagé par d'autres, et où le signe, n'est pas qu'une représentation du lieu physique, mais aussi une convention, puisque son sens est partagé, au moins par la communauté qui en parle. En fait, parce qu'il est accessible par d'autres sujets que celui son auteur, le nom de tout lieu, même intime, devient « lieu commun », espace intermédiaire entre la réalité objective et une communauté constituée de sujets qui partagent un même langage, du moins qui peuvent le comprendre, c'est-à-dire s'en saisir et le prendre ensemble. Et du coup, si le lieu peut apparaître de façon intime ou privée, le fait de le nommer l'oblige à apparaître dans le monde commun, dans le monde ambiant (l'*Umwelt* pour reprendre le terme d'Heidegger), et il comprend la *chôra* en tant qu'elle est l'espace intermédiaire entre l'espace objectif absolu, et celui subjectif et sensible. Aussi, la question demeure de savoir si l'origine du lieu réside dans la physique, c'est-à-dire s'il est d'abord produit par la « Terre » qui contient l'énergie et la dynamique de la croissance (la *genesis*, *Υένεσις*), ou bien si elle réside d'abord dans le sujet, qui possède lui le désir de le faire apparaître, ou bien si il se trouve entre les deux, au milieu, à l'intersection de l'objectif et du subjectif.

Heidegger parle là d'un « espace-de-jeu » (*Spielraum*) qui renferme l'ambiguïté du lieu, à la fois son *topos* et la *chôra* qui l'a fait naître. Comme il l'explique :

Les Grecs n'ont pas de mot pour « espace » [Raum]. Ce n'est pas un hasard ; car ils ne font pas l'expérience du spatial à partir de l'extension (*extensio*), mais à partir du lieu (*τόπος*), c'est-à-dire comme *χώρα* [*chôra*], et il ne faut pas entendre par là ni lieu [Ort] ni espace [Raum], mais ce qui est pris et occupé par ce qui se trouve là. Le lieu appartient à la chose même [Der Ort gehört zum Ding selbst]³⁰.

Qu'est-ce que cela signifie ? Le lieu n'est pas l'espace absolu, je ne reviens pas dessus. Il est plutôt ce qui appartient à la chose même, c'est-à-dire à la *chôra* dont le sens émerge de la différence entre la chose et le lieu (différenciation que je n'ai pas fait jusque-là puisque j'ai

²⁸ Voir notamment Jacynthe Tremblay, *Je suis un lieu*, PU Montréal, 2016.

²⁹ Dominique Pety, « Le système des lieux dans le *Journal* : le cas des descriptions d'intérieur », Cahiers Edmond et Jules de Goncourt Année 2003 10 pp. 233-267.

³⁰ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 70 ; tr. fr. *Introduction à la métaphysique*, p. 76.

employé indifféremment les termes de « lieu » et de « chose » afin de dire la même chose). Chez Heidegger, en fait, la chose *est* le lieu, ou plutôt le lieu *est* une chose tout à fait particulière. Partons de ce qu'est une « chose » chez Heidegger, concept qu'il développe essentiellement dans le cycle des 4 conférences données au Club de Brême, en décembre 1949, sous le titre général *Einblick in das, was ist* (« Regard dans ce qui est »)³¹. Dans la première conférence, *Das Ding*, « La Chose », répétée d'ailleurs l'année suivante devant l'Académie Bavaroise des Beaux-Arts, Heidegger prend l'exemple de la « cruche ». La cruche est un objet (*Gegenstand*) en tant qu'elle se trouve simplement devant nous, en tant qu'elle occupe un *locus*, un *topos*, c'est-à-dire si elle est réduit à sa dimension objectivable. Aussi, pour Heidegger, ceci n'est pas l'essence de la cruche. La cruche est un vase, c'est-à-dire une chose particulière dont la fonction est de contenir quelque chose, et d'être remplie par quelque chose, ou de verser quelque chose. D'une certaine façon, pour l'instant, disons que Heidegger semble offrir une approche fonctionnaliste de la chose dans le sens où c'est sa fonction qui va déterminer ce qu'elle est. Aussi, la cruche, pour Heidegger, se présente dans sa station debout (*Selbstand*), elle comporte une forme verticale creuse qui lui donne une stature. De plus, elle est le produit de l'art, puisque elle est l'œuvre du potier, et le potier utilise, pour produire son œuvre, de la terre, c'est-à-dire un composé du sol dont la fonction est de s'amonceler ou de faire se tenir. La terre utilisée par le potier est malléable et collante, elle se trouve sur le site, elle n'est pas importée ou pré-fabriquée. « La cruche consiste en cette terre »³² !

Ainsi, étonnamment, nous retrouvons la cruche du sinogramme « terre » que j'ai décrit tout à l'heure.



Ici, la cruche est la terre, dans le sens où elle est constituée de terre, la terre renfermant l'énergie nécessaire à son érection (ici le trait vertical), mais elle comprend aussi le ciel, puisqu'elle est érigée vers lui, le second trait horizontal vers le haut correspondant à l'horizon. Aussi, si la cruche est constituée de terre, elle repose sur le sol, ici le premier trait horizontal, puisque si elle tient debout, elle a un besoin d'un sol pour tenir, lequel renvoie à la physique de la terre qui est une matière soutenant, une base, un support, le site. La chose n'est donc pas un objet, elle est un centre (ici représenté par le *milieu* de la croix) qui rassemble les dimensions de la terre et du ciel, mais aussi une profondeur qui provient à la fois de la technique de l'artisan, mais aussi de la *genesis* de la terre, puisque si l'artiste donne forme à la cruche, c'est la consistance de la terre qui la fait tenir. La cruche est donc une chose de la

³¹ *Das Ding*, « La Chose » pour laquelle nous disposons sous le même titre d'une traduction par André Préau, dans les *Essais et Conférences* d'une conférence prononcée le 6 juin 1950 devant l'Académie bavaroise des Beaux-Arts ; *Das Gestell*, « Le Dispositif » traduit par Servanne Jollivet publié en ligne sur le site CAIRN ; *Die Gefahr*, « Le Périil » traduit par Hadrien France-Lanord, publié dans la revue *L'Infini de l'été*, 2006 ; *Die Kehre*, « le Tournant » traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, publié chez Gallimard dans Question IV en 1990.

³² Martin Heidegger, « La Chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 197.

chôra puisqu'elle se trouve à la fois, éloignée de l'artisan qui l'a produite et distante de l'horizon physique (de son *topos* donc). Elle est ainsi un mi-lieu.

Et au milieu de la cruche, se trouve son essence qui est « édifiante ». En s'édifiant, la cruche est « édifiante » et je rappelle là l'étymologie de cet adjectif qu'on retrouve dans « édifice », « édifiant » signifiant à la fois édifier un bâtiment, mais faire advenir un phénomène caché. Le terme est un composé de deux mots latin : lat. *aedes* (« maison ») + lat. *facio* (« faire »). Dans *aedes*, on retrouve *aestus* le feu, le foyer, l'âtre, mais aussi le temple, le sanctuaire, l'habitation des dieux³³. Ainsi, la chose est édifiante dans le sens où elle est un édifice qui renferme le pouvoir des Dieux, elle abrite un message caché qui peut apparaître si on l'interroge. (On pourrait parler ici de l'*aletheia* grecque mais je ne le fais pas ou du caractère révélateur de l'œuvre d'art).

