

Habiter aux alentours

Par Pierre-Étienne Schmit

« Habiter requiert des lignes qu'elles épuisent jusqu'à l'infini leur voyage. Bouclées sur elles-mêmes, elles séparent. Ouvertes et vagabondes, elles enveloppent. C'est en leurs ressauts et fractures qu'elles sont hospitalières. »¹

« Où l'on ne sait où la maison s'arrête »²

Habiter juste là, à même l'ouvert hospitalier de ces « ressauts et fractures » — et sitôt que nous n'y-habitions plus *ouvertement* juste et là, à cette justesse près, en cette justesse-là qui nous singularise, nous aiguise et nous partage, à chaque fois que nous *voulons* plus grand et plus sûrement le justaucorps de notre anfractueuse fragilité, nous disparaissions dans la démesure.

Où et quand habitons-nous ? D'abord et le plus souvent, nous nous représentons l'habitat comme un espace plus ou moins clos et refermé sur lui-même, offrant un abri pour ces moments individuels ou collectifs qui appartiennent à la sphère privée. Habiter serait cette occupation spatiale de la subjectivité humaine (individuelle ou collective) où, en lieu sûr, elle pourrait jouir en toute commodité de son petit chez-soi privatif. Mais à *qui* est ce *chez-soi* ? À qui appartient donc ce chez-soi ? Ou, comment s'adresse et se dispense originairement cette possibilité de demeurer auprès de soi ? Le soi peut-il seulement être propriétaire de chez-lui et de lui-même ? Le chez-soi est-il la boîte dans laquelle serait incluse notre petite-boîte-à-soi ? L'idée même d'une propriété du chez-soi présuppose un sujet, un homme replié sur lui-même, comme une boîte refermée sur-elle-même, soumise aux accidents du monde et dont il faudrait préserver la subsistance en l'enfermant dans des boîtes (à sur-vivre, à travailler, à consommer, à danser, à boire...). Y a-t-il seulement quelque chose comme des boîtes individuelles isolées les unes des autres, se rencontrant le

cas échéant pour échanger ou pour se battre ? Plus encore, se peut-il qu'il y ait quelque chose comme un chez-soi qui se referme sur soi ? Ouvrez et videz la boîte, le soi demeure introuvable : le soi n'est qu'à l'exception de soi, il n'est qu'à sortir de soi. Dès lors la maison ou la cabane que nous pourrions habiter n'a pas de bornes et n'est fondée sur rien. Elle ne s'arrête en aucun point déterminé, mais s'ouvre ouvertement aux alentours.

Ce rapport-à soi — qui définit l'« ipsité » comme l'orée de soi, ouvrant la possibilité même d'un chez-soi — se déploie originairement comme l'ouvert du rapport co-originairement à soi, *aux* autres comme *au* monde. Ce rapport, dont l'exister est l'instance même, n'est jamais préalablement donné telle une effectivité immédiate, mais se déploie (dia-)logiquement comme l'ouverture essentiellement possible d'un rapport entièrement ouvert aux autres comme à soi. L'ouvert de ce rapport qu'entame cette forme de dispensation « à » est l'ouvert possible d'un séjour. L'ouvert de quoi ? *L'ouvert* comme *rien*, l'ouvert de *rien*, sinon l'ouvert-à soi, l'ouvert-aux autres, l'ouvert-à nous, l'ouvert au monde, comme l'ajointement inapparent des possibilités d'y-exister. L'ouvert-à *nous* où le « à » ne relève d'aucune appropriation possessive et subjective, mais d'une sortie de soi, d'une exposition *au* sens, d'une ex-peausition sensible à la plage du possible. Le « à » ne donne pas lieu à un repli de soi sur soi, ou de nous sur nous, mais à l'avoir-lieu même d'un rapport-à l'entièreté de ce qui est, lieu d'un rapport où nous existons hors-de-nous.

Comment y-habiter ? Comment habiter l'ouvert de ce rapport-à ? En habitant possiblement *aux alentours*, là où comme l'écrit l'architecte Henri Gaudin, « [j]'habite ma pièce et mon couloir et mon palier et mon escalier et ma cour qui se plie et se replie, fermée et ouverte au ciel jusqu'à la rue qui en croise une autre sur un cube d'air. Il y a tellement d'air, plutôt des cubes d'air ou des nappes de vides ou des lanières de vides, que les villes sont des crépons »³.

Nous voudrions montrer dans quelle mesure nous habitons là où-et-quand l'exister retient possiblement l'ouvert aux alentours à travers ce geste entier de l'exister, geste à travers lequel il se déploie librement hors de lui. Les alentours sont la pluralité des tournures que nous pouvons habiter et se déploient comme les tours de la question. Nous habitons aux alentours *où et quand, hors de nous-mêmes, par un geste librement*



ouvert à ce qui vient, nous éprouvons l'ample ambiguïté du labyrinthe des sens dans la belle dispensation des choses.

où et quand il est question d'habiter...

Habiter est ce geste en question, geste à travers lequel nous habitons, en quelque façon, la question même de l'habiter. Habiter est en-question et l'habiter se déploie comme *notre* question dans la mesure où exister n'est pas reposer en soi sur soi-même, mais sortir de soi, être-tenu-hors-de-soi et ainsi toujours déjà exister la possibilité même d'habiter. Habiter est en question dès lors que nous nous ouvrons à la possibilité même d'exister. Ainsi, existant possiblement, nous sommes toujours déjà surpris, emportés hors de nous-mêmes et exceptés dans une forme d'extaticité temporelle : il est possiblement temps d'habiter à nouveau et à chaque fois que nous existons. Sitôt que l'exister se déploie en sa tenue extatique, l'espace n'est pas une donnée déterminée et déterminable, mais un battement spacieux où-et-quand peuvent s'inventer des formes d'espacements, c'est-à-dire des manières dont la spaciosité même de l'exister se tient pleinement ouverte. Habiter est ce moment et cette opportunité où-et-quand l'exister humain éprouve et écoute possiblement le tempo du battement qui sans cesse fracture les déterminations spatiales et ré-ouvre l'espace à sa libre spaciosité.

S'agit-il alors de « pratiques d'espace » ? Sans doute, mais qui pratique quoi ? S'agit-il de dire qu'un sujet, ou qu'une existence subjective (individuelle ou collective) « pratique » l'espace ? Mais quel serait cet « espace », sinon l'espace objectif d'une représentation subjective ? N'est-ce pas bien plutôt toujours l'exister humain, en ce qu'il est toujours déjà tenu-hors-de-lui — et dont l'habitation espaçante sera le déploiement de la re-tenu — qui est ouvert-à l'espace au cœur d'une *praxis* qui serait bien la forme de son accomplissement ? Dès lors, l'espace librement ouvert à la *praxis* n'est pas l'espace objectif étendu devant moi, représenté et/ou fonctionnel (autrement dit, ni le logement, ni la place administrative, ni tel ou tel lieu assigné d'une résidence) que telle subjectivité, comportement, homme

