

L'ART D'HABITER COMME TECHNIQUE DE SUBJECTIVATION

Marco Assennato

Abstract

The aim of the article is a radical rethinking of the relationship between architecture and dwelling, starting with a critique of the famous lecture Martin Heidegger gave in Darmstadt in 1956. In the foreground comes the question – central to architecture – of the technical modification of the environment and thus of our ability to inhabit the planet.

Keywords: Architecture, Technique, Poetry, Building, Utopia

1. *Domus/aedes*

« Habiter est aussi étrange et monstrueux qu'être » – écrit Benoît Goetz¹. Comme on le sait, selon Émile Benveniste, les langues indo-européennes peuvent désigner l'habiter à travers des termes qui, bien que tous deux dérivés de la racine **dem*, indiquent des significations incomensurables : d'une part, le latin *domus*, ce qui fixe une appartenance, un enracinement, une origine ethnique et territoriale, c'est-à-dire le fait d'être avec les membres de sa *familia* et de sa *gens* (sens que l'on retrouve en partie dans les formes adverbiales du grec *oikos*) ; d'autre part le grec *domos* qui signifie l'objet construit, l'édifice que l'on habite et que les latins disaient avec le mot *aedes*. En ce sens, selon Benveniste, « la valeur propre de *domus* n'a rien de commun avec celle de *aedes* et, par conséquent, *domus* ne peut avoir été un terme d'architecture »². D'une part les raisons du construire, de l'édification, d'autre part les usages et coutumes, les raisons de l'*habitus*, en somme. Confondre ces deux niveaux est *étrange et monstrueux*.

1 B. Goetz, *La dislocation. Architecture et philosophie*, Verdier, Paris 2018, p. 162.

2 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Gallimard, Paris 1966, p. 299.

On sait aussi que Martin Heidegger a proposé en 1951, dans une célèbre conférence aux architectes allemands, la thèse inverse : seul celui qui sait habiter (*wohnen*) peut construire (*bauen*). Selon un commentaire récent de Giorgio Agamben, la position de Heidegger pourrait être résumée comme suit : « l'homme est un être qui construit parce qu'il habite, mais cet être unitaire de l'homme est menacé par une désorientation essentielle, qui met chaque fois en péril l'unité de la construction et de l'habitation. Dans cette perspective, l'architecture pourrait être définie comme la tentative de réunir les deux sens de la racine indo-européenne **dem*, construire et habiter. Construire signifie vérifier ou réaliser une appartenance sociale, un être-chez-soi, et, inversement, appartenir à un contexte social, être-chez-soi, habiter signifie construire »³.

L'abîme qui s'interpose « entre l'art de construire et l'art d'habiter » et la vieille polémique sur la dimension essentiellement technique ou éthico-morale de l'habiter, me semblent encore receler des pistes de réflexion intéressantes. Il n'est donc peut-être pas inutile de reprendre le raisonnement à partir d'ici, en changeant légèrement de perspective. Je propose d'interroger la question de l'habitation – abri, refuge, tanière, maison – à partir du champ de relations sémantiques et théoriques qui lie ensemble deux autres mots : *technique* et *architecture*. Cela nous permettra d'ouvrir le raisonnement sur ses conséquences éthico-politiques.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'idée générale d'habiter concerne les architectes, ni deviner en quoi le problème de l'architecture inclut une dimension technique. La technique « habite », en effet, le nom même de l'architecte : celui qui *comprend, connaît le principe* (l'*arkhê*) du commandement sur la technique (*tekhnê*). *Arkhnôn tôn tekhnôn* est *dominus* de ceux qui appliquent les techniques, les *tekhnites*, les ouvriers⁴. La double nature de l'architecture qui naît, selon Vitruve, de *fabrica* et *ratiocinatione*⁵, se manifeste donc par la connaissance rationnelle des techniques et par l'exercice concret du commandement sur les techniciens⁶. D'autre part, selon Roberto Masiero, l'*arkhê* ici évoqué indique « ce qui s'impose par principe, parce qu'il est évident, logique, élémentaire »⁷. L'activité du

3 G. Agamben, *Abitare e costruire*, texte en-ligne : <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire>. Pour la conférence de Heidegger Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958 (*Bâtir habiter penser*, p. 170-193).

4 V. Ugo, *Fondamenti della rappresentazione architettonica*, Progetto Leonardo, Bologna 1990, p. 9.

5 Vitruve, *De Architectura* I, 1, 3-11 et 1.

6 V. Ugo, *Fondamenti della rappresentazione architettonica*, cit., p. 9.

7 R. Masiero, *Estetica dell'architettura*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 13.

constructeur reflète alors une forme de commandement qui se tient dans les limites de ce qu'il est logique et techniquement possible de faire. Or, cette idée de l'*arkhé* comme commandement rationnel sur les techniques, montre de toute évidence un mouvement de pensée parallèle au *politique* – classiquement compris comme technique du gouvernement et du commandement sur les savoirs qui modifient la réalité⁸.

