

ONTOLOGIE POLITIQUE DE L'ESPACE : VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'URBAIN¹

Saleh Mousavi

INTRODUCTION

Lorsqu'on parcourt l'histoire de la philosophie, on se rend compte que la dimension ontologico-politique de l'espace a été négligée, et la philosophie s'est plus attardée sur l'étude de l'espace comme extension et position. En revanche, la notion du temps est plus attirante pour les philosophes². Comme le remarque Martin Heidegger, la philosophie comme métaphysique, comprend nécessairement l'*être* à partir du temps présent, car, « partout l'être devient thème, la lumière du temps doit manifester »³. Le résultat de cette stratégie philosophique est le suivant : le temps devient le sujet digne de la philosophie ; par contre, l'espace en tant que concept ontologico-politique, a été omis et refoulé. Cette subordination de l'espace au temps continue jusqu'à l'époque moderne et elle est observable même dans la pensée progressiste de Hegel, de Marx, etc. L'étude qui suit a, on le verra, une ambition: cette négligence n'est pas aléatoire. J'ose de dire que cette dévalorisation de l'espace revient à la nature « apolitique » de l'histoire de la philosophie.

¹ L'exposé donné au séminaire des doctorants, le 13 octobre 2015 à Ulg.

² Sur cette tendance générale, Jeff Malpas écrit sur l'eschatologie historique: "Within the Western philosophical tradition, especially in the work of Christian thinkers such as Plotinus and Augustine, there is an important way of thinking that understands self and time to be bound together (an idea also present, significantly, in Schelling, and in whom can also be found an argument for the priority of time over space)". (Jeff MALPAS. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge Mass., MIT Press, 2006, p. 3) De même, chez Kant aussi, il existe le primat du temps sur l'espace: « Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, en tant que forme pure de l'intuition extérieure, est limité, comme condition *a priori*, simplement aux phénomènes externes. Au contraire, comme toutes les représentations, qu'elles puissent avoir ou non pour objets des choses extérieures, appartiennent, pourtant, en elles-mêmes, en qualité de déterminations de l'esprit (des *Gemüths*), à l'état interne, et, comme cet état interne est toujours soumis à la condition formelle de l'intuition intérieure et que, par suite, il appartient au temps, le temps est une condition *a priori* de tous les phénomènes en général, et, à la vérité, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et, par là même, la condition médiante des phénomènes extérieurs. Si je puis dire a priori que tous les phénomènes extérieurs sont déterminés a priori dans l'espace et d'après les rapports de l'espace, alors je puis dire d'une manière tout à fait générale, en partant du principe du sens interne, que tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et qu'ils sont nécessairement soumis aux rapports du temps ». (Emmanuel KANT. *Critique de la raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, p. 64.)

³ Extrait du cours de l'été 1930 de Heidegger, cité dans François JARAN. *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique*, Bucarest, Zeta Books, 2010, p. 270.

Le siècle passé était un tournant dans la pensée philosophique sur l'espace. Cet intérêt est lié à la naissance de la pensée radicale politique. Dans les différentes traditions de la philosophie critique, les philosophes ont commencé à repenser les conditions de la politique, et par la suite, de la *démocratie*. Ainsi, ils s'insurgent contre la tradition de la philosophie. Nous verrons cela à travers le *penser politique à partir de l'espace*. Aujourd'hui, l'espace est devenu un sujet principal du dialogue interdisciplinaire entre la philosophie politique, la science sociale, la géographie politique et l'urbanisme.

Comme l'annonce Michel Foucault, nous sommes à une époque de l'espace, par opposition au siècle précédent, qui était l'époque de l'histoire¹ (du temps). En plus, dans le contexte actuel de globalisation, la nécessité d'une étude philosophique sur l'urbain est devenue urgente: la mondialisation de la technique contribue à l'extension catastrophique d'un certain modèle de l'urbanisme. La rationalité pragmatique et efficace du capitalisme, qui s'affirme désormais ouvertement comme seule possible, consomme l'histoire et la tradition spatiale du territoire d'origine où il se développe. Cette raison efficace, calculatrice et conquérante, conduit l'univers sensible de notre monde de vie à sa propre fin, en négligeant totalement la dimension ontologico-politique de l'espace. De ce fait, une analyse critique de l'urbain est nécessaire, et cette recherche visera à réactiver l'étude urbaine dans cette direction.