Alors que la technique moderne nous dit que, la cruche est simplement un objet vide ou rempli d'air et que le remplir consiste à remplacer cet air par un liquide, alors que l'architecture moderne nous dit qu'un logement est un espace physique vide destiné à être rempli par un locataire quelconque, Heidegger nous dit que la cruche peut être rempli d'eau ou de vin, et l'édifice, le bâtiment, par un habitant. Et l'eau ou le vin, ne sont pas seulement des objets physiques. L'eau de la cruche est celle de la source qui rappelle les montagnes et l'érosion du sol, le vent donc (comme dans le sinogramme pour « Bâtiment ») mais aussi la chaleur ou le froid, la rosée, le gel, la neige, le brouillard, et plus loin les nuages eux-mêmes gorgés d'eau de la mer, qui est nourrie par les fleuves, les rivières, les ruisseaux, et les sources en haut des montagnes. L'eau de la cruche rappelle en fait le cycle de l'eau qui épouse la terre nourricière, la nature, en d'autres termes la *chôra*. Et puis, la cruche peut être remplie de vin³⁴, qui est le fruit de la vigne, laquelle a aussi besoin de la terre, de l'eau, de lumière, pour grandir, tout comme la cruche a besoin de l'argile pour se sentir debout. Et le vin comme la cruche, symbolise la vie, qui a besoin des ressources de la terre, mais aussi du ciel, qui renferme la lumière et qui demeure l'habitat des Dieux. Le vin est en effet celui versé en l'honneur de Dionysos, ou de son équivalent romain Bacchus, tous les deux appelant les Hommes à s'élever. Le vin a une fonction épiphanique, puisqu'il montre à celui qui boit, quelque chose qui était masqué. *In vino veritas*, comme le dit la locution latine attribuée à Pline l'Ancien, « Dans le vin, la vérité » ; locution qu'on retrouve avant chez les grecs avec un « En oino aletheia » (Ἐν οἴνῳ ἀλήθεια), attribuée au poète Alcée, l'*aletheia*, la vérité, donc, signifiant littéralement le « dévoilement », et non la connaissance, comme on a tendance à le penser. Enfin, le vin est bien sûr le sang du Christ, sang de la vie qui marque la transmutation des objets en choses, la parousie³⁵ de l'objet (c'est-à-dire son second être), la chose redevenant bien la *causa* latine, « la cause », « l'affaire », le *pragmata* grec, l'habitude, et non l'objet compris dans son *topos*.

³³ Selon le dictionnaire latin de Charlton T. Lewis et Charles Short (*A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1879).

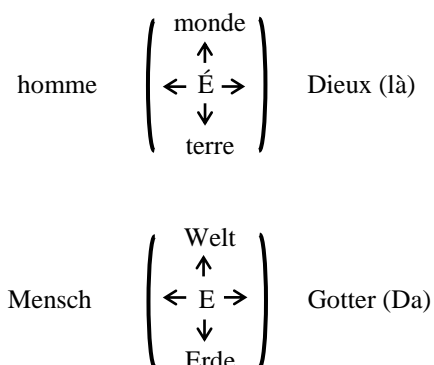
³⁴ Martin Heidegger, « La Chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 200-5.

³⁵ La parousie est une notion chrétienne qui désigne la « seconde venue » du Christ sur la Terre dans sa gloire, la première étant sa naissance. Le mot « parousie » vient du grec ancien παρουσία, parousía, terme signifiant « présence » et formé à partir de παρα (« près de », « à côté de ») et ουσία (« être »). Dans les premiers écrits chrétiens, notamment ceux de Paul de Tarse, ce mot signifie la venue du Christ parmi les hommes.

Ainsi, Heidegger nous dit en rapport à la cruche, mais plus généralement à la « chose » :

Dans le versement du liquide offert, la terre et le ciel, les divins et les mortels sont *ensemble* présents. Unis à partir d'eux-mêmes, les Quatre se tiennent. Prévenant toute chose présente, ils sont pris dans la simplicité d'un unique Quadriparti [...] Le versement du liquide offert est versement, pour autant qu'il retient la terre et le ciel, les divins et les mortels³⁶.

La chose est au centre du Quadriparti en tant qu'elle rassemble 4 éléments : elle se trouve à l'intersection des Dieux et des Hommes, de la Terre et du Ciel, elle est une croix et un cercle puisque l'ensemble est un Tout qui retient, ou qui rassemble, telle la cruche qui contient. Et Heidegger explique que si l'essence de la chose est de rassembler (*Dingen*), l'étymologie elle-même du mot chose (*Ding* en allemand, *thing* en anglais), *thing* en vieil allemand (même orthographe que le mot anglais), signifie « affaire » ou « litige », tout comme la chose en latin, *res, rei*, que l'on retrouve dans la « chose publique », la *res publica*, et qui signifie la « délibération », « ce qui a besoin d'être discuté »³⁷. Donc là, si la chose est la chose publique, en d'autres termes la chose nommée (je disais tout à l'heure que le nom marquait la sortie de soi et l'ouverture au monde), cela signifie que ce qui définit la chose, en tant qu'elle rassemble le monde, définit aussi son nom, qui est partagé par les hommes.



Alors, pour faciliter la compréhension du Quadriparti, voici la figure que Heidegger propose dans les *Beiträge* (1936-40) / *les Apports sur la philosophie de l'avenance*³⁸, figure dont je vais maintenant préciser le sens à partir de ce bâtiment particulier qu'est le pont. Pour ce faire, je passe à une autre des 4 conférences de Brême, celle donc que vous connaissez plus en archi, « Bâtir Habiter Penser », mais vous l'avez compris, elle appartient au même mouvement de pensée que la conférence dont je viens de parler qu'est « La Chose ».

Dans « Bâtir Habiter Penser », Heidegger prend donc l'exemple du « pont » en tant qu'il est non seulement une chose particulière, mais un lieu. Comme la cruche, le pont est une œuvre puisqu'il requiert un artisan, lequel emprunte des matériaux à la terre et érige l'édifice, à la fois sur le sol, mais aussi vers le ciel. Tout comme la cruche, il tient debout ; mais, à la différence de la cruche, il ne bouge pas, il ne change pas de place, au contraire, il occupe une place singulière, il « accorde une place » dit Heidegger. À cette place, le pont fait d'abord

³⁶ Martin Heidegger, « La Chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 205.

³⁷ Martin Heidegger, « La Chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 207. Voir aussi « Bâtir Habiter Penser », p. 181.