ou existence subjective pourrait pratiquer de manière instrumentale. La pratique d'espace est la manière dont l'exister se déploie — *i.e.* est à l'œuvre — là où l'espace en son ouverture ne cesse lui-même de se ré-ouvrir, là où le sol se dérober à chacun de nos pas et s'ouvre à sa propre béance. La pratique d'espace est ce qui vient accomplir la fracture de l'espace, comme sa propre spaciosité, libérant ainsi des formes ouvertes, des espacements accordés à la possibilité même d'une *praxis*. La pratique d'espace n'est ce à quoi est préparé tel ou tel espace objectif et fonctionnel, pas plus que la manière dont un sujet humain transforme tel ou tel espace par des pratiques sociales, culturelles, privées ou collectives, mais la forme d'espacement ouverte à la possibilité d'y-habiter à travers une pluralité de formes, comme autant de rapports *aux choses mêmes*. La pratique d'espace est ce geste à travers lequel, répondant de la fracture ouverte de l'espace, nous endurons l'entièreté de l'espace ouvert, nous ouvrant ainsi pleinement aux choses mêmes. « L'habitation regarde l'espace en son entier »⁴, écrit Henri Gaudin, et ce regard — et possiblement, nous habitons comme en ce regard — est l'affaire d'une *praxis* de l'exister humain, et non d'une simple visée intentionnelle. Regardant « l'espace en son entier », la pratique de l'espace est ce geste à travers lequel nous (re-)gardons ouvert l'espace en inventant à chaque fois (à chaque jour, bien plutôt que quotidiennement) des formes singulières d'espacement *entre* nous, entre nous et les choses, entre les choses elles-mêmes. Ce regard-là est un regard qui retourne sans cesse et entièrement *aux choses mêmes*. Plein d'égards, en souci de l'entièreté de l'espace, la pratique d'espace est ce geste qui porte l'écho en commun des choses mêmes en déployant la résonance des alentours où nous habitons. Car si c'est bien au monde que nous habitons, Jean-Luc Nancy remarque que « le monde ne se présuppose pas : il est seulement coextensif à son extension de monde, à l'écartement de ses lieux entre lesquels jouent ses résonances. »⁵ C'est bien la dispensation de cette résonance et les gestes soucieux qui en portent l'écho qui gardent ouvert le partage possible d'un temps et d'un espace en commun. Ce partage est ouvertement dialogique, dans la mesure où « le langage est LA Résonance »⁶, l'adresse même du *logos* dont le partage est la possibilité d'un séjour.

Reste que l'ouverture de ce lieu singulier du partage en commun demeure imprévisible et, en somme, impossible, sinon à y-exister à la faveur de son insurrection – si humble et modeste soit-elle. La pratique d'espace ne peut, par conséquent, être localisée territorialement, cartographiée, et pas moins contrôlée. Elle est l'éclat et l'opportunité d'un geste qui (re-)garde ouvert la spacieuse dispensation, la porosité même de l'espace. Walter Benjamin dessine ainsi le portrait de la ville de Naples, « poreuse comme cette roche est l'architecture. Édifice et action s'enchevêtrent dans des cours, des arcades et des escaliers. En tout on préserve la marge qui permet à ceux-ci de devenir le théâtre de nouvelles constellations imprévues. On évite le définitif, la marque. Aucune situation n'apparaît telle qu'elle est, prévue pour durer toujours, aucune figure n'affirme : "ainsi et pas autrement". »⁷ La porosité n'est pas une composante ou une propriété de l'espace architecturale, ni même une qualité première ou seconde. La porosité est l'encore même de la matière architecturale, son essentielle *qualité*, non le matériau ou la quodité du bâti, mais la tournure par-où et comment se (re-)garde ouvert l'apérîté même d'un espacement de monde. Incontrôlable, invérifiable, imprévisible, la pratique de l'espace n'est pas plus volontaire ou programmable, elle ne peut *se faire* volontairement. Elle est bien plutôt cette difficulté de l'espace, difficulté d'habiter l'espace, en cela même que l'espace n'est qu'à se ré-ouvrir et n'est qu'à se laisser battre librement. La pratique d'espace n'est pas l'objet de notre volonté, mais la possibilité d'un désir : la matière à partager et encore à-venir. Ce partage de l'espace est ce qui nous sollicite à répondre de notre possibilité d'habiter-là ouvertement, aux alentours, en inventant des formes à chaque fois singulières de séjours humains. Là où s'accorde l'ouvert d'un séjour s'entame la possibilité d'une *praxis* humaine dont la virtuosité et la modestie du geste pourraient déployer l'ample mesure d'une pratique d'espace. *Praxis* est l'accomplissement de l'exister au-près des choses. Où habitons-nous dans le déploiement d'une *praxis* ? Aux choses mêmes, au-près des choses : non pas « sur », non pas « à côté », mais *avec* et *en souci* des choses, soucieux du rapport entier des choses dans l'assemblage d'un partage de la

vacance du sens (non pas sa négation, ou sa privation, mais l'ouvert originaire du sens, sa défaillance originaire). Ce n'est pas le circuit refermé de la distribution univoque des significations qui ouvre la possibilité d'un habitat, ce n'est pas la fonctionnalité généralisée d'un bâtiment qui l'ouvre au déploiement de *praxis* humaines, mais l'heureuse et irréductible ambiguïté du sens : l'avoir-lieu de son éclat, là où le sens arrive à s'exempter, là où il arrive ouvertement en donnant lieu à la vacance de son partage. C'est là, imprévisiblement, que le sens éclate, soudainement comme l'ouvert du sens (*sen*) qui nous transite.

Où et quand l'exister humain habite-t-il ? Là, en ce lieu, en ce moment singulier où l'exister s'expose ouvertement à la possibilité d'une forme à travers laquelle il trouve séjour au-près des choses, dans le libre déploiement d'un espacement d'une *praxis* humaine dont le tempo est à chaque fois en résonance avec l'entière de son monde. L'exister humain habite possiblement l'ouvert temporel où se configurent ensemble et dans leur commune adversité les espaces alentours. Ces alentours ne sont pas cette marge déterminée par rapport au centre du pouvoir et à la centralité de la représentation spectaculaire, mais l'interpellation et la sollicitation de ce qui est à nous tenir, à aller-et-venir hors de nous-mêmes. Les alentours sont la puissance même du possible. Ainsi nous désirant et nous appelant, les alentours sont les choses elles-mêmes dans la configuration temporelle d'espaces architecturaux qui, à chaque instant, ne nous font pas reposer sur nous-mêmes, mais ne cessent de nous inter-peller, de nous ébranler et de nous solliciter à sortir de nous.

hors de soi...

Ce n'est pas la subjectivité humaine qui habite, pas même l'existence subjective mais *possiblement* l'exister à chaque fois qu'il retient ouvert la possibilité d'une tenue hors-de-soi auprès des choses elles-mêmes, comme elles apparaissent dans le va-et-vient ouvert aux alentours. Nous habitons là où l'exister humain se retient possiblement hors-de-lui-même. Comme le rappelle Philippe Lacoue-Labarthe : « *Habere*, n'est pas d'abord "avoir" mais "se

tenir". *Habitus* désigne la manière d'être, ce qu'on appelle de façon révélatrice l'aspect extérieur, le dehors. Habiter n'est en rien posséder, s'installer, se protéger. C'est au contraire s'exposer au dehors. Plus exactement, l'habitation est chaque fois un mode propre de se rapporter (de se livrer) au dehors. Avant d'être l'ostentation (la façade), l'essence de l'habitation est l'issue, l'ouverture. Habiter déjoue l'opposition de l'économique et de l'anéconomique, du dedans et du dehors. Habiter n'est pas familier, c'est l'insolite même. Jamais lui-même. En transit. »⁸ De « soi », il n'y en va qu'à l'ouvert. Ouvert à *quoi* et *comment* ? Ouvert-à soi, aux autres, au monde, ouvert-aux alentours à travers des formes qui ouvrent possiblement des lieux où trouver séjour et où habiter.