Dans cet exposé, nous allons découvrir, dans une approche phénoménologique, une dimension ontologique (avec Heidegger) et politique (avec Arendt) de l'espace. Nous analyserons aussi le concept de « l'espace de l'apparence », comme concept clé de la pensée politique de Arendt. Pour mieux explorer sa compréhension politique de l'espace, nous nous appuierons sur le concept de *polis*, caractéristique de sa philosophie du monde commun. Tout au long de cet exposé, et à travers l'analyse de la dimension politique de l'espace chez Arendt, nous essayerons de trouver les bases théoriques pour proposer une définition élémentaire de l'urbain.

¹ Voir Michel FOUCAULT. « Des espaces autres », in *Architecture /Mouvement/ Continuité*, Octobre, 1984, p. 46-49.

ONTOLOGIE DE L'ESPACE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger, dans son ouvrage majeur, *Être et temps*, introduit une nouvelle pensée de l'espace. Avec le questionnement sur l'être en tant que tel, et non sur l'étant, dans *Être et temps*, Heidegger tente une « destruction » de l'histoire de l'ontologie (doctrine de l'« étant »)¹. Pour cela, il propose une interprétation ontologique de l'espace. Cet ouvrage abandonne l'interprétation physico-mathématique de l'espace, en faveur d'une analyse phénoménologique de l'espace. Dans l'« ontologie fondamentale », l'espace devient l'espace de l'apparence du *Dasein*. La spatialité du *Dasein* se trouve dans une connexion ontologique avec le monde. L'« être-là » est un dévoilement (ouverture) dans l'espace. L'« être-au-monde » est spatial². Cette description phénoménologique du monde suggère que le monde apparaît topologiquement³.

Pourtant, dans *Être et temps*, même cette attention portée aux « phénomènes eux-mêmes » se ferme toujours dans la logique de la domination traditionnelle du temps sur l'espace. Ainsi, dans *Être et temps*, le temps, tout comme chez certains autres philosophes (Platon, Aristote, etc.) reste le concept fondamental. Comme le dit Françoise Dastur, dans *Être et temps*, on se rencontre avec un penseur qui fait du *Temps*, la dimension fondamentale de l'être au détriment de l'espace⁴. De toute façon, il faut accepter que *Être et temps* rompt avec la notion de l'espace au sens métaphysique et

¹ Voici, un exemple de la destruction phénoménologique de la métaphysique, sur la thèse cartésienne de l'étendu. Pour Descartes, l'extension spatiale ou l'« étendue » constitue l'essence de l'être. Voici, comment il le fait, à partir de la « dureté » : « La dureté est éprouvée par le toucher. Que nous "dit" le sens du toucher sur la dureté? Les parties d'une chose dure "résistent" au mouvement de la main, à volonté de repousser. Si par contre les corps durs, ceux qui ne cèdent pas, changeaient de lieu à la même vitesse que celle à laquelle change de lieu la main qui s'y "porte", il aucun contact, la dureté ne saurait être éprouvée et ne pourrait donc jamais être. Mais on ne voit pas comment les corps se retirant à une telle vitesse en perdraient quelque chose de leur être de corps. Si ces corps conservent leur être lors d'un changement de vitesse rendant impossible quelque chose comme la dureté ; alors celle-ci n'appartient pas à l'être de cet étant ». (René DESCARTES. *Principia*, I, p. 53. Cité dans Didier FRANCK. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 60). Nous verrons comment, Heidegger avec le concept de l'être-au-monde, comme le fondement de la spatialité, rejette le monde comme *res extensa*. Aux yeux de Heidegger, la thèse cartésienne, masque la chose elle-même, et « convertit l'expérience sensible du toucher en un rapport physique calculable entre deux *res extensa* ». (Didier FRANCK. *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 61) Autrement dit, le projet de Heidegger est de substituer cette notion géométrique de l'espace, avec le concept phénoménologique du *Da-sein* (être-là), qui opère un « retour aux choses mêmes ».

² Voir Martin HEIDEGGER. *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, § 22-24. (Désormais, je me réfère à cet ouvrage en tant *Être et temps*).

³ "The happening of world is something that always occurs topologically, in relation to a concrete "there," and with respect to particular things". (Jeff MALPAS. *Heidegger's topology*, op. cit., p.55)

⁴ Françoise DASTUR. « Heidegger Espace, Lieu, Habitation », in *Heidegger. Qu'appelle-t-on le lieu?*, Les temps modernes, Paris, 2008, n. 650, p. 140.

physique (espace comme extension, comme simple réceptacle, etc.) et, cela, à partir de l'analytique existentielle du *Dasein*.