Mais arrêtons-nous un instant sur la deuxième partie du mot architecte : *Tekhnê/tecton*. Ici le dilemme entre les options de Heidegger et Benveniste réapparaît. Comme le relève encore Roberto Masiero, le mot *tecton* dérive de la racine $\sqrt{*tak-}$ de laquelle naissent aussi les mots *technique, toit, tectonique, tissu*. Cette racine se déploie en une pluralité de directions : le sanscrit *taksan*, le persan *takhsh*, le grec *teycho* qui indiquent le fait de construire, de fabriquer. De la même racine naît le latin *texere*, qui veut dire encore une fois fabriquer mais dans le sens d'*entrelacer, de tisser* qui assume la signification figurale d'ordre, union, proportion entre les parties. Et encore le grec *toichos* qui signifie *bâtiment* mais aussi *mur, paroi, abri* donc. En partant d'*abri*, nous pouvons nous déplacer à travers le mot latin *tegere*, lui aussi dérivé de la racine $\sqrt{*tak-}$. *Tegere*, comme le grec *stégein*, signifie *couvrir, protéger*. *Tegumen* est la couverture, mais aussi l'armure, le casque pour les soldats à la guerre. Et, encore, il peut signifier *toit* ou *voûte*. « Devient *toge* – écrit Masiero – *l'habit* utilisé par les romains pour des fonctions civiles ou religieuses particulières. L'*habit* indique, à son tour, le vêtement [...] mais aussi le fait d'habiter, d'avoir sa propre demeure. Habiter est un avoir, avoir un toit, avoir des habitudes, avoir une manière d'être »⁹. Donc, cette *technique* contient le sens de construire, de fabriquer mais aussi celui d'habiter, d'avoir des coutumes et une demeure. Construire et habiter se donnent à nouveau dans un entrelacement complexe, un tissu, une trame. Mais cette trame n'a rien d'apaisée. Au contraire, son interprétation génère des conséquences éthiques et politiques de premier ordre.

2. *Technique et Poésie*

Revenons au texte de Heidegger. Le *Darmstädter Gespräch*, fut convoqué en Allemagne pour réunir les architectes et les ingénieurs face au problème de la reconstruction du pays détruit par la guerre. Mais, de façon

8 Cf. J. Derrida, *Adesso l'architettura*, Scheiwiller, Milano 2008, p. 84.

9 R. Masiero, *Estetica dell'architettura*, cit., p. 13-14.

plus profonde, se trouve la nécessité urgente de reformuler des *fondements spirituels et économiques* assez résistants pour affronter l'avenir¹⁰ : loin de se limiter à la simple dimension plastique, en somme, la question était de savoir « quelle *pensée* doit présider au renouvellement architectural de cette terre désolée »¹¹. Avant le nazisme, l'Allemagne avait été maison ouvrière, lieu d'utopie : spartakiste et social-démocrate, elle avait produit des expérimentations puissantes, emportées par la vague noire de la bataille d'Hitler. Darmstadt commence sous le double signe de la crise de la *Stimmung* de Weimar et de la fin des illusions portées par la *Kultur* allemande. Toute la *Kultur* : aucune trace expressionniste, aucun *Baukunst* n'avait résisté à l'épreuve du temps. Dirigé par Otto Bartning, qui était un enfant du *Bauhaus* de Gropius, participèrent au colloque Hans Scharoun, Ernst Schweizer, Rudolf Schwarz, Paul Bonatz et d'autres représentants de l'architecture centre-européenne.

Martin Heidegger est parfaitement conscient de l'enjeu. Il s'agit de creuser dans le poison qui infecte à la racine l'architecture et d'interroger radicalement « l'incapacité de l'homme moderne à habiter »¹². Pour ce faire, Heidegger articule son raisonnement en tendant la matière architecturale entre deux polarités extrêmes : la question de la technique et la question de l'habiter. En ce sens, il me semble qu'une analyse correcte du texte heideggérien présuppose au moins la lecture simultanée de deux autres écrits. Le premier est le texte de la conférence prononcée par Heidegger à l'École Technique Supérieure de Munich, en 1953, dans le cadre de la série *Les arts à l'époque de la technique*, organisée par l'Académie Bavaroise des Beaux-arts et intitulée, précisément, *La question de la technique*¹³. Le deuxième est la conférence consacrée à l'analyse d'une citation de Hölderlin dont le titre est « *L'homme habite en poète* »¹⁴.

10 Cf. M. Barison, *Eterotopie. Gropius, Heidegger, Scharoun*, dans F. Filippuzzi, L. Taddio (Dir.), *Costruire, abitare, pensare*, Mimesis, Milano 2010, p. 81-133.

11 *Ibid.*, p. 98.

12 G. Agamben, *Abitare e costruire*, cit. ; sur la question de la modernité comme espace inhabitable cf. F. Dal Co, *Teorie del moderno. Architettura, Germania, 1880/1920*, Laterza, Roma 1982 et *Abitare nel moderno*, Laterza, Roma 1982. Voir aussi M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980.

13 Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1993 : *La question de la technique*, pp. 9-48 et *Bâtir habiter penser*, p. 170-193. « L'homme habite en poète », dans *Essais et conférences* Gallimard, Paris 1993, p. 224-245.

14 F. Hölderlin, *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, Paris 1967, p. 939-941, dans le texte *En bleu adorable...* ainsi traduit, le poète dit : « Telle est la mesure de l'homme. / Riche en mérites, mais poétiquement toujours, / Sur terre habite l'homme ».