Le chez-soi n'est pleinement lui-même que dessaisi de toute subjectivité individuelle ou collective. Le chez-soi n'est pas la boîte fermée de soi sur soi, mais se déploie comme être-auprès des choses, comme ouvert à soi et aux autres, et non ouvert de soi par soi, comme s'auto-produisant de soi-même. Ainsi le chez-soi n'est qu'à soi-même à l'air libre de soi comme de toute forme de subjectivité préalablement constituée au rapport à soi et aux autres. La pleine forme du séjour chez-soi se déploie ainsi pleinement à soi comme sortant de soi, ainsi chez-soi comme à soi partant de chez-soi. Chez-soi, hors de et sortant de soi, ce peut bien être à travers l'anfractuosité et la fissuration retenue de l'œuvre architecturale, là-où-comme-quand la maison, la cabane, l'appartement, la tente, le ciel de plein air ou les murs de la chambrée tremblent et gîtent de l'entièreté de son espace et, lors où tout à coup chaque chose paraît nouvellement et comme bizarrement, dans l'avoir-lieu de ce désœuvrement à chaque fois unique et à chaque fois singulièrement ouvert à la pluralité des formes possibles de rapport, un site où habiter accorde son étreinte. Le chez-soi n'est pas la manière dont l'existence subjective se retient en elle-même, sur elle-même, mais la sollicitation d'une étreinte qui toujours déjà nous appelle : « *Komm ! Ins Offene, Freund* – Viens ! Dans l'ouvert, ami ! » (Hölderlin, *Der Gang aufs Land*). Nous pourrions habiter en cet appel. Cette étreinte que l'on nomme le chez-soi est l'étreinte (du) possible, au sein de laquelle (ou encore,

chez-qui) nous pourrions librement habiter en nous ouvrant aux alentours. Le chez-soi n'est pas une propriété privée subjective, mais ce désir ou plus encore *notre* désir intime (l'intimité ne se confondant nullement avec l'intériorité psychologique) d'aller-et-venir aux alentours.

Nous habitons *paradoxalement* hors de nous-mêmes. Nous habitons *possiblement* cette contrariété : chez-nous, c'est hors-de nous. Habiter est la faveur de cette contrariété-là qui sied fort bien ou mal à l'exister. Le propre de l'homme n'est pas d'être chez soi comme à l'intérieur d'une boîte privée, enfermé dans le refuge de son intériorité privée. Le propre de l'exister humain, c'est de ne pas « *en avoir* » *possessivement et de manière privative*, mais d'être toujours déjà exposé à son possible. Habiter est ce geste où hors-de-nous, nous nous tenons ouverts à ce possible. Si les termes *habitare* et *habitus* ont une même provenance, celle d'*habere*, signifiant une manière de « se tenir », c'est seulement là où nous pouvons nous tenir qu'il est possible d'« avoir » ou de « ne pas avoir » ; en outre l'*habitus* n'est pas d'abord ce que possède privativement un sujet, mais la manière singulière que nous avons de nous « rapporter à ». Habiter est cette manière de nous tenir hors de nous-mêmes en nous rapportant ouvertement à ce qui vient, ce qui arrive. Le propre de l'exister humain, c'est l'adresse de l'ouvert : son en-contre. Là-où-comme-quand s'ouvre fragilement l'avoir-lieu d'un habitat possible, nous habitons possiblement la contrée de l'ouvert. Cette contrée n'est pas un espace disponible aux activités et aux différentes productions de l'homme, mais la forme même d'un partage possible où agir-et-parler en humain. Cependant, la contrée ouverte ne nous appartient nullement tel un espace privé, tel un temps qui nous appartiendrait d'occuper comme il nous sied commodément. Il n'y a pas de propriété privée du propre et le chez-soi privé n'est qu'une forme de rapport privatif à l'espacement grandement ouvert du possible. La grande maison ne sera pas gigantesquement importante par sa taille, son ordre et ses mesures, mais celle qui s'ouvre à sa manière à l'horizon des alentours. Habiter est l'adresse de cette contrariété-là, la manière d'exister ce paradoxe d'être-ouvert à soi hors de soi. C'est ce paradoxe-là que ménage la présence d'un ensemble architectural comme

celle de chaque lieu où habiter, paradoxe auquel se tient une maison, une ville ou une cité : ménager l'ouvert hors de soi comme ce lieu où habiter.

par un geste librement ouvert...

Habiter surgit là par ce geste endurant la contrariété de l'exister à l'ouvert des alentours. L'ouvert du possible ne répond pas à quelque feinte (laquelle se veut communément ignorée) nécessité de sub-venir à des besoins dans le mouvement de l'auto-production de l'homme par l'homme. Nul n'est d'abord la subjectivité productrice du lieu où il habite. Nul lieu où habiter n'est préalablement *pu* et *produit* comme tel avant que d'être possiblement l'ouvert où habiter. Un site ne se produit pas, il se découvre. L'homme préhistorique existe en habitant les grottes à travers l'*architectôn* d'une écriture à même les parois du lieu qui travaille à charpenter l'arche ouverte du possible. Par ce geste à part, il endure la contrariété de l'exister en écrivant, inscrivant, exscrivant le sortir de soi, ainsi s'ouvrant-à soi, aux autres comme au monde. En ce mouvement qui éclate comme la parole qui sourd et par ce geste sur la paroi qui surgit comme la prime adresse de l'exister humain, vient s'écrire en s'y-articulant le cri de l'exister au monde, comme notre exception partagée, par où nous oscillons distinctement dans l'entre de nous-mêmes, au sortir qui part de soi (exception de soi à soi). Mais dès lors qu'il trace par ce geste le mouvement de son passer, ne s'entame-t-il pas ainsi l'ouvert d'un partage de l'histoire (laquelle ne s'articule certes pas encore dans un régime d'historicité) ?

Dans le tracer d'une fondation d'un lieu où habiter, il ne s'agit pas de borne, mais de limite. Or, comme le rappelle Heidegger, « la limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être*. »⁹ Dès lors le tracer de la fondation n'est pas fondamental, mais à *la limite* se joue la modalité à travers laquelle nous endurons l'ouvert de monde : à *la limite*, se figure le *rapport entier* à ce qui est. Dès lors, à la limite, se joue la figure (la figurabilité) des alentours et ainsi la manière dont nous nous rapportons entièrement à l'espace et aux choses. Comme le souligne

Henri Gaudin, « même si la notion de limite est nécessaire à notre compréhension et qu'il nous faut bien distinguer (pour échapper à la schizophrénie), le contenant du contenu, force est de reconnaître que notre tâche n'est pas de dispenser seulement aux hommes des abris, mais de faire du monde leur Habitation. Postulons alors que nous n'habitons pas seulement notre appartement mais la cour, la rue et la ville jusqu'à l'horizon. »¹⁰ C'est là parole de marins. L'horizon est cette ligne d'étreinte que dessinent en esquisse le ciel et la terre « en commissure ». Il convient, en effet, de s'ouvrir à l'horizon comme s'y entendent les marins « car eux savent, écrit Gérard Granel, ce dont nous parlons depuis un moment [...] : l'horizon. Ils savent l'insistance de ce rien, d'où le paraissant flotte jusqu'à eux »¹¹. Nous habitons *aux alentours*, comme ouvert à l'horizon. C'est quand nous nous portons au regard de l'horizon que nous pouvons voir quelque chose plutôt que rien, car « voir commence là où le visible *scelle* son ouverture »¹². L'horizon n'est pas l'illimitation qui commanderait notre habitation, mais bien au contraire, l'immensité ouverte d'un rapport où se scelle l'encontre du ciel et de la mer comme l'embrasement d'un monde où habiter. Les passages, les portes, les seuils sont ces lieux où se figurent notre rapport à l'horizon, où se dessinent l'ouverture de notre rapport *aux alentours*. Ainsi en va-t-il du tracer qui limite et ouvre un espace en commun.