Dans *Être et temps*, l'analyse de Heidegger, opère une mondanisation de l'espace. Dans cette approche phénoménologique de l'analyse des modes d'apparition de l'étant exemplaire (*Dasein*) dans l'espace, le concept du « monde » est central. L'analyse de la conceptualisation du *Dasein*, nous permet de percevoir combien il est conditionné par la « préoccupation » quotidienne, dans la proximité des outils à portée de la main (les choses). Autrement dit, le projet de Heidegger concernant l'espace est d'essayer de rendre compte de la spatialité dans l'expérience quotidienne du monde et dans son « Là » (sa projection), pour éviter de limiter la question de l'espace au « corps physique », et à son « ici » du temps présent, tel qu'il est conçu dans histoire de la philosophie. Dans ce projet, c'est la temporalité de la préoccupation, qui permet au *Dasein* d'être dans l'espace, comme ses possibilités.

Avec l'impasse de cette stratégie philosophique¹, un « tournant » s'est opéré dans la pensée de Heidegger. Après sa rupture avec l'ontologie fondamentale de 1927, il tente de penser l'« espace en tant qu'espace », et cela à travers l'attention phénoménologique portée à l'existence spatiale de l'homme, auprès des « choses », qui constitue son « séjour » dans le « Quadriparti ». Dans l'article « Bâtir Habiter Penser »² en 1951, il tente de clarifier l'« être-là » par le concept « Habiter » et « séjourner ». Il écrit : « *Les mortels sont*, cela veut dire: *habitant*, ils se tiennent d'un bout à l'autre des espaces, du fait qu'ils séjournent parmi les choses et les lieux »³.

Ici, il est opportun de remarquer la parente étymologique entre le mot « être » et « séjourner ». Heidegger, dans *Être et temps*, l'a déjà remarquée de la manière suivante:

¹ En 1940, Heidegger écrit : « Être le *Là*, dans *Être et temps*, se trouve encore dans une position où le risque est tout grand qu'on le prenne d'un point de vue anthropologique, subjectiviste, individualiste et ainsi de suite » (M. HEIDEGGER. *Apports à la philosophie : De l'avenance*, trad. par François Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 337). C'est pourquoi, en 1962, il accepte que : « La tentative, dans *Être et Temps*, § 70, de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable ». (M. HEIDEGGER. « Temps et être », in *Questions III et IV*, op. cit., p. 224).

Selon Jeff Malpas, la raison de cette défaite n'est pas seulement l'approche idéaliste ou subjective de l'analytique du *Dasein*, mais plutôt, l'incapacité de *Être et temps*, à articuler la structure topologique de l'être : « The reason for this [failure] is simple: it is not the failure of an argument necessary to establish an idealist conclusion that leads Heidegger to abandon *Being and Time* as originally conceived, but rather a recognition of the inability of *Being and Time* adequately to provide an articulation of the topological structure that is its central concern—a structure that is neither “subjective” nor “objective” in any of the usual senses of those terms”. (Jeff MALPAS. *Heidegger's topology*, op. cit., p. 162).

² M. HEIDEGGER. « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau, Collection Tel n° 52, Gallimard, 1980 (Première parution en 1958), p. 170.

³ Voir M. HEIDEGGER. « Bâtir Habiter Penser », op. cit., p. 187.

« L'expression *bin* (suis) est patente du mot *bei* (auprès de) ; *ich bin* (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde »¹. De même, il existe une parenté entre le terme *bin* (je suis), *et bei* (auprès de). Ainsi, « Je suis » veut dire précisément la façon dont je suis auprès des choses, dans l'espace du monde. « Habiter », c'est la manière propre d'être de l'homme en tant que mortel².

Ainsi, au contact de pensée poétique de Hölderlin, la question du « sens de l'être » dans *Être et temps*, s'est transformé à la question du « Monde » comme « Quadriparti » (des quatre puissances élémentaires, à savoir: les divins, les hommes, la terre et le ciel) : « La Loi primordiale de l'Être »³. Au sujet du rapport entre l'espace et l'homme, contre la compréhension traditionnelle de l'espace physico-mathématique, Heidegger déclare que, si nous disons « un homme », nous désignons le séjour dans le « Quadriparti » auprès des choses⁴. Heidegger est convaincu que, *pour une pensée sur essence de l'être, il faut penser l'« espace » comme « espace »*. C'est pourquoi, le dernier Heidegger définit l'« espace » comme condition nécessaire de l'être : l'espace pour l'habitation, pour séjour dans le monde.