³⁸ Heidegger, *Beiträge*, GA 65, « 190. Vom Da-sein », p. 310 ; Heidegger, *Apports*, « 190. Concernant être le là », p. 354.

apparaître les rives, il signifie deux rives³⁹. En effet, alors que les rives, comme le fleuve, sont des lignes qui s'échappent dans le monde, sans que l'homme qui marche à côté ne s'attarde à les voir, le pont les relie et les rassemble, c'est-à-dire qu'à la fois, il les rapproche, puisqu'il offre la possibilité de la traversée, mais aussi, les repousse, il les tient à distance, le pont signifiant essentiellement qu'il existe un fossé, un écart, un espace béant entre ces deux rives. En d'autres termes, le pont s'appuie sur la terre pour édifier une nouvelle chose dont l'essence consiste à rassembler et tenir à l'écart diverses choses : les rives, qui sont de terre, mais aussi l'eau en-dessous du pont, les cailloux, le ciel, le vent, les arbres, la végétation environnante, etc. Ainsi, le « pont rassemble autour du fleuve la terre comme région », dit Heidegger, c'est-à-dire qu'en tant qu'il est une chose placée au sein d'un lieu, il définit essentiellement une « région » (*Gegend*, j'ai déjà employé ce concept avec Kant), qui n'est pas qu'une zone physique délimitée (un *topos*), mais plutôt un système complexe de connections où les objets s'interpénètrent, et où c'est le pont, en tant que chose, qui les rassemble et les fait vivre. Je dis qu'il les fait vivre dans le sens où, la chose qu'est le pont, laisse les objets de la physique apparaître dans leurs interactions, dans leur toile, dans leur rhizome pour reprendre le terme de Deleuze, dans leur système de « signes et de renvois »⁴⁰, dans leur « écoumène » pour reprendre le terme de Berque. De façon à généraliser, Heidegger nous dit que :

Le pont est à vrai dire une chose (*Ding*) d'une espèce particulière ; car il rassemble le *Quadripart* de telle façon qu'il lui accorde une place (*Stätte*). Car seul ce qui est lui-même un lieu (*Ort*) peut accorder une place (*Stätte*). Le lieu n'existe pas avant le pont⁴¹.

En d'autres termes, l'édifice produit le lieu qui montre une place. En fait, ce qui fait l'essence du lieu, nous dit Heidegger, c'est qu'il crée un espace (*Raum*) : il spatialise. Ici, à la différence de l'idée d'un espace absolu qui préexisterait à la présence du lieu, Heidegger nous dit que l'espace est le produit du lieu puisque que le lieu, par essence, est spatialisant (*Räumung*). Le mot *Raiim* (*Rum* dans sa forme ancienne) renvoie à « une place rendue libre pour un établissement de colons ou un camp »⁴². Le *Raiim* c'est un dégagement, ou encore, un ménagement, à la fois parce qu'il s'agit de faire disparaître une partie de l'espace objectif (le pont occupe un vide physique), mais aussi de faire apparaître quelque chose, non seulement la chose qu'est le pont, mais le lieu qui rassemble d'autres choses.

³⁹ « « Léger et puissant », le pont s'élançait au-dessus du fleuve. Il ne relie pas seulement deux rives déjà existantes. C'est le passage du pont qui seul fait ressortir les rives comme rives. C'est le pont qui les oppose spécialement l'une à l'autre. C'est par le pont que la seconde rive se détache en face de la première. Les rives ne suivent pas le fleuve comme des lisières indifférentes de la terre ferme. Avec les rives, le pont amène au fleuve l'une et l'autre étendue de leurs arrière-pays. Il unit le fleuve, les rives et le pays dans un mutuel voisinage [Nachbarschaft]. Le pont rassemble autour du fleuve la terre comme région. Il conduit ainsi le fleuve par les champs. Les piliers, qui se dressent immobiles dans le fleuve, soutiennent l'élan des arches, qui laissent aux eaux leur passage. Que celles-ci suivent leur cours gaiement et tranquillement, ou que les flots du ciel, lors de l'orage ou de la fonte des neiges, se précipitent en masses rapides sous les arches, le pont est prêt à accueillir les humeurs du ciel et leur être changeant. Là même où le pont couvre le fleuve, il tient son courant tourné vers le ciel, en ce qu'il le reçoit pour quelques instants sous son porche, puis l'en délivre à nouveau » (Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 180 / Ga 7, p. 154).

⁴⁰ Cf. *Être et temps*, §17, « Renvoi et signe », p. 113 / *Sein und Zeit*, Ga2, « Verweisung und Zeichen », p. 102

⁴¹ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 182 (Ga 7, p. 156).

⁴² Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 183 (Ga 7, p. 156).

Ce qui est ainsi aménagé sous forme mathématique, on peut le nommer « l' » espace. Mais « l' » espace en ce sens ne contient ni espaces ni places. Nous ne trouverons jamais en lui des lieux, c'est-à-dire des choses du genre du pont⁴³.

Et Heidegger va plus loin :

Les choses qui en tant que lieux « ménagent » une place, nous les appelons maintenant par anticipation des bâtiments (*Bauten*) / Dinge, die als Orte eine Stätte verstatten, nennen wir jetzt vorgehend Bauten⁴⁴.

Pour Heidegger donc, les bâtiments sont des choses particulières dont l'essence est d'aménager une place, c'est-à-dire, non pas de nettoyer une place pour produire un bâtiment, mais d'édifier une chose qui va rassembler les objets de l'espace. Dans son essence, parce qu'il est lieu, le bâtiment rassemble. Mais du coup, que signifie « bâtir » (*Bauen*) ?

Pour Heidegger, habiter et bâtir sont une seule et même chose. « *Bauen* est proprement habiter »⁴⁵. Pourquoi ? Heidegger rappelle très justement l'étymologie allemande du verbe *bauen* qui se retrouve dans la conjugaison du verbe « être » (*ich bin*, « je suis », *du bist*, « tu es ») et à l'impératif (*bis*, « sois »). Tous ces mots sont des dérivés de la racine indo-européenne *bhû* ou *bheu-*, « être », « croître ». On trouve aussi *beo* en vieil-anglais (« suis », « sois »). Bref, nous voyons une union de sens entre les verbes « être » et « habiter » ; ainsi, « j'habite » et « je suis » ont des sens similaires. Heidegger écrit que :

la façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres les hommes *sommes* sur terre est le *buon*, l'habitation. Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter⁴⁶.

En fait, être, cela signifie avoir une station *sur* la terre et *vers* le ciel ; être signifie sortir de la terre pour tendre vers le ciel. Du coup, être, c'est prendre soin de la terre, la cultiver, pour s'élever vers le ciel. Alors, puisqu'être c'est construire (*bauen*), « construire », c'est cultiver, enclore et soigner. Mais cette culture, qui consiste à prendre soin de la terre en vue du ciel, dépasse le sujet isolé, car elle implique d'autres hommes, la famille, la patrie, les voisins (d'ailleurs, en allemand *Nachgebauer*⁴⁷ signifie le voisin, celui qui habite à proximité, étymologie similaire à l'anglais *neighbor*, *neighbourhood*, le voisinage, c'est-à-dire qu'on retrouve le « construit » dans le voisin, dans l'espace proche, extérieur au mur ou à la cloison). Construire donc, c'est prendre soin de ce qui se trouve autour, de ce qui est à proximité, c'est ainsi habiter le sol de ses ancêtres et préparer la terre pour les générations futures. En fait, construire, c'est « ménager » le monde. Heidegger emploie plusieurs fois le terme de « ménagement » (*Schonen*) pour parler de l'habiter, comme du construire. Il écrit que :

⁴³ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 185 (Ga 7, p. 158).

⁴⁴ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 184 (Ga 7, p. 156).

⁴⁵ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 174 (Ga 7, p. 150).

⁴⁶ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 173 (Ga 7, p. 149).

⁴⁷ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 172 (Ga 7, p. 148).

Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement. [Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen]
Ménager veut dire : avoir sous sa garde (*hüten*) l'être du Quadriparti [Schonen heißt: das Geviert in seinem Wesen hüten]⁴⁸.