Le tracer d'une fondation (qui n'est pas nécessairement fondamentale) s'origine à même l'ouvert du possible, en ce lieu-ou-et-quand nous pourrions habiter ensemble, et non pas strictement se loger les uns à côté des autres pour (sur-)vivre en nous re-produisant historiquement dans le développement nécessaire d'une essence générique de l'Humanité vivante. La fondation d'une ville, d'un village ou d'une maison n'est fondée *sur* rien – ni sur la volonté subjective de quelques hommes, ni par la substance essentialiste de *La* ville. Sa position (sa thèse) et son ordre (sa *taxis*) ne sont fondés *sur* rien, mais la ville se déploie comme ajointée à l'ouverture d'un site, comme accompagnant et y-laisant surgir la splendeur des alentours, c'est-à-dire le pur éclat de l'apparaître qui laisse apparaître là quelque chose plutôt que rien. L'œuvre archi-tecturale répond de cette ouverture : elle est à *l'œuvre*, le tracer-limite d'un rapport qui garde

ouvert l'espace entier aux alentours. Comme l'écrit Michel Deguy, « à chaque fois, un dispositif architectural a pour fin de ménager le libre jeu spacieux d'une différence distinctement articulée. [...] Le seuil, ou limite (*limen*, *limes*) en général, est donc sa grande affaire, qui partage en *réalité* les deux côtés qui, faute d'architecture, n'auraient pas lieu d'être. Elle rend manifeste notre partage en ses partitions. Quelles différences ? dehors/dedans, splendeur/misère ; sacré/profane ; public/privé... Le compte y sera si la pensée se met à l'œuvre. »¹³ L'œuvre architecturale n'est pas une fondation absolue, mais notre manière d'habiter l'ouvert aux alentours dont il nous faut inventer et ménager les seuils et les portes¹⁴. Ainsi de la fondation de Rome, l'*urbs* par excellence, racontée dans la langue de Plutarque et commentée comme suit par Jean-Christophe Bailly : « Voulant fonder Rome, voulant poser sur la terre quelque chose qui serait sa ville, son lieu, Romulus eut l'idée de tracer un cercle avec sa charrue, mais il se rendit compte qu'un pur cercle ne serait qu'un dedans fermé sur lui et comme tel inutilisable, aussi corrigea-t-il son idée première en soulevant le soc de la charrue en quatre points : là où le sol restait inentamé, il y aurait un seuil, une porte. En d'autres termes, pour avoir lieu et pour être, c'est-à-dire pour vivre, le lieu doit s'ouvrir, il ne peut pas se décréter comme une pure capacité, il doit respirer, accueillir. Dans son acte de naissance, il y a bien sûr le périmètre, la muraille, le geste primitif de la clôture, mais il y a aussi et simultanément le seuil, la trouée, le geste social du passage. »¹⁵ Dans sa volonté de fondation, Romulus garde le secret de l'ouvert inscrit dans la terre, attaché au rythme du plein et du vide, par-où la communauté des hommes se laisse saluer par l'immensité du ciel.

Aristote notait que « l'unité d'une ville ne tient certainement pas à ses remparts »¹⁶, mais à la *philia*, à l'amicalité¹⁷ qu'il convient de ne pas entendre comme le sentiment subjectif échangé entre deux ou trois pôles psychologiques fondant par eux-mêmes une communauté, mais cette part commune dont nous partageons le manque, ce défaut commun dont nous pourrions retenir l'ouverture. Si l'amicalité n'est pas un sentiment subjectif, c'est alors que la cité ne se fonde sur aucun sujet, sur aucune volonté

subjective qui viendrait soutenir la fondation. C'est bien plutôt en partageant notre commune ouverture, comme notre commun air de rien, notre défaillance commune que nous pouvons inventer en comme-un la manière de tracer des choses en commun, de retenir des choses en commun, en répondant des communes possibilités *aux alentours*. L'amicalité sourd comme la puissance d'une exposition à la sollicitation des alentours, comme le rapport essentiel à la béance de l'ouvert. Nous habitons ainsi les formes rythmiques d'un phrasier¹⁸ qu'il nous faut inventer à même les œuvres architecturales. Le tissu social est un texte¹⁹ à défaut de toute imposition du sens : le tissu de la ville tient ou ne tient plus ou peu aux rythmes qui la parcourent et qui par le phrasier inventent une manière commune de partager la vacance du sens. La rue, les maisons et les bâtiments sont des ensembles architecturaux qui œuvrent à la communauté, non pas en ce qu'ils signifient ou permettent d'abord certaines fonctionnalités, mais en ce qu'ils sont l'adresse amicale d'une topologie rythmique : le *topos* ouvre un *logos* dont l'étreinte est rythmique. Là où gagne l'arythmie de l'inconditionnelle productivité, l'exister-ensemble n'est pas possiblement ouvert-au partage, mais contraint et forcé de rester assiégé à la tâche fonctionnelle au sein du corps organique. Or, par-où notre exister charnel se tient-il ouvert à l'espace possible du monde, des autres et de soi-même ? Par l'ensemble des orifices. En ménageant son rapport aux alentours, l'exister ménage son rapport au vide, à l'abîme, au chaos, comme à sa propre béance, *i.e.* à l'ouvert de son possible. Le souci du rapport aux alentours est le souci porté à la résonance des choses, souci de ce dia-logue avec les choses par-où nous retenons l'abîme en y-existant à travers l'adresse langagière. Au contraire, « occidentaux industrialistes, nous avons inventé le bruit incessant, les montagnes d'objets, la présence totalitaire du plein. Désertant le vide, nous oublions qu'il faut une scène à l'homme et que, sans les artifices qui permettent à l'homme d'habiter la séparation d'avec soi et les choses, le langage s'effondre, pour devenir consommation de signaux. »²⁰ Pierre Legendre ajoute que « l'homme occidental a bâti le monde sur l'idée que l'univers a été fabriqué pour lui, qu'il est lui-même au centre et qu'ainsi il maîtrise le néant, en le

remplissant »²¹. Or, il convient de remarquer que l'habitat, et notamment l'habitat urbain dans sa moderne fonctionnalité, s'est ainsi construit en cachant ou détruisant ses orifices et en évacuant les excréments du corps textuel, *i.e.* du tissu de la ville. Obstruant ces orifices, « retranchant le devant des maisons qui estouffoient l'air » , ordonnant le « trajet de la fiente » avec « la précision (rejet par des tuyaux) [...] concomitante de la rigueur de la balistique »²² souligne Henri Gaudin, cette modernité fonctionnelle se construit dans « l'exécration des saillies »²³ et la privation même du rapport au vide, à l'ouvert. « La fermeture absolue des frontières sera une longue entreprise du Moyen-Âge à la Révolution », et au cours de « ce grand nettoyage de la ville », remarque encore Henri Gaudin, « les ouvertures qui autrefois disposaient nécessairement et dont l'usage commandait la disposition (porte d'entrée, poterne, archère, ouverture de grenier, jour d'escalier, autant de formes liées à des passages, mouvements, suintement, jets, autant de fractures soucieuses d'une lumière, d'une proximité, autant de lèvres qui adoucissent l'intrusion (archivoltes et moulures), de fentes qui regardent, d'œil qui scrute, de créneaux qui sifflent, de fenêtres qui épient), perdent leur singularité dans la convention de la façade grille. [...] Raboter, tirer les rides, se faire lisse, boucher les pores est l'apprentissage de la distinction bourgeoise engagée dans le refoulement des passions, la mise à plat (platitude), au pas, à l'alignement. »²⁴ Plus encore dans son hyper-fonction organique, elle prive les différentes fonctions de leur rapport entier à l'ensemble du corps textuel, elle spécialise les quartiers organiques en courant très vite et de plus en plus vite, dans l'hyper-tension organique à tout moment explosive, car « asepsie de la façade, contrôle et régulation des effluents provoquent des bouillonnements internes sous la pression d'éléments qui jadis en vue sont refoulés dans le corps du logis. »²⁵ Le discours ratio-hygiéniste s'est fait le puissant et « bienfaiteur » relais de ces nettoyages des alentours dès lors qu'il importait de reléguer à l'extérieur de l'espace et du temps commun toutes les présences improductives ou inconsommables, à commencer par les morts. Le rabotage et le lissage est aussi celui des alentours temporels. Chateaubriand fut très justement horrifié de