C'est dire que, dans *Être et temps*, la question est celle du « sens de l'être ». Cependant, chez le dernier Heidegger, cette formulation est abandonnée en faveur de la question du « lieu de l'être ». Dans cette « topologie de l'être »⁵ ou « logique du lieu de l'être », l'espace est présenté comme étant la dimension fondamentale de la condition humaine. Être, c'est habiter un espace : c'est demeurer.

¹ *Être et temps*, § 12.

² Voir M. HEIDEGGER. « Bâtir Habiter Penser », op. cit., p. 173, et aussi *Être et temps*, § 12.

³ Voir Jean BEAUFRET. « En chemin avec Heidegger », dans *Martin Heidegger*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio essai », 1986, p. 220.

⁴ Voir M. HEIDEGGER. « Bâtir Habiter Penser », op. cit., p. 186.

⁵ Voir M. HEIDEGGER. « Sens - Vérité - Lieu » dans Les séminaires du Thor (1969), in *Questions III et IV*, trad. Par Roger Munier, Paris, Gallimard, 1990, p. 433.

POLITIQUE DE L'ESPACE CHEZ ARENDT

En examinant l'approche heideggerienne, on se rend compte que Heidegger n'a pas perçu ni exploré la dimension politique de l'espace. En revanche, Hannah Arendt, reprend cette approche phénoménologique, et tente d'en faire une théorie politique. En fait, le projet de Arendt est la spatialisation de la conception d'« existence authentique » de Heidegger. En plus, il apparaît qu'il existe aussi un tournant dans la pensée de Arendt : le passage de l'ontologie fondamentale de Heidegger vers la pensée politique de Kant. C'est dans la critique kantienne du jugement esthétique qu'elle trouve les fondements de sa théorie politique.

Pour Arendt, « l'espace de l'apparence » n'éclaire que par l'action dans l'espace commun¹. La possibilité du monde commun s'enracine dans la liberté, la pluralité et la communicabilité de l'expérience vécue (action, parole et débat). Par ce concept de pluralité, elle entend une relation politique plutôt qu'ontologique². Arendt trouve cette vérité communicative dans sa lecture de *La Critique de la faculté de juger*³ de Kant. Tandis qu'elle a cherché les justifications de sa théorie politique dans la troisième critique de Kant, elle employait toujours les termes spatiaux pour explorer la phénoménalité de l'action politique⁴. Cette référence excessive à l'espace est observable chaque fois qu'elle analyse le phénomène politique, tel que cela apparaît ici :

« La politique se définit comme ce qui est public par opposition au privé [l'espace public et l'espace privé]; Comme le fait d'être vu et entendu par opposition à l'être-avec-soi-même [la phénoménalité de l'apparition spatiale dans le monde commun politique] ; Comme la *Vita Activa* par opposition à la *Vita contemplativa* »⁵.

¹ Voir Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, trad. Par David Christophe et Munnich David, Payot Paris, 2008, chapitre 4.

² Voir Mustafa DIKEÇ. « Space as a mode of political thinking », in *Geoforum*, Volume 43, Issue 4, 2012, p. 671.

³ Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger*, Trad. A. Philolenko, Paris, Vrin, 1968.

⁴ Sur l'emploi des termes spatiaux, certains pensent que, dans les écrits de Arendt, quand elle analyse, par exemple, la polis et théorise « l'espace de l'apparence », le terme d'espace n'est qu'une métaphore et qu'elle ne pense pas à l'espace physique, et ainsi à l'espace urbain. À cette objectivation, rappellerons deux points. Premièrement, même si, nous acceptons que, chez Arendt, « l'espace de l'apparence » est un espace imaginaire et pas nécessairement un espace physique, il faut se poser cette question : pourquoi l'espace, dans une pensée ontologico-politique ? Autrement dit, pourquoi est-il nécessaire de penser la politique avec des termes spatiaux ? Deuxièmement, le manque d'une théorie politique de l'espace, serait, peut-être, ce qui manque dans l'ensemble du projet arendtien. Ce sera notre tâche de préconiser, à partir de ces définitions ontologiques et politiques de l'espace, une théorie politique de l'urbain.

⁵ Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, 2 vol., trad. par Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2005, vol. 2, juillet 1955, p. 729.