Schonen, le terme vient du moyen haut-allemand *schōnen*, l'adjectif/adverbe *schōne*, *schōn* signifiant alors « aimable(ment), amical(ement) ». *Schonen* c'est ménager, c'est-à-dire prendre soin du sol. Habiter ou construire donc, c'est ménager la terre, afin qu'elle ne pourrisse pas, l'entretenir et l'utiliser à bon escient, afin qu'elles fassent fleurir la culture, l'agriculture mais aussi l'artisanat, l'architecture.

Aussi, habiter, être, construire, c'est ménager le ciel, qui apporte la lumière, nécessaire aux plantes, aux fruits, aux animaux, à l'être humain, mais aussi aux bâtiments qui abritent l'homme. Habiter, c'est ménager les dieux, c'est-à-dire tout ce que l'Homme ne comprend pas, qui se trouve au-delà de lui, mais que le lieu lui comprend. Concernant ces dieux, qui constituent la dimension peut-être la plus difficile à comprendre, je regardais des photos de pont pour aujourd'hui et je suis tombé sur le pont Neuf. Il y a ces 385 mascarons qui l'habitent et qui nous rappellent les génies du lieu, ses divinités protectrices qui ont une fonction apotropaïque (gr. *apotropein*, « détourner »), c'est-à-dire qui chassent les mauvais esprits, ou qui détournent le mauvais œil. C'est la main de Fatima qu'on met au-dessus des portes en Afrique du Nord, où la date sur la pierre au-dessus de la porte dans les campagnes, le fer à cheval, ou la chouette qu'on cloue sur les portes de grange, c'est la gargouille (du latin *garg-*, gorge, et de l'ancien français *goule*, gueule) qui, comme le mascarons ouvre la bouche (goule = gueule), la bouche étant le symbole de la fenêtre, et plus loin de la maison, du foyer, comme le sinogramme « maison » que j'ai montré tout à l'heure le montrait. Et les dieux du pont Neuf, ce sont aussi les cadenas d'amour (qui sont enlevés régulièrement comme s'il ne fallait pas aimer aujourd'hui), cet amour étant hébergé par le pont qui rassemble deux rives comme le sentiment d'amour peut rassembler deux êtres.

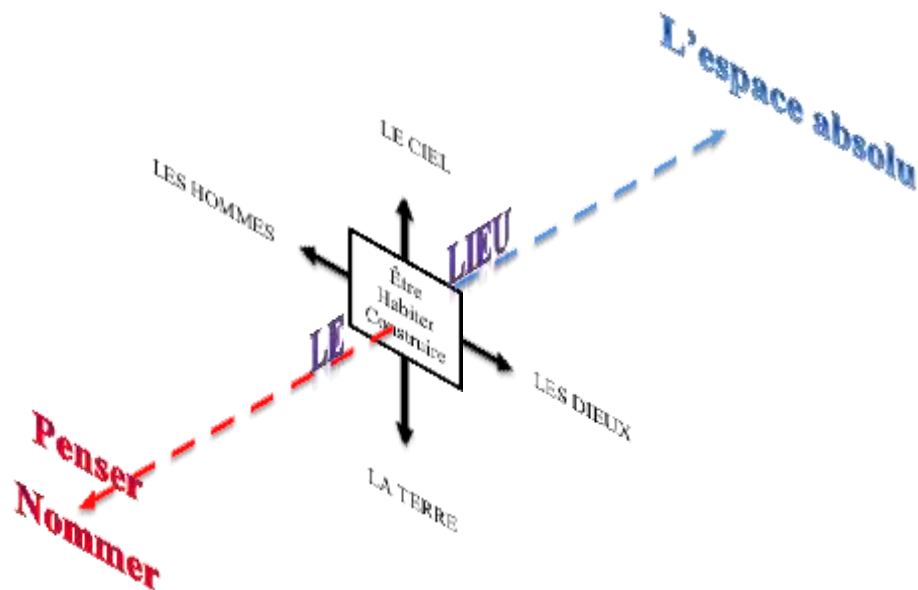
Autre exemple de pont, celui qui se retrouve sur l'affiche, c'est celui du Pont Doré au Viêt Nam (en vietnamien : Cầu Vàng). Il s'agit d'un pont piétonnier long de 150 mètres près de la ville de Da Nang, au centre du Viêt Nam. Si ce pont est clairement un point d'attraction touristique construit il y a seulement 3 ans (en 2018), il rassemble, il me semble les 4 : la Terre, puisqu'il est posé sur les collines Bà Nà, le Ciel, à 1400m d'altitude, où il offre un panorama spectaculaire, les Hommes qui passent dessus, et les Dieux, dans ces deux mains, ces deux mains qui, titanesques, non seulement veillent au passage des Hommes en soutenant leur pont, mais en même temps, ressemblent aux mains humaines qui, dans leur grandeur, sont ouvertes au monde, et sont capables d'accueillir les Dieux. Et puis, si les mains, comme le cadenas, peuvent se fermer, c'est-à-dire prendre et comprendre les 4, elles soutiennent le pont dont la forme ici est cyclique, puisqu'il s'agit d'une boucle, ce cercle ayant aussi pour fonction de rassembler. Je reviendrais sur la symbolique du cercle.

La terre, le ciel, les dieux, et les hommes (c'est presque du Saint-Exupéry)... Habiter, c'est ménager les hommes, protéger sa patrie, mais aussi parler, savoir comment nommer les choses et puis bien sûr les lieux, puisque, comme le nom de la conférence l'indique, *Bauen*

⁴⁸ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 176 ; p. 178 (Ga 7, p. 151 ; p. 153.).

Wohnen Denken, habiter c'est construire, c'est donc aussi penser. Et donc, on pourrait dire que si l'habitat rassemble les 4 éléments du Quadriparti, c'est la pensée et plus précisément la pensée du nom qu'est le lieu, plutôt que la pensée du nom du lieu, qui doit permettre de faire apparaître son essence, laquelle ménage les 4 (ciel, terre, dieux, hommes).

À partir de cette pensée, je reprends la figure du *Geviert* (le Quadriparti) de tout à l'heure et je lui donne un peu plus de profondeur, disons que j'y fais figurer une autre dimension.



Si je résume, il s'agit initialement d'une figure (*eingebildet*) composé de quatre points (homme, monde, terre, dieux), de deux relations (homme / dieux ; terre / monde), et d'un milieu (*Mitte*) où réside l'être ou l'habiter, l'habiter (*wohnen*) étant synonyme de construire, d'édifier (*bauen*). Aussi, nous trouvons une croix, qui ressemble au schéma que nous avons pu faire avec Kant, en rapport soit à la rose des vents, soit à l'espace proche corporel, mais surtout au sinogramme de la terre, avec son sol, son horizon, et sa cruche qui poussant comme une plante ou un arbre (l'arbre de la vigne). Aussi, cette croix ne correspond pas à un *topos* objectif puisqu'elle s'éloigne de l'espace absolu qui, bien que pouvant être représenté a priori, est distant et distinct de son essence, qui repose sur le langage. Il est distinct parce qu'il donne l'illusion que les lieux l'occupent réellement alors qu'il les ferme au sujet qui a besoin de s'ouvrir afin de penser leur essence pour pouvoir y demeurer, et plus loin, s'y sentir bien, comme dans un espace familier. Or, il n'y a pas d'espace objectif familier, car l'espace absolu est toujours froid, cartésien, géométrique, isométrique, infini même, il peut même faire peur, il ne touche pas l'Homme, il demeure étranger. Ainsi, le lieu n'est pas un *locus*, il est le lieu de rassemblement des diverses dimensions existentielles de la vie, constituant ce que Heidegger appelle la dimension ou la « tonalité fondamentale » (*Grundstimmung*), dont

l'essence est d'être ouvert, l'ouverture⁴⁹ manifestant l'expression libre de la vie, le sentiment de familiarité, la sensation de se trouver là, d'être-présent-au-monde, ou encore d'être-là, le *Da-sein* étant ce qui définit le mieux, en définitive, l'existence humaine.