voir le déplacement des tombes dans les villes. « En effet, commente Jean-Paul Dollé, expulser hors des villes les cimetières, c'est faire mourir une seconde fois les morts, mettre à mort la mort, c'est promouvoir le meurtre comme mesure d'hygiène urbaine »²⁶. Cette mesure participe de cette même volonté de « blanchir les murs et [d']effacer la patine du temps »²⁷, en obstruant ce rapport à l'abîme et à la mort. Est-il seulement possible d'habiter en humain en territorialisant la mort dans un espace privé du commun ? Les mortels (passés, présents et à venir, les mortels, c'est-à-dire les vivants *et* les morts) habitent *aux* alentours : ils y-existent ouvertement dans l'encontre de la finitude de l'espacement temporel. Si l'homme peut ouvertement et pleinement habiter un lieu-ouvert, ce n'est qu'aux alentours *de la terre et du ciel*, dans l'aporie de l'exister.

Il en va de la privation du rapport au vide, comme espace trop-vide pour qu'il y ait de l'espacement, comme de la relation au trop-plein : il se peut à tout moment que la fonction dégénère, implose et crie son absence même de rapport-à elle-même comme aux autres ; elle n'est plus alors qu'un cri, qui peut toujours devenir sourd et inarticulé bien qu'audible et mondialement diffusé – et chaque subjectivité individuelle privée des autres dans sa tour de verre et/ou de merde ne déploie que la possibilité langagière d'une idiotie, faute d'un rapport ouvert au monde, aux autres comme à soi-même, faute d'air libre et d'alentours. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'*anthropologiquement*, la forme d'habitat privé – non pas seulement la maison individuelle, l'appartement privé, mais l'entièreté de l'espace charpentée en excréation du vide et de l'ouvert *aux alentours* – est inconsistante, mais de remarquer qu'elle manifeste une certaine forme privée de rapport à soi comme aux autres. Ce rapport au vide et à l'ouvert, notre rapport aux alentours, est obstrué, rempli et ainsi assuré et constamment vérifié par la production subjective : elle en est même sa *veru-veritas*, autrement dit son verrou de sécurité, la forclusion de l'habitation dans la propriété subjective. L'asepsie du territoire lisse et raboté est la vérité déterminée de l'espace d'une population re-productrice de la consommation, son verrou d'appartenance, qui doit faire l'objet d'une domination totale assurant, par son contrôle constant, une sécurité absolue.

L'habitation humaine n'est pourtant précisément pas un territoire géographique et son paysage se déclôt à travers la manière dont nous inventons des modalités de rapport au vide et à l'ouvert aux alentours. Chaque tracer de fondation est le déploiement qui sourd depuis l'archaïque plage qui nous entaille dans la chair du possible. Habiter ne se réduit précisément pas à la construction d'un bâtiment, d'une ville ou plutôt d'une urbanité qui loge des individus subjectifs, mais il est ce geste soucieux de ménager notre rapport au vide comme aux alentours. Ce rapport au vide est ce qui peut surgir dans l'ouverture d'un site, dont l'étymologie latine (*situs*, du verbe *sinere*) nous rappelle qu'il s'agit d'une place laissée libre, d'une place vacante, d'un espace en jachère, *précisément* à l'ouvert du possible. Le vide appelle, aime et libère le possible mouvement de l'exister. Comme le remarque G. Larmarche-Vadel, « engendrer l'espace à partir du vide, faire émerger le vide là où il n'y a qu'espace résiduel et vacuité, c'est ce que de rares artistes et architectes ont tenté de faire dans des quartiers périphériques de grandes villes autant mités d'immeubles que de trous. À partir d'interventions imperceptibles parce qu'instigatrices de rythmes marchés avant d'être vus et réfléchis, des espaces vides suspendus à des espèces d'amers jouent le rôle inverse des dessertes, ils rassemblent autour d'eux les bris épars de constructions. »²⁸ L'œuvre soucieuse de ménager le vide répond à l'appel sollicitant des alentours. L'invention architecturale à-venir est l'invention de ce geste qui aime le vide, le laisse s'ouvrir en un rapport symbolique. Comme le remarque fort bien Jean-Christophe Bailly, « lorsqu'on regarde le plan d'une ville grecque de l'Antiquité, par-delà les inévitables effets de palimpsestes, ce qui saute aux yeux, c'est la présence manifeste de ces deux grands évidements que sont l'agora et le théâtre : que l'on soit en présence d'une forme composite ou d'une forme normée selon les critères de la pure isonomie milésienne (comme à Milet ou à Priène), le quadrilatère de l'agora, d'une part, et le demi-cercle du théâtre, d'autre part, forment dans la grille urbaine deux grands trous, deux grands vides. De l'un, on pourrait dire qu'il est, en tant que centre politique, la *bouche* de la cité, et de l'autre, en tant que lieu où la cité est à l'écoute de son origine, qu'il en est l'*oreille*. »²⁹

La « place publique », ou plus encore l'insurrection de la place, est ce site, cette vacance du lieu où s'ouvre imprévisiblement de nouvelles manières d'exister en commun à la faveur de cette commune exposition au vide. Cette place publique n'est ainsi nullement un lieu territorialement repérable, mais une forme d'adresse topologique où-et-quand s'accorde la vacance de notre partage en commun. La scène théâtrale est également librement ouverte à l'imprévisible, ce lieu où nous endurons la possibilité même de l'ouvert et où se porte comme en écho la résonance des alentours. Comme l'écrit Jean-Christophe Bailly, « la représentation est le nom de cette donation à partir du vide, à partir de rien. C'est ce vide ou cet évidemment qui sont les plus originaires et c'est pourquoi l'on peut dire que le théâtre rejoue son origine à chaque fois qu'il se dispose selon l'exactitude de son geste. »³⁰ La bouche et l'oreille sont les figures de ces orifices et de ces saillies par lesquelles l'exister humain est en rapport avec les alentours. Ces places vides, ces sites accordés à la vastitude du vide sont comme la moindre anfractuosité : elles accueillent la contrariété d'exister en octroyant l'ample ambiguïté de l'habitation humaine, ambiguïté du labyrinthe des sens.

l'ample ambiguïté du labyrinthe

« Si nous voulions, si nous osions construire une architecture conforme à la nature de *notre* âme (nous sommes trop lâches pour cela !) - le labyrinthe devrait être notre modèle ! »³¹ écrit Nietzsche. Est-ce parce que notre âme est un « nœud rythmique », un nœud où l'âme s'ouvre au monde qu'il nous faut des formes labyrinthiques ? Nous employons ici l'expression « formes labyrinthiques » pour écarter autant qu'il nous est possible un rapport représentatif au labyrinthe. Tant que nous sommes encore à nous figurer sur le mode représentatif la modalité du déploiement du labyrinthe, nous ne pourrions nous exposer au possible du labyrinthe - qui est aussi loin de la stricte fonctionnalité que d'une prétendue complexité intellectuelle. Le labyrinthe n'est pas une projection dans l'espace, mais un mode de spaciosité du monde, un mode de déploiement de l'espace en son jeu : le labyrinthe, nous ne cessons de tourner *autour*

et dedans. Le labyrinthe est la figurativité de l'infigurable et sa compréhension est celle du rythme comme le jeu-temps-espace de l'exister humain. Cette forme labyrinthique n'est pas une forme esthétique visuellement donnée, vécue et constatable, mais cela même que nous pouvons éprouver.