Les thèses heideggériennes sont bien connues. Contre toutes les « conceptions anthropologiques » selon lesquelles la technique est *instrumentum* – l'ensemble des dispositifs, des moyens, qui permettent à l'homme de poursuivre sa propre activité pour atteindre certaines finalités – Heidegger pense la *technè* comme modalité du rapport que les hommes établissent avec l'*alêtheia*, qui est ensemble vérité et production – ou production comme vérité de l'être sur terre. La vérité se tient alors dans une relation indissociable avec les *formes du faire* – qui sont des manières d'habiter la terre. Or, comme on le sait, Heidegger oppose deux formes du *faire* : *poésie-ars* et *technique moderne*. L'origine grecque et le développement moderne se déploient ici pour souligner l'écart entre le point d'émergence de notre rapport à la vérité et la tradition (moderne) qui en découle. L'originaire faire-poétique des grecs était un appel et une mise en écoute des forces fondamentales de la *physis*, un être en accord avec l'écartèlement des puissances du *Quadripartit* (*Das Geviert*) : l'être comme rapport entre les hommes, les dieux, la terre et le ciel. Mais l'histoire de la modernité prends une autre forme, selon Heidegger qui est, ici, lecteur attentif de Karl Marx : « le dévoilement qui régit totalement la technique moderne – écrit Heidegger – a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie de la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement »¹⁵.

La différence entre *poiesis* et *tekhne moderne* se détermine alors comme aporie inévitable, une forme fondamentale de conflit éthico-politique : « Le questionnement heideggérien – écrit Massimo Cacciari – construit son chemin selon une double perspective. D'un côté, il pense le pro-duire dans le sens des Grecs, comme un faire-advenir à la présence, un conduire-hors ; de l'autre, la *tekhne* moderne ne se déploierait plus dans le sens de la *poiesis*, mais vaudrait comme provocation, *Herausfordern*, comme une provocation face à la nature, conçue exclusivement comme fonds (*Bestand*) calculable-manipulable-transformable »¹⁶. Deux manières d'habiter la terre se font face donc, comme souligné par Heidegger lui-même, dans la conférence sur Hölderlin, là où il affirme que la poésie est « la puissance fondamentale de l'habitation humaine »¹⁷.

15 M. Heidegger, *Essais et conférences*, cit., p. 22.

16 M. Cacciari, *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, L'éclat, Paris 1992, p. 17.

17 M. Heidegger, *Essais et conférences*, cit., p. 244.

Comment réactiver cette puissance fondamentale, contre la *Wille zur Macht* des sciences et des techniques qui ont transformé notre terre au point d'en ébranler les équilibres écologiques ?

C'est encore Hölderlin qui apparaît dans la réponse heideggerienne. « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve »¹⁸ : là où la technique moderne prend racine, on peut se souvenir, par opposition, d'une relation authentique à la vérité et à l'être et redécouvrir une *technique* capable d'être poésie, un retour par réaction à *la Vérité de la Forêt-Noire*, de l'habitat naturel de l'homme. Le bûcheron qui construit une maison, ou l'artisan qui façonne une coupe sacrificielle dévoile la chose à produire, ce qui ne se produit pas de soi-même et qui n'est pas encore devant nous, selon son propre projet qui *laisse-être-et-préserve l'être et les puissances de la nature*¹⁹ : *Dichterisch wohnet der Mensch...*

3. Darmstadt

La conférence de Heidegger, intitulé *Bauen, Wohnen, Denken*, aura une influence décisive et durable dans la culture architecturale européenne en particulier par la redécouverte de la question du *Lieu* en contra-position à la géométrisation de *l'Espace*²⁰. En 1975 le texte de la conférence sera publié dans un numéro spécial de la revue d'architecture, *Lotus International*, consacré au thème de *la Maison*²¹, fomentant, comme le note Manfredo Tafuri, des espoirs déduits d'une utilisation superficielle du texte, parmi des architectes qui prétendent traduire le langage fortement métaphorique de Heidegger en dimensions directement opérationnelles²². L'année 1975 est, d'ailleurs, l'un de ces passages de crise de la théorie de l'architecture moderne, qui aura comme point de synthèse le *postmodernisme* de la Bien-

18 *Ibid.*, p. 47.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 Cf. C. Norberg-Schulz., *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, Rizzoli, New York, 1980 et Kenneth Frampton, « Vers un régionalisme critique. Pour une architecture de résistance », in L. Dousson et L. Viala (dir.), *Art, architecture, recherche. Regards croisés sur les processus de création*, Éditions de l'Espérou, coll. « Les carnets de la recherche », Montpellier 2016, p. 11-39. Pour les influences sur les architectes européens tout au long du xx siècle Cf. C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter : une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019.

21 M. Heidegger, *Costruire, Abitare, Pensare*, in « Lotus International », numero speciale *La Casa*, 9, 1975, p. 38-43.

22 M. Tafuri, *Storia dell'architettura italiana. 1944-1985*, Einaudi, Torino 1986, p. 241.

nale de Venise de 1980²³. Mais que dit Heidegger aux architectes allemands réunis à Darmstadt ?