Être et habiter sont donc une même chose, c'est bien ce que nous dit essentiellement le nom du lieu, ce qui implique un certain langage que la nomenclature ou l'onomastique ne peuvent pas rendre. Le nom du lieu apparaît ici au milieu du *Geviert*, parce qu'il est projeté par la pensée, donc le langage, et qu'il renvoie à son essence en tant qu'il est la place où l'habitat qui ménage les 4. C'est ainsi comme construction de la pensée que l'entre-deux de la Terre et du Ciel s'abîme, l'habitat, comportant à la fois l'exploitation de la Terre en tant que génération vers le haut, mais aussi le respect du Ciel, son respect et sa méditation, qui montrent la retenue de l'Être qui pense et qui demeure en retrait. C'est alors naturellement comme maison, temple, enceinte, ou sanctuaire, que Heidegger pense l'habitat, lequel est la mesure, non pas de l'Être en tant que tel, mais de ce qu'il représente pour l'habitant, où c'est le langage seul qui a le pouvoir de mesurer les noms. Et d'ailleurs, il faut remarquer que la quadrature, constituée par les 4 (la Terre, le Ciel, les Hommes, les Dieux) apparaît, chez Heidegger, comme un temple (*templum*) dont la forme carrée manifeste un équilibre, une harmonie, la solidité d'un habitat érigé par l'habitant en vue du dévoilement de l'Être. Cet édifice rappelle exactement le sens architectural de *Geviert*, littéralement « carré », qui fait référence à une cour carrée, dans certains campus ou palais, voire même à des cloîtres. De façon plus précise en architecture (bien qu'il existe des cas particuliers), le terme de *Geviert* comprend la cour intérieure et l'édifice qui l'encadre, alors que celui de « cloître » correspond seulement à l'édifice encadrant. Mais, alors que le *Geviert* est encadré, tout en conservant un ciel ouvert, un peu comme la halle de notre sinogramme tout à l'heure, le cloître reste cloisonné, comme son étymologie l'indique – il a un toit. En latin *claudere* signifie « clore », *claustrum* « fermeture », puis « lieu fermé ». La base du *Geviert* donc contient la stabilité de la Terre que la forme rectangulaire dessine de façon droite et rigide. Le toit est absent de l'architecture elle-même, puisque c'est le Ciel qui assure l'ouverture nécessaire à l'élévation de l'homme, bien qu'il montre aussi ses limites, son fond étant impossible à atteindre. Le centre du *Geviert* marque donc bien un espace de transition, où la forme de l'habitation peut s'ériger comme enceinte, mais c'est le langage, en d'autres termes le nom, qui permet seul de faire apparaître son essence. Et cette essence, qui nécessite la pensée, peut transformer le carré et donner à l'ensemble plutôt la forme d'un cercle (d'un rond), d'un anneau, ce qui est aussi le symbole commun pour, non plus la cour carrée, mais la maison (igloos, huttes, yourtes, tipis, depuis peu, dômes géodésiques, tente touareg [je pense là aux travaux de l'anthropologue Dominique Casajus⁵⁰]). Elle est l'Anneau (*Ring*) et le Tour encerclant (*Das Gering*)⁵¹, le cercle et le rond (*Kreis*). Elle est un carré dans le cercle du langage, l'encerclément

⁴⁹ Sur le concept d'ouverture définissant aussi le lieu chez Heidegger, il faudrait aussi penser celui de *Lichtung* [éclaircie] mais aussi d'*Erschlossenheit* (que Vézin traduit par « ouvertude »), enfin celui d'Ouvert (*das Offene*) en rapport à la poésie de Rilke et Hölderlin.

⁵⁰ Dominique Casajus, *La Tente dans la solitude*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press, 1987.

⁵¹ Martin Heidegger, « La Chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 215.

(*Umkreis*⁵²) correspond à la sensibilité de notre espace proche, car nous avons le sentiment de vivre sur un « disque-monde », et la quadrature à la tendance de nos esprits de nommer les choses en les quadrillant, c'est-à-dire à les orthonormer.

C'est alors à juste titre que Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), écrit que le « langage est la maison de l'être » (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)⁵³, c'est-à-dire que réside en lui le pouvoir de révéler son essence, en d'autres termes, de faire apparaître son lieu. Ici, je crois que cela vaut le coup de rapprocher le langage du lieu car non seulement le langage dit le lieu mais le langage est le lieu ; et, dans ce sens, l'homme est bien « le berger de l'être », puisqu'il héberge l'essence du lieu en lui donnant l'hospitalité. « Héberger », « l'auberge », « le berger », mots apparentés à *beherbergen* en allemand, avec *bergan* (« abriter », « protéger »). L'hébergement est ainsi l'auberge, le lieu qui protège et abrite l'Homme, tout comme le berger est celui qui protège les moutons. L'auberge est l'habitation ; le berger est son protecteur, c'est-à-dire celui qui, à partir de la pensée et du langage, peut accéder à l'essence du lieu, en d'autres termes à son être.

Quatre critiques très rapides peut-être, du coup plutôt des remarques, et après j'aimerais bien nommer un lieu, prendre un exemple concret.

Première remarque, chez Heidegger, la différence entre la chose et le lieu réside dans l'habiter. Si l'homme a des choses-sous-la-main (*vorhandenheit*) ou à-portée-de-main (*zuhandenheit*), le lieu est plus profond, plus ambiant, il détermine une place où l'existence peut résider. En effet, le lieu est un endroit où l'être siège et où l'homme peut être hébergé, c'est-à-dire qu'il peut y exercer une activité plus longue. L'existence de l'homme est ainsi totalement imprégnée par le lieu qu'il habite, ce qui n'est pas le cas de la chose dont le contact, l'utilisation ou la pensée, sont plus éphémères, plus ponctuels. À ce titre, je ne suis pas tout à fait d'accord avec ma collègue Cécile Bonicco-Donato qui prend notamment pour exemple la « Maison sur la cascade » de Wright comme archétype de la pensée heideggérienne. Nous pouvons en discuter mais la « Maison sur la cascade » n'a jamais été habitée, elle était un lieu de villégiature et elle est devenue un musée. Du coup, son être n'est pas celui de l'habiter, on ne l'habite que par la pensée ou le temps d'une visite, on passe à l'intérieur comme on passe dans une chose, et son site ne correspond à aucune contrée natale, à aucune patrie, elle est un bâtiment moderne dont l'essence est d'être « plaqué » ou « contre-plaqué ». En fait, elle est plus proche de la chose que du bâtiment et dire qu'elle est un habitat, c'est-à-dire qu'elle héberge l'être, me paraît en fait « cliché » ou plutôt « kitsch », le

⁵² Chez Heidegger, le monde peut être compris comme *Umkreis* (à la périphérie) ou *Umgebung* (les alentours, aux environs) lorsqu'il est simplement physique et objectif, et comme *Umwelt* lorsqu'il est rapporté au sujet et à son expérience. *Umkreis* est employé aussi pour signifier « encerclement » ou « monde ambiant », opposé à *Umgebung* (l'environnement objectif).