Par ces distinctions ontologiques relatives à l'espace, Arendt essaie de défendre le *bios politikos* (la vie active, mondaine et politique) contre la tradition métaphysique de la philosophie qui affirme la supériorité du *bios theoretikos*. Dans ce projet de revivre l'espace politique, Arendt opère une transition de la théorie vers la *praxis*, et cela, à travers des termes spatiaux. C'est pourquoi nous sommes persuadé que, l'importance accordée à l'espace comme « sens externe », par opposition au « sens interne » (temps) dans la distinction entre la *Vita Activa* par opposition à la *Vita contemplativa* et l'insistance sur la phénoménalité de l'action, montrent que l'idée de la politique peut être traitée comme une question spatiale¹. C'est ainsi que chez Arendt, la pensée politique est une pensée spatiale, car la politique se réfère toujours à la question du monde et aux hommes qui y résident².

LA RAISON D'ÊTRE DE *POLIS* : ESPACE DE L'APPARENCE

[...]
Celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu.
 -Aristote³

Dans l'approche phénoménologique de l'espace chez Arendt, la politique est interprétée par l'espace. Cette approche affirme que les sujets politiques ont besoin d'un espace mondain pour se rencontrer les uns les autres et pour être vus⁴. C'est dans cette direction que, dans ce chapitre, nous tenterons de répondre à la question de savoir : « Que fait l'urbain ? »⁵.

Dans la phénoménologie de l'action humaine (*Vita activa*), elle distingue le *travail*, *l'œuvre et l'action*⁶. Selon Arendt, parmi les activités humaines, l'acte et la parole sont les deux activités spécifiquement humaines. Car, *l'action* est « la seule activité qui mette

¹ « La politique est d'abord et avant tout une question d'espace ». in Bernard DEBARBIEUX, « Les spatialités dans l'œuvre d'Hannah Arendt », op. cit., 52.

² Voir Étienne TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 451.

³ *Les Politiques*, trad. par Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, I, 2, 1252 b -1253 a.

⁴ Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p.269 (Désormais, je me réfère à cet ouvrage en tant que CHM).

⁵ Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, dans ce travail, l'urbain est notre terme pour l'espace public d'habitation de l'homme.

⁶ Voir CHM, p. 39.

directement en rapport les hommes»¹. Elle permet à l'homme de se révéler dans la monde commun et de s'y identifier comme acteur : « agir et parler sont des manifestations extérieures de la vie humaine »². *Cette manifestation dans le monde par l'acte et la parole est le moment politique et ultime de l'existence humaine.*

Pour montrer le sens de la politique, la référence principale de Arendt, est une construction spatiale, à savoir la cité grecque antique (*polis*). C'est pourquoi, la phénoménalité de l'action serait la base du concept arendtien du monde commun. L'érection de *polis* serait la construction d'un espace proprement humain : l'espace de l'urbain où les sujets politiques s'apparaissent, pour jouir du sens politique de la vie en commun. La définition arendtienne de la politique serait donc l'« apparaître-commun-des-êtres »³ dans le monde sensible commun, en vue de la constitution des scènes pour la parole et pour l'action. Il s'agit, idéalement, de l'espace politiquement neutre, réservé principalement à l'exercice de la citoyenneté⁴.

Arendt observe que, la *polis* grecque offrait l'espace nécessaire à l'existence politique des grecs, comme lieu de leur citoyenneté. En suivant Aristote, elle définit la *polis* par « son caractère autarcique [être-à-soi-même-sa-propre-fin], par la fait qu'elle seule est capable de procurer ce qui est nécessaire à la vie bonne »⁵, et que, « elle n'est pas un moyen d'atteindre la vie bonne ou l'un de ses condition de possibilité, mais la scène sur laquelle cette vie bonne a lieu »⁶. Ici, il existe le risque de définir seulement satisfaire les conditions matérielles et les désirs directs comme définition de la vie bonne. Si nous reconnaissons seulement la satisfaction des conditions matérielles et des désirs directs comme définition de la vie bonne, alors, l'urbain doit fournir simplement l'espace pour satisfaire les besoins primitifs (les éléments indispensables à la survie comme respirer, manger, boire, se protéger de l'environnement naturel, etc.). Or, fixer cette finalité, comme finalité de l'urbanisme, est un contre-sens. Car, comme Arendt le montre, la *polis*, comme forme spatiale de gouvernement de la démocratie, « procurait aux

¹ CHM, p. 41.