L'intervention possède le mérite indiscutable de souligner les implications théoriques de l'art de bâtir. Le philosophe allemand propose cependant une stratégie qui se fonde, comme l'a remarqué Marcello Barison, sur la « prise de distance de l'architecture du début XXème siècle [...] interprétée comme simulacre de la volonté de puissance qui accompagne l'Occident à la mort »²⁴. L'interprétation rationaliste-objectiviste de la *poiësis* grecque propre à l'architecture moderne, se traduit dans la tentative de « dominer rationnellement la spatialité de la *res*, la déterminer et la codifier de manière à la prédisposer à un usage social contrôlé et partagé, planifié à l'avance par l'architecte *als Produzent* »²⁵. L'inversion heideggérienne du rapport entre *Bauen* et *Denken*, répond au projet moderne en proposant un détachement indépassable de toute forme d'*épistémè* rationaliste²⁶. *Bâtir, Habiter, Penser* est, en ce sens, le contrepoint du canon théorique fondamental de l'architecture moderne, c'est-à-dire de l'idée d'architecture comme réflexion sur l'usage de la machine, reformulation dans un sens humaniste des rapports entre théorie, technique et pratique.

Il est impossible – a écrit Marcello Barison à propos du texte de Heidegger – de remettre encore à la technique la réponse à une catastrophe qui puise dans le nihilisme intrinsèque à la technique sa racine métaphysique fondamentale. Heidegger prend la parole pour sermonner les *constructeurs à venir* : si nous nous obstinions à penser l'habiter comme le simple produit du construire, en clé essentiellement technique, nous ne pourrions d'aucune manière puiser à ces ressources essentielles qui nous permettent de *sortir de la pénurie* qui connote le séjour des mortels sur la terre.²⁷

La manière de procéder de Heidegger est bien connue : habiter et bâtir ne sont pas l'un à l'autre simplement dans une relation de fin et de moyen. Au contraire : « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons construire »²⁸. La chaîne étymologique *Bâtir-Buan-Bauen-Habiter* permet à Heidegger de proposer une idée d'habitation comme capacité de cueillir et d'accueillir la vérité dévoilée de la Nature. Habiter c'est être

23 Cf. M. Tafuri, F. Dal Co, *Architettura contemporanea*, Electa, Milano 1976, p. 389-416.

24 M. Barison, *Eterotopie. Gropius, Heidegger, Scharoun*, dans F. Filippuzzi, L. Taddeo (Dir.), *Construire, abitare, pensare*, cit., p. 97.

25 *Ibid.*, p. 108.

26 *Ibid.*, p. 105.

27 *Ibid.*, p. 99.

28 M. Heidegger, *Bâtir habiter penser*, cit., p. 191.

sur terre, habiter la terre. L'habitation c'est l'être (*Sein*) de l'homme, le trait fondamental de la condition humaine. Cela permet à l'architecture – dans un double renversement théorique – d'imaginer une forme de construction qui porte à la présence l'appartenance originare de l'homme à la Terre. Ici à travers le bâtir, l'habiter, dévoile les puissances fondamentales de l'être.

Le problème de Heidegger est celui d'un sujet qui risque d'oublier ce sens originel, authentique de l'habiter, la Terre comme demeure²⁹ : un sujet incapable d'habiter est le sujet du déracinement, des vérités relatives. A l'*habitant* enraciné de Heidegger s'oppose le *voyageur* nomade de l'âge de la technique, celui qui *n'est jamais chez-soi* : « que signifie – écrit Cacciari – *ne-pas-être-chez-soi*, ne pas être habitant ? Nous, les Sujets, qui rendons mathématisable la nature, qui violentons la terre au-delà du possible, nous sommes non-habitants. Pour nous, Sujets, seul vaut le déracinement essentiel de la technique, de la volonté de pouvoir »³⁰. Heidegger pense qu'il faut récupérer cette capacité ancestrale d'habiter la Terre contre l'esprit technique, contre l'éthique des *passants*, chercher une forme d'habiter et donc de bâtir capable de faire retour à la « mutuelle appartenance entre l'homme et le paysage, l'homme et la demeure »³¹.

C'est donc la puissance productive qu'il faut refuser, pour une résignation consciente où puisse surgir une idée d'*habiter* comme *reddition* et *recueillement* de l'homme dans « une proximité qui lui rend proche la distance de l'origine »³². Ici, rien ne se laisse plus réduire à la raison du calcul : ici on peut seulement *s'abandonner*, « dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels » parce que là « l'habitation se révèle comme le ménagement quadruple du Quadriparti »³³. Bâtir est ici « enclure et soigner, notamment cultiver un champ, cultiver la vigne. En ce dernier sens *Bauen* est seulement veiller, à savoir sur la croissance, qui elle-même mûrit ses fruits. Au sens d'enclure et soigner, *Bauen* n'est pas fabriquer »³⁴. Une bonne technique ne modifie pas l'environnement, ne touche pas à la *physis* : elle laisse s'exprimer la puissance de la Nature, sa force, « qui elle-même mûrit ses fruits »³⁵. Toute une anthropologie et une politique, au sens large d'une idée de la relation

29 Cf. M. Cacciari, *Eupalinos ou l'architecte*, dans « Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères », 476-477, 1987, pp. 88-89.

30 *Ibid.*, p. 91.