⁵³ Écrite en 1946, remaniée et publiée en 1947, la *Lettre sur l'humanisme*, *Brief über den Humanismus*, est une courte œuvre de Martin Heidegger qui se veut une réponse à une précédente correspondance du français Jean Beaufret dans laquelle le premier a avancé au second la question suivante : « Comment redonner un sens au mot humanisme ? ». Dans « Pourquoi des poètes ? », « La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'être » (Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 373 (p. 311 chez Klostermann : « Die Sprache ist der Bezirk, das heisst das Haus des Seins »).

kitsch étant manifeste lorsqu'il y a le désir d'imiter quelque chose dans ses traits les plus grossiers et inauthentiques.

La deuxième remarque est que, chez Heidegger, s'il y a lieu, il y a habiter. Lieu = Habitat. Dans ce cadre, le sans-abri qui fait d'un coin de rue un lieu en posant son carton sur le trottoir habite une place. Et puisqu'il habite un lieu, il est forcément difficile de le déraciner quand bien même l'hébergement qu'on lui propose paraît plus confortable. Je pense là au rapport qui a été établi par Édouard Gardella, et Amandine Arnaud en février 2018 pour l'Observatoire du samu social de Paris et l'Observatoire Nationale de la Pauvreté et de l'exclusion sociale⁵⁴ où ils montrent très bien cette difficulté. Et à l'inverse, je l'ai déjà remarqué, ce n'est pas parce qu'on édifie une maison dans les règles d'une architecture organique qu'elle est une habitation vernaculaire. Encore faut-il l'habiter.

Troisième remarque, il est clair que le discours de Heidegger fait du sacré (*das Heilige*) le centre du bâtiment, ce qui peut donner le sentiment d'un habitat religieux. Cela me fait penser au propos de Mircea Eliade qui écrit dans *Le Sacré et le profane* (1965) que pour « l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures ; il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres [alors que l'] espace non sacré est amorphe, sans structure ni consistance »⁵⁵. Chez Heidegger, il est certain que l'architecture vernaculaire des campagnes montre un espace plus sacré que celui des villes, mais pas pour des raisons religieuses au sens des monothéismes (bien qu'on puisse faire certains parallèle⁵⁶). Ce caractère sacré renvoie plutôt au sol natal, à la patrie, à l'idée d'une terre originelle, la *chôra* dont je parlais, à quelque chose de plus naturelle, de moins artificielle. La *Heimat*, c'est généralement le lieu où l'on se sent « chez soi », où l'on se sent familier (ce que l'on peut très bien appeler la patrie, mais pas au sens de *Vaterland* en allemand). La *Heimatlichkeit*, c'est donc le fait de se sentir chez soi, l'« être-chez-soi » ou la familiarité, laquelle est plus naturelle à la campagne parce qu'elle renvoie à des activités ancestrales en rapport avec la terre, sans

⁵⁴ Édouard Gardella, Amandine Arnaud, « Le sans-abrisme comme épreuves d'habiter. Caractériser statistiquement et expliquer qualitativement le non-recours aux hébergements sociaux », Rapport final, février 2018. Rapport en ligne :

<https://onpes.gouv.fr/IMG/pdf/gardella-e.arnaud-a-sans-abrisme-non-recours-rapport-obsssp-onpes.pdf>

⁵⁵ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, cité par Dulau Pierre, « 10 : Martin Heidegger, la parole et la terre », in Thierry Paquot et Chris Younès, *Le territoire des Philosophes*, La Découverte « Recherches », 2009 p. 177-200, p. 197 ;

⁵⁶ Livre de la Genèse, Chapitre XI (<https://www.aelf.org/bible/Gn/11>)

01 Toute la terre avait alors la même langue et les mêmes mots.

02 Au cours de leurs déplacements du côté de l'orient, les hommes découvrirent une plaine en Mésopotamie, et s'y établirent.

03 Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! Fabriquons des briques et mettons-les à cuire ! » Les briques leur servaient de pierres, et le bitume, de mortier.

04 Ils dirent : « Allons ! Bâtissons-nous une ville, avec une tour dont le sommet soit dans les cieux. Faisons-nous un nom, pour ne pas être disséminés sur toute la surface de la terre. »

05 Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties.

06 Et le Seigneur dit : « Ils sont un seul peuple, ils ont tous la même langue : s'ils commencent ainsi, rien ne les empêchera désormais de faire tout ce qu'ils décideront.

07 Allons ! Descendons, et là, embrouillons leur langue : qu'ils ne se comprennent plus les uns les autres. »

08 De là, le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre. Ils cessèrent donc de bâtir la ville.

09 C'est pourquoi on l'appela Babel, car c'est là que le Seigneur embrouilla la langue des habitants de toute la terre ; et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la surface de la terre.

dissociation donc, sans arraisonnement lié à la technique ou la science moderne. L'habitat est ainsi plus près du sol, il est enraciné à la terre, il est aussi plus près du ciel, puisqu'il est ouvert sur le monde, cet entre-deux constituant un espace de jeu entre les hommes et les dieux. Il renoue avec un certain enchantement du monde, contre le « désenchantement » dénoncé par Max Weber (repris par Marcel Gauchet, Bernard Stiegler, ou Michel Maffesoli, etc) ; il est tel une incantation, « enchanter » signifiant en latin « incanter », « ensorceler » (lat. *incantare*), c'est-à-dire qu'il consiste à produire du magique là où il n'y a que pierres et béton.

Ma dernière remarque, et cela m'amène à la difficulté qui consiste à trouver des exemples conformes à la pensée de Martin Heidegger : il écrit lui-même, dès le début de sa conférence (*Bâtir Habiter Penser*) :

Une telle pensée touchant le bâtir n'a pas la prétention de découvrir des idées de constructions, encore moins de prescrire des règles à la construction. Cet essai de pensée ne présente nullement le bâtir du point de vue de l'architecture et de la technique, mais il le poursuit pour le ramener au domaine auquel appartient tout ce qui est⁵⁷.

Heidegger ne connaissait rien à l'architecture, et moi non plus. C'est pour cela que le titre de ma conférence, qui d'ailleurs ne me plaît pas, commence bien par « nommer un lieu », car il ne peut s'agir ici que de penser l'essence du lieu, et cela doit se faire à partir du langage. Comme Heidegger le dit bien, c'est le langage qui est la maison de l'être, c'est seul le langage qui peut nous dire quelque chose du lieu. En d'autres termes, il faut bien distinguer l'essence du lieu qui est appréhendable à partir de la pensée, de l'action d'habiter qui n'a pas besoin de la pensée. Un sans-abri ne pense pas l'origine de son carton, en revanche il l'habite. Néanmoins, le langage s'y trouve toujours en fond en tant qu'il permet de nommer les choses et de contribuer donc à l'habitat. Et même, je crois que, plus le langage permet de nommer les choses d'un lieu, ses coins, ses recoins, et les divers lieux alentours, et plus cela manifeste un habitat profond et un habitant qui tient à son lieu.

Et du coup, rapidement, je voudrais vous parler de l'ancienne ferme de mes grands-parents en Corrèze, dans la région dite de la Haute-Marche⁵⁸ (Limousin pour la région administrative, ou plutôt la Nouvelle-Aquitaine). Il serait possible de faire une mésologie de l'espace situé en-dehors de la maison, du village, des espaces qui le composent, qu'ils soient publics, privés, ou mixtes, mais je choisis de faire celle de l'espace intérieur, qui est plus familier, tellement familier que tout à un nom.