Si « habiter poétiquement requiert l'indicible de l'anfractueux »³², habiter sera ce geste à travers lequel s'enlève et s'échappe le sens d'un lieu, en lui accordant la faveur d'une vibration qui nous sollicite à nouveau au libre mouvement de l'émotion, libre mouvement qui pourrait répondre à la résonance des alentours. Cette résonance n'est une sémantique de l'espace, mais le partage d'une mantique ou la dispensation du sens oscillant à travers l'ample ambiguïté du lieu qu'il ouvre. Nous existons là, où est libre topologiquement l'ambiguïté de l'exister en son ouvert. Les ambiguïtés accordent les circonstances. L'ample ambiguïté d'un lieu accorde l'opportunité d'y-habiter, en défaisant ce qui est donné, en défaisant ce qui est fait et en l'ouvrant ainsi à la richesse de sa facticité opportune : ce n'est pas que les équivoques ou les ambiguïtés fabriquent des circonstances, mais l'ample ambiguïté des alentours déploie l'opportunité d'une rencontre plurielle. Ainsi en va-t-il des chemins labyrinthiques possibles où nous habitons : « Celui qui aime à parcourir la carte intime de la ville en bat le labyrinthe, en image les circonvolutions. Le sacrifice à la dynamique pure n'emporte-t-il pas dans son brûlot les objets et les maisons ; il volatilise la matière quand on aimerait retrouver pour l'architecture une terre, lui rendre sa massivité, emplir le plan de piliers pour guider la vue sur les diagonales des réseaux. »³³ Il y aurait tout lieu de s'ouvrir à la palintropie de la ville : c'est là l'attrait et le retrait de son recommencement à jamais in-achevé, à chaque fois rebroussant chemin. « La ville à l'œuvre »³⁴ ou « la ville comme œuvre »³⁵ est l'approfondissement et le volume de cette matière labyrinthique. Habitant la ville à l'œuvre, nous existons palintropiquement : « Tous sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe (*palintropos*) » (Parménide, VI, 9). Nous ne pratiquons pas subjectivement les espaces, mais le battement spacieux sollicite des gestes à travers lesquels nous inventons des formes de rapport aux choses mêmes.

L'*infans* s'y connaît en labyrinthe, n'ayant précisément pas la vision tournée vers la stricte fonctionnalité de l'espace, mais encore stupide sans doute, il étudie à loisir l'espacement et la temporalité possible du moindre habitat : même en silence, il en connaît les secrets, les fantômes, les hantises, les passages dans les murs, les failles et les fissures. L'*infans* ne veut précisément pas de la télé-transparence par laquelle on s'ingénie à le protéger. Si nous n'habitons pas un peu à chaque fois comme en *in-fans* dans les lieux où nous demeurons, combien d'existences y seraient restées enfermées, peut-être à jamais. L'*infans* est le véritable chorégraphe de l'espace en ce sens qu'il le découvre et le déclôt à mesure qu'il s'y aventure. Chaque point d'espace est la faveur possible d'une forme singulière de l'exister, ouverte à de nouveaux ajointements. Par le travail même de sa forme, l'habitat est un lieu de passage, lieu de séjour où les hommes existent durablement comme passants, ainsi errants aux alentours. L'homme ne passe pas tant d'un lieu à un autre, comme un simple consommateur d'espace, mais l'exister humain est le lieu même par où cela passe et ne cesse de re-passer « en rebroussant chemin » — ample palintropie de l'ambiguïté du sens. Nous existons à même ce passage-là, ce lieu où, en une palintropie, cela se trace, se marque, se griffonne, s'invente à travers des modalités dont la pluralité même témoigne de l'immense ouverture du possible. La pluralité des formes de l'habitat témoigne ainsi de la puissance d'ouverture et de ce cette beauté qui provient des alentours.

les alentours, ou la belle dispensation

C'est précisément la puissance des alentours que de surprendre la volonté de rester enfermé chez soi : il y a cette saillie, cette anfractuosité, cet entre-deux qui nous surprend et nous ouvre à l'entièreté de l'espace à travers tous les sens du sens. Ce peut bien être le parfum des autres, la saveur, le brouhaha de la rue... nous existons au monde, et la puissance des alentours nous inter-pelle à y-aller dans la pluralité des possibles tournures. Les alentours sont cela même qui ne cessent de défaire toutes

les volontés subjectives de forclusions : la matière elle-même aime et lige aux alentours.

Le site qui déploie la possibilité d'un séjour humain est toujours comme l'ouvert des alentours. Nous n'habitons pas ici ou là-bas, mais là ouvertement aux alentours. Ces alentours ne sont nullement l'objet ou les objets de prospectives urbanistiques. Bien plutôt, sont-ils notre demeure, l'allure et l'allant de notre demeure comme le pas d'allant-venant suivant et au rythme duquel nous ne cessons d'aller-et-venir en d'éphémères instances d'irradiations. Cette demeure aux alentours n'est pas la manière dont nous nous tenons les uns à côté des autres, les appartements à côté des appartements, les maisons à côté des appartements et les rues en fonction des boulevards, mais les uns avec les autres se précisant et se distinguant les uns avec les autres, les uns par les autres, les uns à la faveur des autres s'appelant, se répondant, se déchirant, se désirant, s'aimant, s'assemblant. Le « *et* » – rue *et* maison, maison *et* maison – n'est plus une simple addition cumulative, mais une articulation discrète et distinctive, où les choses s'articulent en un ensemble commun, déployant ainsi la possibilité d'une entente, d'un phraser et ainsi d'une « grammaire générative des jambes »³⁶ qui articule des habitations communes en tournant et retournant les possibles aux alentours. Là où les alentours sont volontairement obstrués ou simplement rasés, l'habitation manque d'air, d'aire, de souffle, de rythme, car « nous baignons dans un monde qui n'acquiert de réalité que par l'irisation du lointain. L'impalpable lumière devient par la présence des choses, mur coloré, pan ombreux, éclat phosphoré. »³⁷