31 *Ibid.*, p. 93.

32 M. Barison, *cit.*, p. 108.

33 M. Heidegger, *Bâtir habiter penser, cit.*, p. 178.

34 *Ibid.*, p. 174.

35 *Ibid.* Cf. M. Heidegger, *La question de la technique, cit.*, p. 20.

des hommes entre eux et avec le monde, est ici en train de se construire. Et, nous l'avons déjà vu, toute une conception de la vérité.

Or, même si l'on voulait utiliser le discours de Heidegger pour replacer la culture architecturale contemporaine dans son contexte d'époque, on ne pourrait que donner raison à Manfredo Tafuri, et Massimo Cacciari, qui ont longuement médité sur ce texte³⁶. En effet, en remontant aux sources du problème de l'architecture, en nommant le nihilisme technique qui a présidé à son développement, on pose le thème urgent de son accomplissement (et donc de la nécessité radicale de repenser notre rapport à l'habiter) en annulant d'un coup « comme des régressions romantiques toutes les tentatives de réintégration et de retour »³⁷. Ce n'est qu'ainsi, en définitive, que « la tradition qui va de Nietzsche à Heidegger peut être interprétée sérieusement »³⁸. En d'autres termes, tout *retour métaphysique* n'est rien d'autre que nostalgie :

Heidegger – selon Cacciari – éloigne tellement de nous l'idée de construire-habiter qu'il rend très problématique et sa mise en pratique et la nostalgie même. Il ne fait aucun doute que Heidegger reste à l'écoute. Mais cette écoute ne perçoit que le silence. Car ce qui parle n'est pas l'habiter, mais seulement la *crise* de l'habiter. Décrivant les conditions de l'habiter (...) il rappelle l'impuissance infinie des abris maquillés en demeure, des villes tatouées en lieux.³⁹

4. *Repenser la technique*

Pour autant qu'elle soit déformée et tirée par les cheveux, la leçon du philosophe allemand – ici dans la spécificité architecturale, mais l'on pourrait dire de même quant au politique – a creusé les cadres conceptuels européens, en s'imposant comme occasion générale de réflexion. On peut reconduire à cela différentes interprétations naturalistes généralement préoccupées de ne pas infecter par l'intervention humaine la santé hypothétique d'un *environnement* préexistant et de « désespérément trouver, dans le mobile, du stable »⁴⁰. Comme nous l'a dit Judith Revel :

36 Cf. M. Cacciari, *Nihilismo e progetto*, dans « Casabella », 483, 1982, p. 50-51 ; *Progetto*, dans « Laboratorio Politico », 2, 1981, p. 88-119 et *Adolf Loos e il suo angelo*, in A. Loos, *Das Andere*, Electa, Milano 1981, p. 9-34.

37 M. Tafuri, *Storia dell'architettura italiana*, cit., p. 239.

38 *Ibid.*

39 M. Cacciari, *Eupalinos*, cit., p. 90.

40 M. Serres, *Habiter*, Le Pommier, Paris 2021, p. 12.

Aujourd'hui et bien qu'il faille pour cela se résoudre à sortir de la philosophie au sens strict, force est de reconnaître qu'un certain nombre de discours prônant la décroissance comme contre-pied face à une économie capitaliste jugée insupportablement violente sont largement et parfois explicitement inspirés par la pensée heideggérienne.⁴¹

Mais Heidegger n'était pas le seul philosophe présent à Darmstadt. Y participa également José Ortega y Gasset, qui fit une intervention très différente. Ortega lui-même revient, quelques années plus tard, sur ces journées et en clarifie l'enjeu : « la conférence de Heidegger et la mienne portaient sur le même argument : la technique [...]. Dans le même lieu, à distance de quelques heures et sur le même argument, Heidegger et moi avons dit approximativement le contraire »⁴². Heidegger, comme l'on sait, proposa aux architectes une intense inversion du rapport entre *habiter* et *construire*, pour laquelle, en dernière instance, l'homme *construit parce qu'il habite, c'est-à-dire en tant qu'il est originellement habitant de la Terre*.

Ortega y Gasset contesta radicalement l'hypothèse heideggérienne : non, l'homme n'habite pas *déjà* la terre, avant de construire. « A l'origine – écrit Ortega – l'homme se trouve, oui, sur la Terre, mais il n'habite pas – *wohnt* – en elle. C'est précisément ceci qui le distingue des autres êtres – minéral, végétal, animal »⁴³. Ortega démontre sa thèse de manière pragmatique : tous les animaux habitent des régions spécifiques du globe, tandis que l'homme les habite toutes et « le fait que l'homme habite là où il veut, sa planétaire ubiquité signifie bien sûr qu'il manque proprement d'*habitat*, d'un espace où il puisse habiter tout à fait naturellement. Et, en effet, la Terre est pour l'homme originellement inhabitable – *unbewohnbar* »⁴⁴. Dans la lutte pour son existence, l'homme interpose entre soi et l'*environnement* des créations, des productions, des transformations qui rendent sa vie possible. De plus : l'homme sent l'espace extérieur, la nature, comme hostile, dangereux, troublant (et magnifique). Et seule « la technique, seul le construire – *bauen* – assimile l'espace à l'homme, l'humanise »⁴⁵. Ainsi, au fond nous vivons dans des environnements qui sont depuis toujours artificiels.