Avant d'entrer dans la *meizou*, une remarque sur les pierres qui constituent l'édifice, lesquels manifestent un espace intermédiaire, un mi-lieu donc, où leurs noms sont les témoins de ce qu'est l'habitat, c'est-à-dire un lieu sacré. La première pierre de la maison était posée par le cadet ou l'ancien de la famille, accompagnée d'une pièce d'or dans les fondations

⁵⁷ Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, p. 170 (Ga 7, p. 147).

⁵⁸ Michel Boucher, Joëlle Furic, *La maison rurale en Haute-Marche*, Les cahiers de la construction traditionnelle, Nonette, Éditions Créer, N°8, 1984.

(« survivance probable du culte des dieux lares »⁵⁹). Le cadet posait la première pierre et la cadette était la pierre de taille plate qu'on posait sur le faite d'un mur, au lieu de le terminer en dos d'âne. Le crapaud était une pierre massive sur laquelle on appuyait dans les caves, les pièces de bois destinées à supporter les fûts et tonneaux). Il y avait aussi la « pierre de foudre » dans le mur ou sur le toit pour protéger de l'orage ; à Courpière, les paysans plaçaient sur les meules de foin une croix de paille ou une pierre brute protectrice en référence à Saint-Jean (le fils du tonnerre dans la tradition chrétienne). En Auvergne, on pensait qu'il pouvait pleuvoir des pierres, pluie de météorites ? Éruption volcanique⁶⁰ ? On avait aussi l'expression « être triste comme la pierre », comme si elles avaient des humeurs, souvent froide et mélancolique. Mais surtout, il y avait les pierres protectrices. Il y avait d'abord la pierre au-dessus de la porte (le linteau avec son millésime), qui nommait l'année de construction, ou de reconstruction, parfois le nom du propriétaire, voire sa qualité sociale ou une devise. Parfois on pouvait voir une sculpture ou une croix, comme sur l'extérieur de la cheminée. Ensuite, il y avait la pierre du seuil où on sacrifiait un crapaud qu'on plaçait dessous. Avec ces deux pierres, nous avons bien la terre (la pierre du seuil) et le ciel (le linteau), l'ensemble constituant la porte, marquant l'entrée dans la demeure, l'entrée dans le séjour, la famille et le foyer. Il faut ainsi rappeler que dans la Rome antique, il est de mauvais augure d'entrer en mettant le pied gauche (le senestre, synonyme de sinistre) en premier sur le seuil. À la même époque, on retrouve la coutume qui consiste à porter la mariée pour franchir le seuil de la porte et la protéger des mauvais esprits. On pouvait aussi tracer sur la porte une croix à la chaux, la faire baptiser par un prêtre, placer une statuette sous l'arc de décharge surmontant le linteau ou dans une niche, accrocher un bouquet des champs, une fleur de chardon séchée, une patte de lapin ou de chèvre. Les autres bâtiments, aussi, avaient leurs sorts, rameau de noisetier, gui béni, du bouillon ou du miel sur les murs⁶¹, l'idée étant que les murs et surtout les portes ne sont pas « que » des limites physiques (les segments d'un plan ou un dessin), mais de véritables espaces de transition existentielle témoignant à la fois du passage d'une activité à l'autre, mais aussi de l'étrangeté du monde extérieur à la familiarité du monde intérieur. Ce passage, qui est en fait une conversion, voire une profession de foi lorsqu'on franchit le pas de la porte, rappelle ainsi le vin de tout à l'heure, qui rapproche l'existence humaine des Dieux. D'ailleurs, les verres et les bouteilles, qui ont servi à fêter la construction de la maison, pouvaient être conservés, rangés de façon symétrique, ou couchés horizontalement sur un mur apparent près du seuil, ou alors on en gardait qu'une, dans laquelle on mettait un bouquet, comme une relique⁶². Le « seuil » (*Die Schwelle*) est d'ailleurs un concept que nous retrouvons chez Heidegger : dans *Acheminement vers la parole*, il écrit que le « seuil est l'assise racinale qui soutient la porte tout entière. Il maintient le milieu où les deux, dehors et dedans, s'interpénètrent. Le seuil porte l'entre-deux »⁶³.

⁵⁹ Michel Boucher, Joëlle Furic, *La maison rurale en Haute-Marche*, Les cahiers de la construction traditionnelle, Nonette, Éditions Créer, N°8, 1984, p. 22.

⁶⁰ F. Pommerol, « Le culte de Taranis dans les traditions populaires de l'Auvergne », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1887, p. 398-415, p. 404-5.

⁶¹ Michel Boucher, Joëlle Furic, *La maison rurale en Haute-Marche*, Les cahiers de la construction traditionnelle, Nonette, Éditions Créer, N°8, 1984, p. 22.

⁶² F. Pommerol, « Le culte de Taranis dans les traditions populaires de l'Auvergne », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1887, p. 398-415, p. 401.

⁶³ Heidegger reprend en fait le vers d'un poème de Georg Trakl : « La douleur pétrifia le seuil » (Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, François Fédier, Paris,

Franchissons donc ce seuil, dans la *meïzou*, tout à un nom, même le vent froid qui passe sous la porte ou entre les jointures de fenêtres (le *bisou*), et les insectes qui font partie du mobilier (la *barbarotte*, en fait la blatte, ou la *meunière*, sorte de hanneton qu'on trouve dans la farine et qui séjourne dans le bahut, grand meuble couronné d'un bouton de bois mobile sur un clou, qui servait à tenir fermées les portes, qui lui aussi avait un nom : la *nadille*). Approchons-nous donc du *cantou*. Dans la *maïzou*, il y a des coins et des recoins (des *cafignons*) dont le cantou fait partie. J'emploie volontairement le nom de « coin », comme le « coin à champignons », mais c'est un terme qu'on retrouve chez Heidegger⁶⁴, « coin » étant une des traductions françaises⁶⁵ de *Gegend* (chez Vézin), mais on trouve aussi le terme de « contrée » (cher Martineau), bon là c'est une querelle de spécialistes. Mais, de mon point de vue, les deux vont très bien, la contrée serait une place avec une activité donnée (par exemple le « cantou »), alors que le coin serait un espace plus restreint avec plusieurs choses se touchant selon un système de signes et de renvois, par exemple l'espace de la marmite.

En occitan, les termes *cantou* ou *contou* désignent un coin, un recoin, un morceau, un lopin et par extension, « le coin du feu » (*contou del fioc*) mais aussi le « cœur de la famille » et le « chez-soi ». En fait, si le *cantou* est le « coin du feu » et se trouve objectivement contre le mur d'une maison, donc sur le côté, il est le centre de la maison. Le *cantou* est donc cette place (*Gegend*) situé au bord de la maison, mais qui constitue son centre. Il est son centre parce qu'il rassemble, selon la perspective heidegérienne des 4 (terre, ciel, hommes, dieux). Je décris tout cela.