² CHM, p. 140. Cette partie consacrée à « Travail, œuvre, action » dans la pensée Arendt est une reprise de la deuxième partie de mon mémoire de master intitulé *Du monde sensible commun : Habermas, Arendt, Rancière*, l'UCL, 2013.

³ Voir Étienne TASSIN. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris, 1999, p. 518.

⁴ Vide dans le sens de l'absence du pouvoir en place de toutes sortes (gouvernemental, social, économique et etc.) qui régira les actions.

⁵ Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger*, op. cit., p.48

⁶ Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger*, op. cit., p.48

hommes une scène [espace de l'apparence] où ils pouvaient jouer et une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître »¹. Malgré l'importance physiologique et biologique des besoins primitifs comme condition nécessaire de notre être-au-monde, notre projet, en suivant Arendt, reste la quête d'une fin plus haute que les simples conditions matérielles de l'existence humaine. Parmi les différentes conditions d'une vie bonne, il faut choisir le genre de bien suprême. Ce bien suprême, nous l'identifions, comme *existence politique* : liberté d'apparaître dans le monde sensible commun par l'action et par la parole.

Maintenant, c'est possible de donner une réponse préliminaire à notre question, à savoir : « Que fait l'urbain ? ». L'analyse étymologique du mot *polis*, suggère une parenté avec la politique. Le mot *Polis* vient de *politeia / politis*, et montre une pluralité des hommes qui habitent dans une organisation politique². La politique consiste à réunir les individus autour d'un monde commun. À la base de ce monde, il y a un intérêt commun qui existe parmi les individus, celui du vivre-en-commun. Comme Arendt le montre, les sujets ont quelque chose de commun entre eux, l'« être-entre », par l'action et par la parole, comme mode d'être ensemble. Il s'agit du concept du monde commun, comme espace « entre-deux », qui nous réunit et nous sépare en même temps³. Voici, la définition du monde commun chez Arendt : « Le domaine public, considéré en tant que monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres »⁴. C'est précisément cet « espace de l'apparence » qui nous met dans une relation politique. Selon Arendt, il est le lieu où les citoyens peuvent se rassembler pour l'action politique d'agir et de parler. Il est constitué « partout là où des hommes s'assemblent sur le mode du discours et de l'action »⁵. C'est pourquoi, contre la mentalité fonctionnelle de l'*Homo faber*, Arendt déclare que la raison d'être de *polis*, comme spatialité politique instituée, est de sauvegarder l'espace politique au sein duquel la liberté peut apparaître. C'est uniquement dans un tel espace politique que le monde sensible commun de la démocratie peut se réaliser.

¹ Hannah ARENDT. *La crise de la culture*, trad. par P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 200.

² Voir Ray HUTCHISON, *Encyclopedia of Urban Studies*, SAGE Publications, 2010, p. 46.

³ CHM, p. 92

⁴ CHM, p. 92

⁵ CHM, p. 259. Cité dans Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 180.

UNE INTRODUCTION AU CONCEPT DE L'« HABITER POLITIQUE » ET AU RÔLE POLITIQUE DE L'URBANISME

L'axiome du dévoilement authentique construit le premier élément de base pour notre concept de l'« habiter politique ». Dès que le primat ontologique de l'habiter (avec Heidegger) et la définition politique de l'existence authentique (avec Arendt) sont défendus et acceptés, la question des potentiels de l'urbanisme peut être posée.

Pour Arendt, le monde d'artifices créé par l'*Homo faber*, qui donne une stabilité à la vie des mortels, est principalement de l'ordre de l'*œuvre*. Au sujet du rôle de l'*Homo faber*, Arendt écrit : « Le domaine politique, espace dans le monde dont les hommes ont besoin pour apparaître, est donc *œuvre* de l'homme »¹. De surcroît, l'espace urbain comme réalisation suprême de l'*Homo faber* est une condition pré-politique de l'action: « Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquents, l'espace étant le domaine public de la *polis* et sa structure la loi »². Alors, l'espace de l'action politique, est avant tout, une création spatiale³. C'est dire que, sans les activités stabilisantes de l'*Homo faber* dans la modification de l'espace vierge naturel, sans une 'maison' dans le monde, nulle action ne peut se faire apparaître. C'est pourquoi, dans notre étude philosophique de l'urbain, le rôle de l'*Homo faber*, dans la construction de l'espace ontologico-politique de l'apparence, ne peut pas être sous-estimé. Étant donné que les espaces de *polis* ou l'espace du dévoilement authentique étaient des espaces physiques, il faut donc les considérer comme une création spatiale *ex nihilo*⁴. Il faudrait reconnaître donc le rôle de l'*Homo faber* (l'urbaniste) dans la construction de l'espace de la liberté et de la pluralité, du lieu d'habitation, comme la maison mondaine des mortels dans laquelle ils réaliseraient leurs existences authentiques. Car, comme le législateur attribut l'espace de liberté dans l'organisation politique, l'urbaniste doit bâtir le cadre matériel de cette vie de la liberté.