41 J. Revel, *Michel Foucault : repenser la technique*, dans « Tracés », 16, 2009/1, p. 147.

42 J. Ortega y Gasset, *Intorno al colloquio di Darmstadt del 1951*, dans F. Filippuzzi, L. Taddio, *Costruire, Abitare, Pensare*, cit., p. 69.

43 *Ibid.*, p. 75.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 *Ibid.*

Ortega à Darmstadt propose un paradigme de la technique comme *approximation* : l'homme construit pour habiter et il y arrive *approximativement*, c'est-à-dire qu'il ne trouve jamais la solution définitive. Rien d'absolu : seulement des tentatives. En pleine considération de la *finitude* de notre mise en œuvre, Ortega pense que « l'être de l'homme est effort, insatisfaction, désir intense de quelque chose que l'on ne possède pas [...]. L'homme a toujours aspiré à *wohnen* (habiter), mais il n'y est jamais totalement arrivé. Sans habiter, il n'arrive pas à être. Pour cette raison, il dirige ses efforts vers ce but et il *produit* des bâtiments, des routes, des ponts »⁴⁶. Plus qu'une idée humaniste de la technique, comme on peut voir, ce qu'Ortega propose aux architectes, c'est une considération de la technique comme phénomène humain. Donc, une autre option traverse Darmstadt.

L'histoire de la vérité est l'histoire de la construction de l'homme lui-même. Une histoire politique et éthique. La fin de la métaphysique à travers la technique, signifie au fond aussi la *fin de la peur* dans le rapport entre l'homme et le monde. La possibilité d'habiter partout, d'être, au final, *sujets nomades* : « Qui est parvenu – écrit Nietzsche – ne serait-ce que dans une certaine mesure, à la liberté de la raison, ne peut rien se sentir d'autre sur terre que voyageur – pour un voyage, toutefois qui ne tend pas *vers* un but dernier : car il n'y en a pas »⁴⁷. Contre l'*aurora* annoncée, néanmoins, la tradition philosophique se rebelle. De cette rébellion Heidegger est un interprète très raffiné. C'est la tradition de la domination qui parle à travers le philosophe de la forêt noire : le pouvoir se réduit à transcendance, il devient un système de *arcani principii*, qui habitent les profondeurs chthoniennes ou les voutes des cieux. Ainsi fonctionne la vérité du pouvoir. Heidegger considère essentiellement impossible le surgissement joyeux et productif de la vie du *Dasein*, des hommes sur terre.

5. La dernière utopie

Avançons dans le temps. Aujourd'hui la société automatisée a durci le problème, rompant l'équilibre reproductif du cercle économique et plongeant le monde dans une spirale entropique catastrophique. La *question de la technique* se radicalise. Habiter la terre, semble aujourd'hui, assumer les caractères d'une utopie. Comme l'a écrit Achille Mbembe « la

46 *Ibid.*, p. 79.

47 F. Nietzsche, cit., p. 335. Sur l'habiter comme passage, et l'éthique du nomadisme cf. B. Goetz, *La dislocation*, cit. et *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Verdier, Paris 2011.

question est de savoir s'il est possible de *repolitiser le temps*, c'est-à-dire d'apprendre à habiter la Terre par-delà le désir d'apocalypse et les pulsions du nihilisme et de la technolâtrie »⁴⁸. Cela comporte une redéfinition radicale du rapport à la technique, capable d'en intégrer les objets et les puissances dans un espace de lutte politique : « la Terre – écrit Mbembe – en tant qu'unité politique globale n'existe qu'en tant qu'utopie. Elle doit être imaginée, convoquée, assemblée, créée et animée. Sur le plan politique le nom Terre est une utopie, la dernière utopie »⁴⁹. L'héritage heideggérien atterrit inévitablement dans des formes négatives de pensée : penser un avenir *durable* signifie gérer la déconnexion future entre l'humanité et l'infrastructure technique qui recouvre la planète, freiner la délirante volonté de puissance de l'homme : « il s'agit non plus – selon Pierre Caye – d'être maître et possesseur de la nature mais d'empêcher les processus de croissance économique de basculer dans la destruction créatrice »⁵⁰. Si à travers Heidegger et Ortega nous pouvons apprendre à déconstruire les marges du discours moderne, c'est aujourd'hui le canon de Darmstadt, qu'il faut déconstruire. Dans cette perspective, il faut alors, comme l'indique Achille Mbembe « s'interroger sur la manière dont les formes complexes de vie pourraient être reproduites, (...) rendues durables (...) à l'ombre d'une catastrophe cosmique potentielle »⁵¹. Cela veut dire, pour Mbembe, trouver la manière de travailler l'« insurmontable paradoxe » qui « gît au cœur de l'aventure humaine sur terre : la production, l'accueil et l'aménagement du vivant auront chaque fois nécessité la destruction de ce même vivant »⁵².