Le *cantou* ménage la terre, il est fait de pierres. Le *cantou* récolte la terre du feu, la cendre, qui va servir à accueillir les jambons, mais aussi comme détergent, pour la lessive, ou pour nettoyer les cuivres, ou encore pour le jardin comme fertilisant, pour faire grandir donc, mais aussi pour éloigner les limaces, pour faire survivre. Le *cantou* accueille aussi des pierres qui vont être mis sous le matelas pour chauffer le lit, tout comme les morceaux de braise (la

Gallimard, coll. « Tel », 1988, p. 30 ?). Voir aussi Tatjana Barazon, « La « Soglitude » - aperçu d'une méthode de la pensée des seuils », *Conserveries mémorielles* [En ligne], #7 | 2010, mis en ligne le 10 avril 2010, consulté le 25 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cm/430>

⁶⁴ Dans « Pourquoi restons-nous en province ? », Heidegger parle du « coin du bon Dieu » (*Der Herrgottswinkel*), le terme de « coin » renvoyant au coin géométrique de la pièce (*Winkel*). Il s'agit d'un coin de la pièce en face de la table et des chaises qui souvent jouxtent le poêle se trouvant lui au centre de la pièce dans les chalets par exemple du sud de la Forêt Noire. Il est d'usage de l'équiper d'une statue de la Vierge Marie, d'images de saints ou d'icônes et de la décorer de napperons en dentelle, de la branche de palmier, de muguet en mai, d'un bouquet consacré de la consécration des herbes pour l'Assomption de Marie ou d'autres fleurs. Et puis, il y a des bougies. « Quand, le soir, à l'heure de la pause, je m'assois avec les paysans sur la banquette du poêle ou à table, dans le coin du bon Dieu, *la plupart du temps nous ne parlons même pas*. Nous fumons nos pipes en *silence*. De temps en temps peut-être, on laisse tomber un mot pour dire que l'abattage du bois en forêt tire maintenant sur sa fin, que la nuit précédente, la martre a dévasté le poulailler, que demain probablement telle vache va vèler, que l'Oehmibauer a eu un coup de sang, que le temps va bientôt "tourner". L'appartenance intime de mon travail à la Forêt Noire et aux hommes qui y vivent vient d'un enracinement séculaire, que rien ne peut remplacer, dans le terroir alémanique et souabe (Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? », in *Écrits politiques (1933 1966)*, présentés, traduits et annotés par François Fédier, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1995, p.150-151 ; Martin Heidegger, « Schöpferische Landschaft : Warum bleiben wir in der Provinz ? » (1953), in *Aus der Erf Ahrung des Denkens*, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Ga 13, Frankfurt, 1983, p. 9-13).

⁶⁵ Vézin traduit *Gegend* par « coin » dans *Être et temps* (p. 142), Martineau préfère « contrée ».

biohrā) qu'on met dans la chaufferette pour poser les pieds ou les mains dessus, ou simplement une tasse pour la tisane. Il apporte aussi le bois qui a poussé sur la terre, dehors la maison, une réserve de bûches (le tas *d'estélous*), une brassée de branches (*lo ligno*), un ballet de genêts (*lo balatso*), et puis le soufflet (*buffetta*) ou le *bouffadou*, *lou buffadoun* (occitan, *bofador*, *bofar* = « souffler »), sorte de tube en bois creux (sapin ou pin) par lequel on pouvait souffler pour attiser le feu. Cela marque la transition avec l'air ou le ciel.

Le *cantou* ménage donc le ciel puisqu'il est ouvert sur l'extérieur, la cheminée laissant passer l'air, le vent, mais aussi la fumée. Le feu est cet entre-deux qui transforme le bois en air, la terre en ciel, et dont l'alchimie crée la vie. Le feu c'est la lumière du soleil, ce qui vainc l'obscurité, c'est l'air chaud qui caresse le visage, fait sécher le linge et le jambon. C'est l'air chaud qui caresse la marmite où mijote la soupe (*l'oula*) pendue à la crémaillère (*lo cramalh*), le repas des hommes, mais aussi celui des cochons⁶⁶. La terre, le ciel, les dieux, les hommes et les cochons. Je me souviens cette grosse marmite noire dans laquelle cuisait leur nourriture avec des pommes de terre, des betteraves, des navets, du rutabaga, des ortis, le tout mijotant de longues heures dans le chaudron qui leur était réservé (*lou peirol*).

La terre, le ciel, maintenant les hommes. Le *cantou* rassemble les hommes en hébergeant toutes les choses nécessaires à leurs activités quotidiennes : devant le feu, *lou toup*, le pot qui tient au chaud le café lorsqu'on revient de dehors, café qu'on pouvait aussi poser dans les landiers, ces deux objets qui encadre le feu, qu'on appelle plus communément « chenets », terme étant dérivé de « chien », « chenet » signifiant « petit chien » en raison des têtes de chien qui pouvaient orner primitivement ces choses (en allemand, on appelle les chenets, *Feuerbock*, le « bouc à feu », rappelant là les flammes de l'enfer (les dieux donc). Prolongeant la cheminée, il y a la souillarde (*l'aiguièira*), réduit voûté, abritant tous les ustensiles pour cuisiner : des seaux (*farrats*), une batterie de louches (*panlous*), *l'oula* (marmite), *lo clotso* (cloche), *lou métalhou* (petite marmite), *los peyrols* (chaudrons), *los toupinos* (gros pots en grès) pour les compotes de prunes ou de poires, *lous toupinous* (petits pots) pour le café. Et puis surtout, en rapport aux hommes, c'est le lieu de la veillée, la *velhada*. Le doyen siège sur le coffre-banc à une ou deux places, où on conserve le sel, le terme *cantóu*, par extension, désignant le « banc d'honneur », l'*archibánc* ou le *bónco*. Mais la veillée est le moment où les voisins sont là, les enfants, les anciens, toute la famille, on raconte des histoires, des contes, des blagues, ont se rassemblent devant l'âtre ou plutôt dans l'âtre, à l'intersection de la terre et du ciel.

Et donc enfin, parmi les hommes, lorsque les noms des choses sont partagées, lorsque le lieu est bien nommé et habité, le *cantou* rassemble les dieux, on prie aussi, on parle de mystères et de superstitions. Il y a d'ailleurs au-dessus du *cantou*, deux étagères (le *ratel* et la *sesta*) sur

⁶⁶ http://viepaysanneautrefois.free.fr/chapitres/ch05/550_CochonFerme_603a617.pdf

L'abattage du cochon prenait 3 jours. Le 1^{er} jour consistait en l'abattage, à la réalisation du pâté de tête et du boudin ; le 2^e jour, café et goutte de gnôle tôt le matin, puis on découpait la carcasse devenue ferme et on choisissait les morceaux de viande, pour faire les saucisses, saucissons, tripes, andouilles, andouillettes, lard, saindoux, rillettes, à conserver ; le 3^e jour consistait en la pendaison des saucisses et des andouilles dans le cantou, on frottait le jambon essuyé et séché, frotté avec du sel puis ficelé dans un linge et on le mettait dans un tonneau plein de cendre.

lesquelles demeurent divers objets, profanes ou sacrés : fiole d'eau bénite, statuette de la vierge, crucifix, un brin de rameau ou une branche de buis béni, etc., mais aussi savons ou fromages qui sèchent, un fusil, des tisanes, des épices, du sucre ou de la farine, des bonbons (je me souviens des boîtes de pastilles Vichy).

Voilà, j'en ai terminé avec cette affaire de lieu, « un grand merci » (*Grand-mercé* [Gramassi]) et « à bientôt » (*A lèu* [A léou]).