¹ CHM, p. 269.

² CHM, p. 254.

³ Nous pouvons dire que, pour Arendt, le domaine politique est un *artefact*. C'est pourquoi elle utilise constamment des images architecturales pour parler de la politique. Voir Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 97-98.

⁴ Pour Arendt, le « monde [ce qui est commun et politique] n'est pas identique à la Terre [l'espace vierge naturel] ». L'espace du monde est le résultat de l'activité humaine. (Voir CHM, p. 92)

Ici se révèle notre intérêt au rôle alternatif et à l'importance de l'urbanisme dans la création de l'espace de la démocratie, dû au fait que la nature de cette mission politique (bâtir l'espace de l'apparence, afin de réaliser l'existence authentique des citoyens) suppose une discipline dont le problème est l'édification, la modification et l'aménagement de l'espace. En dehors du fait que c'est indispensable d'analyser les conditions supra-spatiales de l'émergence de l'action politique¹, dans ce travail, nous nous concentrons sur le rôle de l'urbanisme, considéré plus souvent comme une « infrastructure » et neutre du point de vue épistémologique, dans la construction de l'espace de l'existence authentique des citoyens: l'espace du vivre-en-commun au sens politico-urbain.

Afin de retrouver le sens originel de l'urbanisme, approfondissons l'étymologie du verbe 'édifier'. Nous pouvons constater qu'il signifie éduquer, former, instruire et éclaircir². Il nous démontre l'importance que nous accordons à 'bâtir'. Les disciplines relatives à la construction possèdent les potentielles d'encourager ses habitants à une forme de vie particulière. Autrement dit, le travail de bâtisseur conditionne la forme de notre être-au-monde. C'est pourquoi, il ne faut pas prendre 'édifier' comme relevant du seul domaine de l'édifice, mais aussi comme se rapportant aux questions ontologiques profondes.

Si, nous acceptons la dimension sensible (la phénoménalité) de l'action politique, la question de bâtir le cadre spatio-matériel du monde sensible commun de l'apparence, dans lequel les individus réalisent leurs propres possibilités, pourrait être posée ; l'espace dans lequel l'homme peut jouir de sa liberté et réaliser son existence authentique. De là, l'urbain devrait fournir l'espace de l'apparence aux citoyens, comme la *polis* l'a fait pour les grecs. Comme Arendt le montre, l'espace urbain, construit par l'*Homo faber*, « doit pouvoir accueillir l'action et la parole, activités qui non seulement sont tout à fait inutiles aux nécessités de la vie, mais, en outre, diffèrent totalement des

¹ Pourtant, dans le langage normal académique, parmi les sciences sociales, c'est la 'philosophie politique' de la démocratie qui se donne la tâche de chercher les conditions de possibilités de l'espace démocratique. Elle pense que sa démarche institutionnelle serait suffisante pour construire une société démocratique. Mais, dans mon sens, il faudrait aussi un urbanisme engagé et politique, pour créer l'espace de la démocratie.

² Sur ce point, voici la remarque de Kenneth Frampton sur le verbe 'édifier' dans la langue anglaise : « Furthermore, the word "edifice" relates directly to the verb "to edify," which not only carries within itself the meaning "to build" but also "to educate," "to strengthen," and "to instruct" –connotations that allude directly to the political restraint of the public realm ». Kenneth FRAMPTON. *The status of Man and the status of his objects: a reading of "The human condition"*, in Hannah Arendt: The Recovery of the Public world, St. Martin press, New York, 1979, p. 103.

« multiples activités de fabrication par lesquelles sont produits le monde et tout ce qu'il contient »¹.