Dans un article dédié à la comparaison entre Martin Heidegger et Michel Foucault, Judith Revel repère trois objections que l'on peut, me semble-t-il, partager : à propos de la relation sujet /objet ; à propos de la conception de la vérité ; sur la question de l'accumulation. C'est à la suite des cours au Collège de France dédiés à la gouvernementalité, dans les années soixante-dix, que Foucault entreprend le questionnement des *techniques du sujet*, « c'est à dire – explique Revel – un questionnement sur la manière dont les sujets se rapportent à eux-mêmes et rendent ainsi possible le rapport à autrui »⁵³. L'analyse foucauldienne pointe l'attention sur l'ensemble des

48 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, La Découverte, Paris 2023, p. 158.

49 *Ibid.*, p. 72.

50 P. Caye, *Critique de la destruction créatrice*, Les Belles Lettres, Paris 2015, p. 67.

51 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 119.

52 *Ibid.*, p. 91.

53 J. Revel, cit., p. 140. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004 et M. Foucault, *Le gouver-*

expériences qui élaborent le sujet et en produisent la transformation : la vie est ici décomposée et recomposée par toute une série de techniques, et devient ainsi œuvre d'art, objet d'une *teknê de subjectivation*.

La question de la *tekhne* – écrit Revel – se situe donc non seulement au croisement du rapport à soi et du rapport aux autres, mais n'est pas dissociable d'une *expérience* (...). *Soi*, dans ce contexte, (...) c'est la matière même de l'expérimentation de la *tekhne* et c'est même le résultat, le produit sans cesse remis à l'ouvrage, modifié, plié à la logique créative d'un devenir sans terme.⁵⁴

La *technique*, *l'art*, la *production* – les trois mots qu'on peut utiliser pour traduire *tekhne* – ne sont que des pratiques d'existence qui engagent les hommes dans des gestes constituants, d'invention, de création et de transformation. Foucault se dit étonné par toute conception qui limite la technique – dans sa dimension productive ou artistique – à « quelque chose qui n'ait plus de rapport qu'avec des objets et non pas avec les individus ou avec la vie (...). Pourquoi – demande-t-il – un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas de notre vie ? »⁵⁵. C'est donc ici que naît la première critique foucauldienne à Heidegger :

Le premier point – écrit Revel – est *ce sur quoi* porte la technique. Pour Heidegger, la technique ne concerne que des *objets*. C'est toujours un travail *sur quelque chose*. Le premier point aveugle du questionnement heideggérien de la technique c'est donc le *sujet* entendu à la fois comme acteur et comme matière de sa propre pratique, c'est-à-dire non pas comme une entité ou une chose mais comme un devenir.⁵⁶

Un devenir qui est le moteur de l'histoire et sans lequel l'histoire se réduit – comme pour Heidegger – à un déroulement du destin. En réintroduisant la subjectivité dans notre discours, entre l'habitation et la technique, l'invention de l'habitation devient un art, un faire, une pratique expérimentale qui modifie l'environnement et au sein de laquelle se jouent des enjeux politiques décisifs. Contre les visions catastrophistes du destin de la modernité qui font des sujets les victimes populaires des sociétés industrielles et postindustrielles, les sujets sont ici des acteurs qui gardent une

nement de soi et des autres. Cours au collège de France 1982-1983, Gallimard, Paris 2008.

54 J. Revel, cit., p. 140.

55 M. Foucault, *Dit et écrits*, t. II, 1976-1988, Gallimard, Paris 2001, p. 1211. Cit. par J. Revel, *op. cit.*, p. 145.

56 J. Revel, cit., p. 144.

inventivité poétique dans la grisaille stéréotypée du quotidien, et une capacité politique adroite à rouvrir les dynamiques de l'histoire. Les multiples rapports qu'entretiennent les habitants avec leur monde environnant – de résistance, de transformation d'inventivité et d'expérimentation – ont été au centre d'une riche tradition de pensée⁵⁷ qu'il faudrait peut-être relire, à la lumière des problèmes que pose la crise écologique.

D'autre part cette récupération de la subjectivité au cœur même de la question de la technique nous permet une relecture féconde de la relation entre les hommes et les artefacts : « il est possible – écrit Mbembe – d'envisager la question de la technologie à partir d'une perspective où les humains feraient partie de la catégorie des *êtres vivants aux prises avec des objets animés et inanimés* »⁵⁸. Mais si « l'unité fondamentale » d'analyse n'est plus le simple objet technique, ni le sujet humain « face à l'objet technique », alors, selon Mbembe, la technologie devient « l'arc qui relie » les univers des humains et les univers non-humains. Les objets techniques « ne sont plus des choses qui nous sont extérieures. *Ils sont des éléments centraux des systèmes nerveux de l'humanité contemporaine, les doubles de sa chair, notre deuxième Terre* »⁵⁹.

Le deuxième point de contraste est la conception de la vérité. Comme nous l'avons vu dans les textes heideggériens, la vérité est un *dévoilement* et jamais une création humaine. Lever un voile qui cache une vérité pré-existante et absolue – la vérité de l'habiter – et non pas « inventer un mode d'existence nouveau »⁶⁰. Par rapport à la Nature, il s'agit chez Heidegger d'en libérer les forces, et voici la véritable production technique. Jamais la production humaine ne peut être puissance de création, d'innovation. Pour Foucault, en revanche, la *tekhnê* est le domaine du travail créatif dans l'histoire, domaine entrelacé à la « morsure du pouvoir sur les existences et à la capacité paradoxale des hommes à produire, à innover ce qu'ils sont »⁶¹ :

Ici donc – écrit Revel – la vérité existe mais elle n'est pas une donnée de Nature à dévoiler. Elle ne se dit que de jeux historiquement déterminés qui font

57 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Grasset, Paris 1947 et *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, L'Arche, Paris 1961 ; M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1. : *Arts de faire* et 2. : *Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris 1990 (1^{re} éd. 1980). Voir aussi I. Illich, *L'art d'habiter*, in *Dans le miroir du passé : conférences et discours, 1978–1990*, Descartes & cie., Paris 1994.