Aussi l'habitation individuelle privée, isolée des autres (là où la solitude est une modalité insigne d'être avec les autres) et du rapport à ses alentours ne peut être belle ; isolée dans la privation du rapport-ouvert aux autres maisons, aux autres lieux, aux autres formes d'espacements et de temporalité, elle étouffe dans son aître privé d'air. Ainsi de ces gigantopriétés privées absolument isolées de toutes parts, ne partageant aucune forme d'ouverture à elles-mêmes comme avec ce qui est autour d'elles, et qui ne sont pas individuées dans l'entrelacs d'un bâti et d'un paysage, s'élevant d'elles-mêmes, auto-portées et auto-produites comme le centre du

monde dans la promotion de sa propre hauteur – expression démesurée de son gigantesque vouloir-être *tellement* belle. Est-ce à dire que les maisons seules, exposées au flanc de la montagne, ou la tente dans l'étalement horizontal du désert ne peuvent être de beaux lieux où habiter ? Bien au contraire. Comme le souligne Henry Maldiney, « les villages de montagne, disposés par éclatement, avaient une unité d'éclat. Chaque maison déployait son espace propre dans lequel les tensions de ses aîtres avaient à la fois leur expression et leur résolution. Et l'ensemble des maisons disposait suffisamment d'espace pour l'accord. Aujourd'hui, dans une station de sport d'hiver, cet éclat n'existe plus. [...] L'homogène implique l'entropie, c'est-à-dire le retour aux états les plus probables. »³⁸ La tente plantée dans le désert est peut-être dans l'expérience même de la solitude la plus grandement hospitalière à l'entièreté du monde. La tente en natte des Touaregs Kel Ewey du massif de l'Air au Niger « est conçue, souligne Laurent Gagnol, comme une image réduite du cosmos »³⁹. Constituée de simple nattes (*asala*) que l'on fixe à l'aide de cordages sur une armature de bois qui est légèrement fichée dans le sol, la tente des Kel Air se déploie comme un « pivot cosmique »⁴⁰ à partir duquel elle se rapporte dans un équilibre retenu avec l'*esuf* (le vide). La tente se dresse *entièrement contre* l'*esuf* – non pas dans la stricte opposition au vide, mais comme ce souci ménageant un rapport avec le vide. C'est à partir de cette distinction symbolique que s'ouvre le partage du sens, et la possibilité d'une intelligibilité des rapports *entre* les hommes comme les rapports qu'entretiennent les hommes avec la richesse matérielle des lieux. C'est en habitant symboliquement l'espace ouvert du monde qu'elle demeure en rapport avec l'*esuf*. L'horizon appelle les belles habitations, les alentours les sollicitent à déployer l'ouvert du possible : ainsi en va-et-vient-il de la belle dispensation d'habitations humaines.

Le beau tient à l'ouvert dont il est l'appel et dont nous pourrions apprendre à habiter la résonance. Le beau n'est pas sectionnable en petits morceaux d'îlots-égotistes. Il ne peut être une portion détachable que l'on colle dans sa maison ou sur sa maison comme ces propriétés privées ostensiblement produites sous l'effet d'une volonté

d'accumuler d'agréables marchandises. Le beau n'est pas une portion de la Beauté, mais la part entière offerte à l'ouvert du monde, le lieu qui s'ouvre comme l'hôte fragile de la splendeur hospitalière des alentours. La splendeur est le pur éclat de l'apparaître : rien n'est splendide, sinon qu'il y a ce lieu où habiter qui s'ouvre en éclat et l'adresse de cette tente qui salue l'immensité du désert. La belle maison, la belle tente, la belle cabane, la belle cité est celle qui surgit comme pleinement ouverte à la splendeur des alentours. Là, ouvertement retenu à l'appel de l'ouvert, l'exister humain peut habiter aux alentours. Une belle maison comme une belle cabane qui ouvre bellement à elle-même et aux autres, s'accueillant elle-même dans le sentir partagé d'un respect communément partagé de *notre* espacement (par-où il est bon se soucier, non d'abord de la hauteur des haies et des législations des experts urbanistes, ou encore de balayer devant sa porte, mais des belles ouvertures du lieu où nous pourrions habiter, un moment, ensemble, en en partageant l'éphémère et dure hospitalité) ne peut pas être pleinement belle si elle s'ouvre sur n'importe quoi, ou sur rien qui ne soit lui-même ouvert-aux alentours. La beauté vient des alentours, autrement dit de la manière dont les différents éléments d'habitats et de lieux s'ajointent ensemble. Comment cela s'ajointe bellement, comment les alentours accordent la simple splendeur à l'espacement dont elle est l'étreinte et l'embrassement fragile ? Non pas nécessairement et non pas d'abord en assurant et garantissant la stabilité et la rationalité d'une organisation hiérarchisée par les impératifs de la production et de l'efficacité urbaine ou rurale, mais en accordant l'ouverture de creux, de vides, d'irruptions, de trouées de lumières, de sons, d'odeurs et de parfums. Nous habitons aux alentours *avec* les bruits et les odeurs, avec la scène de ménage voisine et la console du voisin, avec le pépiement des oiseaux et les arabesques de la grue majestueuse, avec notre vélocipède et avec nos jambes et nos mains, avec le pan de murs en ruine et le nouvel ensemble architectural, avec les chansons du voisin guitariste comme avec les parfums du balcon de nos voisines... Les beaux alentours ne collent pas les gens, ne posent et n'opposent pas non plus les gens les uns-à-côtés-des-autres, mais les séparent eux-mêmes d'avec les

autres : ainsi nous séparons-nous, ainsi partageons-nous notre irréductible et amicale conflictualité. Les beaux alentours accordent à l'espacement et à la temporalité de la ville comme de la campagne la manière singulière que partage l'exister humain : d'habiter-avec les uns et les autres, sans que l'« avec » ne puisse se confondre dans un « à côté » de propriétés subjectivement privées qui sont le lot de notre banal quotidien. Reste qu'à chaque fois, tous les jours, habiter-avec est ce qui possiblement se libère aux alentours et ouvre le partage d'une séparation d'avec les autres comme de l'encounter et de l'assemblément avec les autres.

Ouvertement imprévisible, ce qui se passe aux alentours n'offre aucune certitude et ne peut être domestiqué. Aux alentours, nous pouvons y-aller, venir y-habiter, mais comme l'espace libre de *notre* inséparable séparation d'avec nous-mêmes, nous ne pourrions nous en « rendre comme maîtres et possesseurs ». Les alentours ne se privatisent pas, ne se nationalisent pas et ne peuvent subjectivement ni se représenter ni se protéger. Dresser des barrières, monter des murs n'assurent aucune protection aux alentours : ils en sont l'exacte et pure privation. C'est pourquoi les maisons, les villages, les pays protégés des « à côtés » ne sont jamais beaux : ils n'appellent réellement et ne sollicitent aucune autre forme d'existence humaine que la subjectivité privée. Les protections et les agents de sécurité assurent strictement, sûrement et certainement les commodités des fonctions de productions et de consommation du bon vivant, mais ne peuvent s'assurer définitivement la marge d'indétermination, cette irréfragable plage des possibles qui s'ouvrent aux alentours. Reste à savoir s'il est préférable d'être effectivement bon vivant tel un porc ou un bœuf⁴¹ privé d'air (de rien), ou possiblement mal-et/ou-bien-heureux en existant-aux alentours. En tant que bons vivants rationnels (quelque chose comme l'agent de l'*homo oeconomicus* ayant réussi spectaculairement sa vie), nous aurions subjectivement tout intérêt à fabriquer *d'un côté* des cages à lapins pour les pauvres forces productrices⁴², et de l'autre côté du mur (du périphérique, ou de la frontière) de somptueuses porcheries pour les riches forces consommatrices. Mais « autre est le plaisir du cheval, du chien et de l'homme : comme le dit

Héraclite, les ânes préféreraient la paille à l'or »⁴³. Existant librement, ouverts aux alentours, nous pourrions peut-être habiter plus modestement, en ménageant la poéticité de la moindre anfractuosité comme le tremblement fragile où se recueille l'entièreté des alentours.