Malgré le principe de spontanéité de l'action politique², dans ce travail, nous cherchons les fondements d'un urbanisme politique, qui connaît ses potentielles et ses responsabilités. Vu que l'espace de la liberté de l'action humaine n'est pas donné en nature, un rôle politique possible pour l'urbanisme serait de bâtir ce cadre de l'action politique de l'homme. Avec le concept de l'*habiter politique*, comme condition de notre existence authentique, nous insistons sur le fait qu'un urbanisme actif et créatif, par l'édification intentionnelle de l'espace urbain, pourrait contribuer à porter ses citoyens à la vertu de la vie politique. C'est pourquoi, dans notre philosophie de l'urbain, l'urbanisme peut: premièrement, fournir le cadre dans lequel l'existence politique se déploie ; et, deuxièmement, rendre possible la pluralité et vivre en commun. Autrement dit, un urbanisme philosophique, avec sa force architectonique³ et ses possibilités spatiales propre de « bâtir », peut faciliter l'action politique en promouvant l'existence politique des citoyens, et cela, même en dépit des lois et des supports des institutions étatiques. Nous défendons ici la thèse selon laquelle, l'espace créé intentionnellement par l'*Homo faber*, peut faciliter ou embrouiller l'action politique. Mais, comment l'urbanisme, qui est une pratique en rapport avec le monde sensible commun (commun au sens l'espace urbain), possède-t-il cette possibilité esthétique-politique?

Dans un sens politique, l'urbanisme répond au besoin de l'homme d'habiter dans le monde. Il est le nom d'intervention spatiale de l'homme sur la terre, afin de construire le monde public pour l'habitation. Mais, si nous restons dans la logique instrumentale de l'*Homo faber*, l'urbain sera simplement le lieu soumis aux nécessités naturelles pour satisfaire des besoins directes et matériaux. Au contraire, si nous acceptons la dimension ontologique et politique de l'habiter et de l'existence, la mission ultime de l'urbanisme, doit être fixée dans un 'au-delà politique'. Notre concept de l'*habiter politique* cherche précisément cette finalité politique pour l'habiter.

¹ CHM, p. 230.

² Voir Hannah ARENDT. *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1995, p. 88-89.

³ Du mot grec « *architekton* » (*archi* (principe) et *tekon* (construction)). Nous l'utilisons ici dans le sens de la seule discipline, ou le « maître constructeur », qui possède le potentiel de construire *ex nihilo* et d'aménager l'espace.

Mais, au premier abord, quand nous observons la situation actuelle de l'urbain, nous nous rendons vite compte qu'il est devenu l'instrument d'application au service du pouvoir (politique, économique, etc.). Aujourd'hui, l'espace urbain est soumis à la tutelle d'une raison instrumentale. Dans ce mouvement moderne de la digression du sens original de l'urbain, l'importance de l'espace urbain dans la création du concept moderne du « social » est aussi remarquable. C'est la raison pour laquelle, aujourd'hui, la finalité de l'urbanisme n'est pas la construction de l'espace de la démocratie, mais de 'répondre aux commandes'. Pour mieux analyser la situation contemporaine de l'urbain, il nous faut d'analyser les niveaux politique (gouvernemental), économique et social de l'espace.

BIBLIOGRAPHIE:

Martin HEIDEGGER. *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce.

M. HEIDEGGER. « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, trad. par André Préau, Collection Tel n° 52, Gallimard, 1980 (Première parution en 1958),

Martin HEIDEGGER. « Sens - Vérité - Lieu » dans Les séminaires du Thor (1969), in *Questions III et IV*, trad. par Roger Munier, Paris, Gallimard, 1990.

Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

Hannah ARENDT. *La crise de la culture*, trad. par P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972.

Hannah ARENDT. *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. par Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1995.

Emmanuel KANT. *Critique de la raison Pure*, trad. par Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944

Michel FOUCAULT. « Des espaces autres », in *Architecture /Mouvement/ Continuité*, Octobre, 1984.

Jeff MALPAS. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge Mass., MIT Press, 2006.

François JARAN. *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

Didier FRANCK. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986

Françoise DASTUR. « Heidegger Espace, Lieu, Habitation », in *Heidegger. Qu'appelle-t-on le lieu?*, Les temps modernes, n. 650, Paris, 2008,

Jean BEAUFRET. « En chemin avec Heidegger », dans *Martin Heidegger*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio essai », 1986.

Dana R. Villa. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, trad. par David Christophe et Munnich David, Payot Paris, 2008.

Mustafa DIKEÇ. « Space as a mode of political thinking », in *Geoforum*, Volume 43, Issue 4, 2012.

Ray HUTCHISON, *Encyclopedia of Urban Studies*, SAGE Publications, 2010.

Kenneth FRAMPTON. *The status of Man and the status of his objects: a reading of "The human condition"*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public world*, St. Martin press, New York, 1979.