58 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 149.

59 *Ibid.*, p. 151.

60 J. Revel, cit., p. 146.

61 *Ibid.*, p. 146-147.

rentrer quelque chose – un discours ou une pratique – dans un système de règles qui l'identifient précisément comme *vrai* ou comme *faux* à un moment donné. Il n'existe donc aucune perspective de surplomb du monde – en deçà, au-delà, au-dessus, derrière – fût-ce celle d'un voilement, d'un oubli ou d'un déni. Quant à la *tekhné*, elle est précisément ce qui caractérise le rapport à soi comme pratique d'innovation, comme invention de formes d'être nouvelles et absolument immanentes. Elle est, pour ainsi dire, une subjectivation, une ontologie.⁶²

La troisième remarque porte sur la question de *l'accumulation*. Comme nous l'avons vu, la référence à *l'accumulation* permet à Heidegger de caractériser le passage à la technique moderne – le passage de la technique poétique des anciens Grecs, de la *tekhnê* comme *art*, à la technique comme *mise en danger du dévoilement* des modernes, à l'industrie. Et c'est donc par rapport à *l'accumulation* que l'on est, selon Heidegger, dans le danger de l'offuscation, de l'occultation, de la perte de vérité. Ce clivage, selon Foucault, s'est produit avec la traduction de l'éthique des Grecs, fondée sur les techniques de soi en *morale* chrétienne : le résultat en est le rejet de la *tekhnê*.

Celle-ci – écrit Revel – devient au mieux synonyme d'une pratique de transformation du monde qui prend sur elle le poids du péché originel (la technique comme labeur, comme souffrance, comme marque de notre éloignement hors de la vérité de Dieu) ; et, au pire, la marque de (...) l'oubli de la nature humaine, de la dépravation, de la destruction d'un monde que nous ne sommes pas capables de préserver dans l'aveuglement qui est le nôtre⁶³

Il n'est certes difficile de distinguer, dans la pensée heideggérienne, cette matrice théologique chrétienne. Et il s'agit, bien sûr, d'anti-modernisme. Et comme dans toute approche antimoderne, on doit enregistrer l'absence d'interrogation sur ce qui relie la *production* à la *possession*, la *poiesis* et la *proairesis*. On parle d'accumulation, de sur-consommation, mais jamais de la spécificité de cette approche, qui assume en soi la possession, la propriété privée de ce qui est en même temps transformé par le projet humain. Se taire sur la propriété et sur l'exploitation c'est se taire, encore une fois, sur la nécessité de transformer le monde⁶⁴. Tout simplement. Or, pour Fou-

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*, p. 143.

64 Cf. sur l'ample débat qui s'est enfin réouvert sur ce thème : P. Crétois, *La Part Commune*, Amsterdam, Paris 2020 et *La copossession du monde. Vers la fin de l'ordre propriétaire*, Amsterdam, Paris 2023 ; F. Graber, F. Locher (dir.), *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, Amsterdam, Paris 2018 ; B. Coriat (dir.), *Le retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2015.

cault, nous dit Revel⁶⁵, il faut certes reconnaître les excès d'une accumulation économique sans limites, mais on ne peut pas se limiter à cela. Il s'agit aussi d'*exploitation*, de rapports de pouvoir et de propriété, des dispositifs de contrôle qui traversent la technique, et aussi de la possibilité de retourner ce dispositif et de le réinvestir par les mouvements de subjectivation, par les *techniques de soi*. Réintroduire la question de la critique de la propriété, nous permet d'élargir davantage le discours : « la question décisive – écrit Mbembe – est de savoir comment articuler une démocratie du vivant qui prendrait la multiplicité et la durabilité comme le point de départ d'un nouveau projet de libération non plus du sujet humain tout seul, mais du sujet vivant dans toute son étendue. Une telle politique serait nécessairement fondée sur l'en-commun »⁶⁶. L'accumulation est liée à la production et donc elle est traversée par des rapports de pouvoir, modifiables et non pas destinaux – précisément parce que c'est de politique qu'il s'agit ici :

Accumulation – écrit Revel – est le nom d'une stratification des processus de subjectivation : la *tekhnê* – en tant que travail de soi sur soi, en tant qu'invention – exige une inscription dans le temps, s'accumule, fraie des possibilités nouvelles, elle expérimente sur le bord d'un être dont on n'a jamais fini de prolonger le champ d'immanence. La logique de l'accumulation est chez Foucault celle du travail de la critique, de l'ouverture à la nouveauté de l'expérimentation.⁶⁷

65 J. Revel, cit., p. 148.

66 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 151.

67 J. Revel, cit., p. 148.