aller-et-venir aux alentours

L'ouvert de l'habitation n'a pas de borne : elle commence, là où et quand s'octroie l'hospitalité des alentours. L'exister humain trouve des lieux pour séjourner, des lieux où il est possible d'habiter dans des formes qui ménagent l'ouverture au monde, aux autres comme à soi-même. Aussi, convient-il de ne pas réduire l'habitat humain à la réalité matérielle ou à la matérialité objective d'un bâtiment posé quelque part et construit pour abriter la subjectivité humaine (individuelle ou collective). Si l'homme habite *possiblement* un lieu ouvert-au monde, le site par-où il est *entièrement et possiblement* retenu en cet ouvert – et si le monde n'est jamais la totalité effective posée devant moi, mais la réalité de ce *possible s'ouvrant* à chaque fois de nouveau – c'est dans la mesure où l'homme existe, c'est-à-dire qu'il n'a de cesse d'arriver-à lui-même, aux autres et ainsi au monde, hors de lui-même. L'exister humain n'a de cesse d'être appelé à inventer les formes de ce rapport. Ces formes ne sont jamais données et immédiatement effectives. Nous n'habitons pas des bâtiments, mais des œuvres architecturales, des œuvres à l'œuvre, autrement dit des entailles, des ourlets, des esquisses plus ou moins durables, des anfractuosités, des espacements ouverts aux alentours là où nous pouvons retenir communément notre fragilité. L'architecture n'a pas dès lors en charge de *construire effectivement* des logements pour l'homme, mais de participer à travers des œuvres – dont l'éclat n'a pas à produire de l'espace, mais à alléger la matière, à l'ouvrir en la ménageant et la constituant en ouvrant où nous pourrions y trouver lieu où séjourner – à la ré-invention et à l'insurrection de cette spacieuse commune où habiter.

1 Henri Gaudin, *Seuil et d'ailleurs*, « Fjords », Paris, Les Éditions de l'imprimeur, coll. « Tranches de Villes », 2003, p. 104.

2 *Ibid.*, p. 113.

3 *Ibid.*, « Hospitalité », p. 125-126.

4 *Ibid.*, « Prologue », p. 11.

5 Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 36.

6 Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, « Les craquelures du texte », Paris, Galilée, 1990, p. 258.

7 Walter Benjamin et Asja Lacin, « Naples », in *Images de pensée*, tr. fr. J.-F. Poirier et J. Lacoste, Paris, Christian Bourgois, 1998, p. 11-12.

8 Ph. Lacoue-Labarthe, « Habiter », in *Épreuves d'écriture*, Paris, Centre Pompidou, 1985, p. 81.

9 Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, « Bâtit habiter penser », tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 183.

10 Henri Gaudin, « La ville comme œuvre », in *Art et philosophie, ville et architecture*, (dir. C. Younés), Paris, La Découverte, 2003, p. 276.

11 Gérard Granel, in « La phénoménologie du temps », in *Granel, L'éclat, le combat, l'ouvert*, Textes réunis par J.-L. Nancy et E. Rigal, Paris, Belin, 2001, p. 19.

12 *Ibid.*, p. 20.

13 Michel Deguy, « La vraie ville est absente », in *La ville inquiète*, Paris, Gallimard, 1987, p. 276-277.

14 Sur la porte, cf. Thierry Paquot, « La porte et ses espaces », in *Le philosophe chez l'architecte*, co-dir. C. Younés et Mangematin, Paris, Descartes & Cie, 1996, p. 93 et sq.

15 Jean-Christophe Bailly, *La ville à l'œuvre*, « Localité, globalité, diversité », Paris, Les Éditions de l'imprimeur, coll. « Tranches de Villes », Nouvelle édition revue et augmentée, 2001, p. 133-134.

16 Aristote, *La Politique*, tr. fr. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 176.

17 Nous empruntons ici la traduction de ce terme à Jean Lauxerois, *L'Amicalité, Éthique à Nicomaque - Livre VIII et IX*, tr. et postface par Jean Lauxerois, Paris, Éd. A propos, 2002. J. Lauxerois reprend lui-même ce terme à Kostas Axelos, in *Lettres à un jeune penseur*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1996.

18 Sur cette question, cf. Daniel Payot, *La Tour d'Aigues*, Éd. de l'Aube, *Des villes-refuges, Témoignage et espacement*, p. 79 et sq.

19 Cf. Pierre Legendre, *De la société comme texte, Linéaments d'une Anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001.

20 Pierre Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et nuits, 1996, p. 16.

21 *Ibid.*, p. 15.

22 Henry Gaudin, *La Cabane et le labyrinthe*, Liège, Mardaga, 1984 (ré-ed. 2000), p. 144.

23 *Ibid.*, n. 87, p. 151.

24 *Ibid.*, p. 149-150.

25 *Ibid.*, p. 150.

26 Jean-Paul Dollé, *Le Territoire du rien, ou la contre-révolution patrimonialiste*, Paris, Éditions Lignes & Manifestes, 2005, p. 105.

27 *Ibid.*, p. 135.

28 G. Larmarche-Vadel, « La part commune », *L'architecture au corps*, codir. C. Younés, Ph. Nys et M. Mangematin, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 329.

29 Jean-Christophe Bailly, *Le Champ mimétique*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 204.

30 Jean-Christophe Bailly, *Poursuites*, « Avant-propos », Paris, C. Bourgois, coll. « Détroits », 2003, p. 9.

31 F. Nietzsche, *Aurore*, § 169, tr. fr. J. Hervier, Paris, Gallimard, « Folio », p. 134.

32 Henri Gaudin, *Seuil et d'ailleurs*, « Hospitalité », p. 131.

33 Henry Gaudin, *La Cabane et le labyrinthe*, p. 10.

34 Jean-Christophe Bailly, *La ville à l'œuvre*, Paris, Les Éditions de l'imprimeur, coll. « Tranches de villes », Nouvelle édition revue et augmentée, 2001.

35 Henri Gaudin, « La ville comme œuvre », in *Art et philosophie, ville et architecture*, (dir. C. Younés), Paris, La Découverte, 2003.

36 Cf. Jean-Christophe Bailly, « La grammaire générative des œuvres », in *La ville à l'œuvre*, p. 21 et sq.

37 Henri Gaudin, *Seuil et d'ailleurs*, « Hospitalité », p. 137.

38 Henry Maldiney, « Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in *Ville contre-nature, Philosophie et architecture*, dir. C. Younés, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1999, p. 24.

39 Laurent Gagnol, « La tente, espace domestiques et microcosme des sociétés touaregs »,

in *Espaces domestiques*, sous la direction de B. Collignon et de J.-F. Staszak, Paris, Bréal, 2003, p. 238.

40 Cf. J.-F. Staszak, « L'espace domestique : pour une géographie de l'intérieur », *Annales de géographie*, 2001, 620, p. 339-359.

41 Allusions au *Fragment 3* d'Héraclite et à John Stuart Mill, in *L'utilitarisme*, tr. fr. Georges Taness, Paris, Champs-Flammarion, p. 54.

42 Cf. Mike Davis, *Le pire des mondes possibles, De l'explosion urbaine au bidonville global*, tr. fr. J. Mailhos, Paris, La Découverte, 2007.

43 Héraclite, *Fragment 9*, in *Les fragments d'Héraclite*, tr. fr. Rogier Munier, Fata Morgana, coll. « Les Immémoriaux », 1991.

